

LA DOBLE APROXIMACIÓN DE KANT A LA CULTURA

ANA MARTA GONZÁLEZ

This article explores one aspect of Kant's crucial contribution to the philosophy of culture. It does so by analysing two different approaches to the notion of culture, which are explicit in his work. The first, which may be called "genetical", presents culture almost as a result of a natural dialectic. The second, which I call "practical", regards culture as a task for the human being.

El siglo de las luces fue el siglo de la confianza en las virtudes humanizadoras de la razón, el siglo del optimismo ante la posibilidad de educar la naturaleza humana de modo que la Humanidad, en su conjunto, avanzase hacia una forma de vida más libre y civilizada, que muchos se imaginaban más feliz.

Ciertamente, en ese siglo de luces no faltaron voces discrepantes. La de Rousseau es tal vez la más conocida. Como es sabido, Rousseau no compartió sin reservas el optimismo de sus contemporáneos. Crítico inclasificable de su época, vio en la civilización, en el desarrollo de las artes y las ciencias, otras tantas expresiones de la corrupción del hombre natural. Como apunta Norbert Rath, para Rousseau el hombre no habría sido corrompido por el pecado; el pecado, más bien, habría consistido en el mismo establecimiento de la cultura y sus logros¹. Cabe pensar que esta no fue la última palabra de Rousseau al respecto: tras este desolador diag-

1. N. RATH, *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Waxmann, Münster, 1996, p. 47.

nóstico, sus teorías políticas y pedagógicas pueden verse como propuestas encaminadas a mejorar la situación histórica del hombre.

Así, al menos, las vio Kant, quien en su filosofía de la historia se hace eco de la ambivalencia que la cultura y, en general, el proceso de civilización tenía para Rousseau: por un lado producto de la corrupción, por otro camino hacia un nuevo estadio moral. Reforzar esta esperanza, rechazando una pura visión negativa del proceso de civilización, es, en todo caso, lo que Kant persiguió con su filosofía de la historia, que se nos presenta así como el complemento prácticamente necesario de su filosofía moral, en un momento en el que comenzaba a mirarse con nostalgia al paraíso perdido.

En lo que sigue, he querido reconstruir lo que puede llamarse la filosofía kantiana de la cultura. Ésta coincide en parte con su filosofía de la historia —y es por eso una disciplina parcialmente teórica— pero en parte la sobrepasa: precisamente en la medida en que Kant mismo se refiere a la cultura —a su adquisición por parte del hombre— en términos de deber, constituyéndola por tanto en objeto de la filosofía práctica.

Es esta doble perspectiva la que justifica la doble aproximación de Kant a la cultura que da título a este trabajo: la primera, que he llamado genética, trata la cultura como un producto singular de la dialéctica o antagonismo de la naturaleza; la segunda, propiamente práctica, afronta la cultura en términos de tarea: la tarea que se impone a todo ser humano de perfeccionar su propia dotación natural.

Entre ambas perspectivas existen conexiones y colisiones epistemológicas y ontológicas cuyo examen detenido reclamaría, entre otras cosas, profundizar en el papel del juicio en la filosofía práctica kantiana. Sin embargo, mi intención actual no es discurrir en esa dirección. Mi propósito en esta ocasión es más limitado y fundamentalmente de carácter expositivo, dirigiéndose simplemente a mostrar las virtualidades de esa doble aproximación de Kant a la cultura, que, al tiempo que permite reconocerle, una vez más, como un eslabón privilegiado entre la visión ilustrada y la romántica, nos lo presenta como anticipador de planteamientos más contemporáneos.

1. UNA APROXIMACIÓN GENÉTICA A LA CULTURA: LA CULTURA COMO EL ÚLTIMO FIN DE LA NATURALEZA

Entre los escritos que Kant dedica a cuestiones de filosofía de la historia hay uno particularmente rico en consideraciones incidentales sobre el dinamismo de la cultura, en el que quisiera centrar mis reflexiones siguientes. Se trata del breve ensayo titulado “Probable inicio de la historia humana”. En él Kant nos sorprende con una lectura filosófica del *Génesis*, lectura que según Allen Wood no sería sino una réplica satírica de la que hiciera Herder (1744-1803) en el libro 10º de su obra *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*², cuyas dos primeras partes fueron asimismo recensionadas por Kant.

Ciertamente, Herder y Kant representan dos posturas encontradas respecto al origen, el fin y el proceso mismo de la civilización: dos posturas que en última instancia apuntan, como ha argumentado recientemente Zammito, a dos antropologías diferentes³. Ese contraste queda reflejado ya en la diversa aproximación al pasaje del *Génesis* por ambos autores. Así, aunque ninguno de ellos lo tratan propiamente como un texto revelado, Herder escoge una aproximación filológico-exegética, considerándolo, ante todo, como una obra de arte fundadora de una tradición cultural, mientras que Kant realiza una lectura más conceptual, dejando claro desde el principio que en ese escrito su mente no se propone realizar más que “un viaje de placer”. No está de más notar que tal diversidad de enfoques es solidaria con el énfasis de Herder en el papel del lenguaje, a cuyo desarrollo, mediante la educación, vincula el progreso mismo de la razón y la cultura⁴, mientras que Kant vincula directamente la cultura al despertar de la razón práctica y la libertad sin hacer especial mención del lenguaje.

2. A. W. WOOD, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 233.

3. J. H. ZAMMITO, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago and London, 2002.

4. Cfr. J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, I, 4, III, p. 141.

Por lo demás, aunque para ambos autores la cultura aparece tras el pecado —que Herder aún interpreta en términos de transgresión, y Kant naturalísticamente—, Herder ve en el modo de vida artificial resultante del pecado el desarrollo de unas disposiciones naturales previas⁵, y concibe desde entonces la inserción en una tradición cultural como algo necesario para el desarrollo de la humanidad⁶, mientras que Kant, como veremos a continuación, interpreta el progreso cultural en términos de creciente alienación de la naturaleza, implícitamente interpretando el avance en humanidad desde la perspectiva de una progresiva identificación con los ideales universales de la moral.

Kant comienza su ensayo asumiendo la existencia del ser humano adulto, ya plenamente desarrollado, capaz de “mantenerse erguido y andar”, capaz también de “hablar y discurrir, es decir, “hablar concatenando conceptos” y, por consiguiente, pensar, pero sin que eso signifique pensarlo como un ser cultural. A diferencia de Herder⁷, supone que el hombre tendría que haber adquirido estas últimas habilidades por sí solo, pues, de lo contrario —es decir, si hubieran sido innatas o producto de la naturaleza— habrían sido también, como otras tantas propiedades naturales, objeto de transmisión hereditaria, lo cual contradice la experiencia. Kant no entra aquí en el problema del origen del lenguaje.

Siguiendo puntualmente el texto del *Génesis*, Kant habla asimismo de una única pareja responsable de la propagación del género humano. Argumenta que si la naturaleza hubiera permitido diferentes líneas de descendencia, habría puesto en peligro desde muy pronto el fin supremo de la vocación humana, que según Kant no es otro que la sociabilidad⁸; la naturaleza, sin embargo, ha favorecido tal fin por el solo hecho de situar a la primera pareja en “un lugar a salvo del ataque de las fieras y bien provisto por la Natu-

5. Cfr. J. G. HERDER, *Ideen*, II, 10, VI, p. 419.

6. Cfr. N. RATH, *Zweite Natur*, p. 53.

7. Cfr. J. G. HERDER, *Ideen*, II, 9, I, p. 336.

8. *Probable inicio de la historia humana*. A partir de aquí MA 8: 110. La hipótesis controvertida implicada en este pensamiento es que, en última instancia, la sociabilidad descansa en la pertenencia a una única familia.

raleza con todo tipo de alimentos”, un lugar, por tanto, en el que cabría satisfacer toda necesidad natural sin conflicto de ningún género.

Todo este preámbulo se explica porque, en lo sucesivo, Kant se propone “tomar en consideración simplemente el desarrollo moral” de las acciones humanas⁹, lo cual, a su juicio, implica presuponer aquellas habilidades. Así pues, desde el primer momento Kant traza una neta distinción entre la génesis de habilidades como el andar o una cierta capacidad discursiva, y la génesis de la conciencia moral.

Sin embargo, la irrupción definitiva de la conciencia moral habrá de ir precedida todavía de nuevos pasos. En esta línea, Kant habla en primer término del abandono del instinto natural como guía de comportamiento. Dicho abandono, a su juicio, sería consecuencia del despertar de la razón, entendida como facultad de establecer comparaciones. La explicación que Kant ofrece de este paso implica una interpretación naturalista del pecado original, a la luz de la cual, el acto de tomar el fruto prohibido se explica simplemente como haber comido un fruto no adecuado a nuestra naturaleza, contraviniendo de este modo el instinto natural.

Con otras palabras: lo que el texto bíblico relata como pecado, transgresión del mandato de Dios, Kant lo interpreta como contradicción del instinto¹⁰. En todo caso, según Kant, esta primera

9. MA, 8: 111.

10. Kant puede aventurar esta interpretación porque más adelante se refiere al “instinto natural” como “la voz de Dios en el hombre”. Esto puede sonar extraño, pues tendemos a identificar la voz de Dios con el espíritu más que con el instinto. Tengo para mí, sin embargo, que, desde cierta perspectiva, el instinto y el espíritu no se distinguen mucho para Kant, al menos mientras ambos se identifiquen con la voz de Dios, pues entonces tanto uno como otro representan instancias heterónomas de comportamiento. Este modo de leer las cosas podría ser retrotraído a la interpretación que Duns Escoto ofrece de un bien conocido pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles, donde el Estagirita cifra la diferencia entre potencias naturales y racionales señalando que las primeras se dirigen *ad unum*, mientras que las segundas están abiertas *ad opposita*. En ese lugar, Aristóteles explica también que mientras que la actualización de una potencia natural requiere únicamente ponerla en las circunstancias convenientes, la actualización de una potencia racional reclama ejercitar la elección. Ahora bien, tal y como ha señalado

elección habría sido posible gracias a la capacidad comparativa de la razón. A dicha capacidad comparativa de la razón aparece vinculada la ampliación “del conocimiento (...) más allá de los límites del instinto”, de la que, a su vez, habría resultado una correlativa ampliación del ámbito del deseo, más allá de los simples deseos naturales. En efecto: según Kant, “una propiedad característica de la razón es que puede fingir deseos con ayuda de la imaginación, no sólo sin contar con un impulso natural encaminado a ello, sino incluso en contra de tal impulso”¹¹. Estos son los deseos que Kant designa como “concupiscencia”, fuente de “todo un enjambre de inclinaciones superfluas” que se encontrarían en la base de la cultura.

Así pues, el abandono de la naturaleza y el primer paso hacia el estado cultural se habría debido, simplemente, al desarrollo de la capacidad comparativa de la razón, que le habría presentado al ser humano una “ocasión para abandonar los deseos naturales”. En línea con su lectura naturalista del primer pecado, Kant justifica ese despertar de la capacidad comparativa de la razón en el ejemplo de un animal —¿una serpiente tal vez?— a cuya naturaleza la degustación de aquel fruto era “tan apropiada como, por el contrario, resultaba perjudicial al hombre”.

Ahora bien, precisamente en el momento en que abandonó la guía del instinto, dice Kant, el ser humano “descubrió dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y

Fernando Inciarte, en su interpretación del pasaje aristotélico, Duns Escoto incluye el intelecto entre las facultades naturales, argumentando que el intelecto —a diferencia de la razón— también está orientado *ad unum*. En consecuencia, Escoto hace consistir la libertad solamente en la apertura *ad opposita* característica de la razón. Por otra parte, Escoto interpreta la diferencia entre potencias naturales y racionales en términos de “activación desde fuera” o “desde dentro”. Ahora bien, esto nos recuerda derechamente la distinción kantiana entre heteronomía y autonomía. En cualquier caso, el resultado obvio de esta concepción es que el ser humano no puede ser llamado libre a menos que tenga ante sí la opción de escoger entre lo natural y lo no natural; y, en última instancia, a menos que su primera elección fuera contraria a la voz de Dios, puesto que es en la apertura *ad opposita* en lo que se hace consistir la libertad.

11. MA, 8: 111.

no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales”¹². En esas palabras podemos vislumbrar ya la noción de cultura como “modo o estilo de vida” originado y desarrollado en libertad, marcado por la pluralidad en su mismo concepto. Sin embargo, según Kant este descubrimiento original es ambivalente: “A la satisfacción momentánea que pudo provocarle el advertir ese privilegio, debieron seguir de inmediato el miedo y la angustia: cómo debía proceder con su recién descubierta capacidad quien todavía no conocía nada respecto a sus cualidades ocultas y sus efectos remotos”¹³.

Kant resume la primera experiencia humana de la libertad con una imagen poderosa: el hombre “se encontró... al borde de un abismo”. Ciertamente, al lado del aspecto sugestivo de su nueva experiencia de la libertad, el hombre empezó a sentir que su antigua protección había desaparecido. Hasta entonces contaba con una norma segura en la naturaleza. A partir de ese momento, en cambio, un horizonte indefinido de posibilidades se abría ante sus ojos, sin ninguna guía a su disposición: una vez abandonado el instinto natural, el ser humano tenía que aprender a vivir en libertad, y descubrir una ley diferente para su nuevo modo de vida. Kant está pensando desde luego en la ley moral. Pero todavía estamos lejos de alcanzarla, pues apenas hemos comenzado a caminar por la senda de la cultura.

El segundo paso cultural hacia la moralidad lleva a considerar las transformaciones que el despertar de la razón habría operado sobre el instinto sexual. Según Kant la razón no habría tardado mucho en hacer notar su influencia en esta esfera de la vida. Como ha observado Christine Korsgaard, el modo en que Kant interpreta dicha influencia puede considerarse una anticipación de Freud. Efectivamente, su lectura del célebre pasaje de la hoja de higuera, apunta a la sublimación del instinto sexual como un modo de explicar el amor romántico. Así, dice, “la abstención fue el ardid empleado para pasar de los estímulos meramente sentidos a los ideales, pa-

12. MA, 8: 112.

13. MA, 8: 112.

sándose así paulatinamente del mero deseo animal al amor y, con éste, del sentimiento de lo meramente agradable al gusto por la belleza, apreciada sólo en los hombres al principio, pero también en la Naturaleza más tarde”¹⁴.

No sólo la dimensión estética sino también otras notas características de la civilización, tales como la decencia, reciben de Kant una explicación semejante: serían cualidades que, surgidas de la sublimación de alguna forma de amor propio, prepararían el advenimiento de la moral: “la decencia, una inclinación a infundir en los otros un respeto hacia nosotros gracias al decoro (u ocultación de lo que podría incitar al menosprecio), en tanto que verdadero fundamento de toda auténtica sociabilidad, proporcionó además la primera señal para la formación del hombre como criatura moral”¹⁵. En la *Crítica de la Razón Pura* Kant se había referido ya a la decencia, o más precisamente al honor, como una suerte de moral provisional, que, apartando al hombre de sus inclinaciones más rudas, habría cumplido la función histórica de civilizarlo; tal moral provisional, sin embargo, debía ceder pronto la primacía a la moral propiamente dicha, pues de lo contrario su intrínseca doblez podría corromper el corazón¹⁶.

Es también al hablar de la decencia, cuando Kant emplea la palabra “cultura” por vez primera de modo expreso. De ella, en efecto, dice que es “un comienzo nimio, pero que hace época al conferir una orientación completamente nueva a la manera de pensar, siendo más importante que toda la interminable serie de logros culturales dados posteriormente”¹⁷.

En tales palabras no debemos pasar por alto la referencia a “un nuevo modo de pensar” (*Denkungsart*). De lo que hemos visto hasta el momento cabe ya inferir sus notas más características. Por de pronto, es un modo de pensar que pone en juego la capacidad racional de postergar o suspender la satisfacción de deseos naturales,

14. MA, 8: 112. Cfr. KU, 5: 210; § 5.

15. MA, 8: 113.

16. KrV, A 748/B776.

17. MA, 8: 113.

lo cual, a su vez, presupone la capacidad de ampliar y redefinir esos mismos deseos y sus fines. Pero, además, según acabamos de ver, en el mismo proceso de la razón Kant ha introducido una nueva consideración, a saber: “una inclinación a infundir en los otros un respeto hacia nosotros gracias al decoro”.

Así pues, este “nuevo modo de pensar” implica necesariamente una referencia a los demás, particularmente, a la opinión que los demás puedan formarse de nosotros. Según parece, semejante dependencia de la opinión de los demás se encuentra, para Kant, en la base de la cultura¹⁸, y, en esa medida se justifica su opinión de que el avance implícito en la decencia es “más importante que toda la interminable serie de logros culturales dados posteriormente”.

Muchos de esos posteriores desarrollos culturales tienen que ver con el tercer paso de la razón hacia la moralidad, a saber, “la reflexiva expectación del futuro”. En este caso ya no estamos tratando con una razón mezclada de instinto natural, sino más bien con una razón capaz de avanzar fines alejados en el tiempo. Kant habla, en este contexto, de cómo “el hombre, que había de alimentarse a sí mismo, junto a su mujer y sus futuros hijos, comprobó la fatiga siempre en aumento de su trabajo”; habla también de la mujer que “presumió las cargas a las que la Naturaleza había sometido a su sexo y aquellas que por añadidura le imponía el varón”; menciona, por último, cómo ambos “anticiparon con temor, como telón de fondo para una vida tan fatigosa, algo que sin duda también afecta inevitablemente a todos los animales, pero no les preocupa en absoluto: la muerte”¹⁹.

La imagen que, siguiendo el *Génesis*, Kant dibuja ante nuestros ojos es más una de dolor que una de felicidad y contento. No es la primera vez que Kant separa razón y felicidad. Nos basta con recordar la primera sección de la *Fundamentación*, donde para sostener su tesis de que el fin de una naturaleza racional no es la felicidad, sino la moralidad, Kant llama la atención sobre lo extendido del odio a la razón entre aquellos que se dedican particularmente a

18. Cfr. KU, 5: 297; § 41.

19. MA, 8: 113.

cultivarla: “porque —dice— tras el cálculo de todo el provecho que sacan, no digo de la invención de todas las artes del lujo ordinario, sino incluso de las ciencias (que al cabo les parecen ser también un lujo del entendimiento), encuentran sin embargo que en realidad se han echado encima más trabajos que felicidad hayan ganado, y terminan así por envidiar más bien que despreciar al tipo más ordinario de hombre, que está más cerca de la dirección del mero instinto natural y no concede a su razón mucho influjo sobre su conducta”²⁰.

Ahora bien, lo que el texto anterior muestra no es sólo el contraste entre razón y felicidad. En la medida en que Kant define la felicidad como un ideal de la imaginación²¹, mediante el que el hombre se representa la satisfacción de sus inclinaciones particulares, dicho ideal parece destinado a enfrentarse a la razón, que tanto en la cultura como en la moral, va en pos de una universalidad cada vez mayor. Y lo estaría, sin duda, si el ser humano no pudiera, mediante su razón, modificar de alguna manera el ideal de la imaginación.

Pero esa modificación es, en todo caso, posterior. Lo que inicialmente experimenta el ser humano es la contradicción entre la universalidad de la razón y la particularidad del deseo de felicidad: contradicción que en ninguna parte resulta más patente que ante la perspectiva de la muerte. Pues la vocación universal de la razón nos exige perseguir la cultura y la moral, hasta cierto punto pasando por alto el pensamiento de la muerte individual. Tal pensamiento, sin embargo, no deja de tener su efecto en la existencia de cada ser humano. Para cada individuo, por tanto, la cultura se presenta así como la vida vivida en una más o menos consciente expectación de la muerte, como un estímulo a que salga de sí mismo, a que ponga entre paréntesis aquel pensamiento, para comprometerse, en cambio con el avance de los fines universales de la

20. GG, 4: 396.

21. GG, 4: 418-9.

razón²². Frente a Herder, que subrayando el papel humanizador de las tradiciones culturales, no quiere renunciar al ideal de la felicidad individual²³, Kant acentúa, sin pretenderlo, lo que podríamos llamar el elemento ascético de la cultura. Y no sin cierta paradoja, según se sigue de la argumentación desarrollada en la *Fundamentación*, es esta visión ascética, que privilegia el avance de los fines universales de la razón sobre la felicidad individual, la que, llegado el caso, debería mantener en vida a quien, desengañado de una idea simple de felicidad, se viera tentado por el suicidio²⁴.

Recapitulemos: en la medida en que el hombre es un ser racional, está destinado a abandonar la vida sólo natural y empezar una vida de libertad; más aún: por ser racional es capaz de rehusar la inmediatez del instinto y desarrollar una naturaleza mucho más refinada, reforzando socialmente su propio sentimiento de respeto; finalmente, ser racional conlleva asimismo la expectación consciente de la muerte. Estos son, a juicio de Kant, los efectos de la razón sobre nuestra naturaleza, y estas son las raíces de la cultura. Asumiendo que la existencia propiamente humana comienza con el uso de la razón, entonces ésta no puede ser sino una existencia cultural. El ser humano la vive, sin embargo, como una escisión entre su yo moral, que se identifica con los fines de la razón, y su yo empírico, que se ilusiona con el ideal de la imaginación, esto es, con la felicidad. El espacio intermedio es el que, según Kant, queda cubierto por la cultura, en cuyo seno se desarrolla la experiencia de la belleza.

En efecto: como sabemos, en la *Crítica del Juicio*, Kant sostiene que la belleza y el arte cumplen el papel de enlazar simbólicamente naturaleza y libertad. Así escribe: “El gusto hace posible, por decirlo así, el tránsito del encanto sensible al interés moral habitual, sin un salto demasiado violento”²⁵. Esta idea, a la que

22. Por contraste, es sólo cuando Kant introduce la idea de moralidad cuando será capaz de introducir, igualmente, una idea más o menos clara de vida ultraterrena.

23. Cfr. J. G. HERDER, *Ideen*, II, 9, I, p. 342.

24. GG, 4: 422.

25. KU, 5: 354, § 59.

Schiller sacaría tanto partido²⁶, permite enlazar la filosofía kantiana de la cultura con su estética, pues de no ser por el cultivo del gusto, la transición entre la naturaleza animal y la humanidad, cuya realidad se corresponde cabalmente con la cultura, podría muy bien ser experimentada como una herida incurable, una herida vinculada a la razón misma, o al hecho de la libertad.

Ciertamente, ni la belleza ni el arte tienen la virtualidad de sanar por completo esa herida, pues el símbolo no nos habla de una superación real de aquella escisión. En consecuencia, y por decirlo con Kierkegaard, el ser humano no puede detenerse en el estadio estético. Según Kant, ha de dar un paso ulterior hacia la humanidad, que para él se encuentra más allá de la cultura estrictamente considerada. Kant está obviamente pensando en la irrupción propiamente dicha de la conciencia moral, de la cual tenemos una experiencia singular en el juicio sobre lo sublime en la naturaleza. En efecto: aunque para realizar un juicio de este tipo se requiera ya un cierto grado de cultura²⁷, y por tanto la cultura figure como su condición de posibilidad, tal cosa —dice Kant en la *tercera Crítica*— no significa que el juicio sobre lo sublime sea “producido originariamente por la naturaleza e introducido algo así como *convencionalmente* en la sociedad, sino que tiene su base en la naturaleza humana y en aquella justamente que, además del entendimiento sano, se puede al mismo tiempo exigir y reclamar de cada cual, a saber, la disposición para el sentimiento de ideas (prácticas), es decir, la moral”²⁸.

Cómo comparece la moral no deja de ser, en todo caso, un misterio. Todo lo que Kant dice en este contexto es que la conciencia moral viene precedida por una creciente conciencia, por parte del hombre, de su propia condición de “fin de la naturaleza”,

26. Cfr. F. SCHILLER, “Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen”, *Dritter Brief. Sämtliche werke*, 5 Bd, Carl Hanser Verlag, München, 1989 (8 Aug.).

27. “En realidad, sin desarrollo de ideas morales, lo que nosotros, preparados por la cultura, llamamos sublime, aparecerá al hombre rudo sólo como atemorizante”. KU, § 29.

28. KU, § 29.

y, en última instancia, de su superioridad con respecto a los demás animales, pues, según observa, en esta visión que tiene el hombre de sí mismo como señor de la naturaleza ya va implícita, aunque oscuramente, la idea de que cualquier ser humano debe ser considerado copartícipe en los dones de la naturaleza²⁹. Es en esta percepción de la igualdad, así como del respeto de ella derivado, donde Kant localiza la puerta de entrada de la ley moral, y la definitiva “emancipación, por parte del hombre, del seno de la naturaleza”.

Descubierta la ley moral —para lo cual la cultura no ha sido sino una preparación—, el hombre ya puede abandonar la guía de la naturaleza, y confiarse plenamente a la de su razón, que le ordena instaurar el Reino de los Fines en esta tierra, como condición necesaria para la realización del Sumo Bien. Como sabemos, en esta noción va incluida la esperanza en una felicidad proporcionada a la vocación moral que el hombre se esfuerza en realizar, cumpliendo lo que Yirmiyahu Yovel ha designado “imperativo histórico”³⁰. En este sentido, habría que esperar al advenimiento de este Reino para que el hombre recupere, transformada, la felicidad que parece haberle robado la cultura, pues, en sintonía con lo que veíamos antes, Kant considera que el abandono del paraíso habría beneficiado a la especie pero no necesariamente al individuo, el cual, a partir de entonces se vio afligido por una multitud de males físicos y morales³¹. Si, no obstante, Kant juzga beneficiosa para la

29. Una reflexión, por lo demás, en la que Kant reconoce algo así como una “remota preparación para las limitaciones que en el futuro debía imponer la razón a la voluntad en la consideración de sus semejantes, lo cual —dice— es mucho más necesario para el establecimiento de la sociedad que el afecto y el amor”. El amor, que Kant ha explicado en continuidad con la sublimación del instinto sexual, aparece en un lugar inferior que el sentido de justicia asociado a la percepción de los demás seres racionales como sus iguales, y todos ellos igualmente fines de la naturaleza.

30. Cfr. Y. YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, New Jersey, 1980, p. 138.

31. Es así que, asumiendo que la historia de la especie cae de alguna manera bajo la categoría de “naturaleza”, mientras que la historia del individuo cae bajo la categoría de “libertad”, escribe: “la historia de la naturaleza... comienza por el bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad comienza por el mal, pues es la obra del hombre...”.

especie la transición a la cultura es sólo porque, a diferencia de Herder, considera que es la especie, y no el individuo singular, la protagonista de la Historia, y el objeto de los cuidados de la Providencia³².

Con todo, en el estadio cultural, el individuo no puede dejar de experimentar en sí mismo la escisión entre su destino moral y su felicidad. La pregunta de Rousseau, “cómo debe progresar la cultura para que la humanidad, en cuanto especie moral, no entre en contradicción con la humanidad en cuanto especie natural” es la que Kant trata de afrontar también en sus propios escritos sobre *Pedagogía* y *Filosofía de la Historia*. Así, reconociendo los males que se siguen del conflicto entre naturaleza y moral, Kant apunta hacia un estado ideal en el que la moral ya no colisione con la naturaleza, un estado en el que el artificio cultural se habría perfeccionado de tal manera que “el arte —dice— se tornaría nuevamente Naturaleza”³³.

Así pues, a lo que Kant aspira, en última instancia, es a que cumplida su tarea, el artificio cultural, promotor de civilización, deje finalmente paso a la moralidad propiamente dicha, pero en este lugar expresa tal aspiración en términos de “retorno a la naturaleza”. Ciertamente, no se trata de un retorno real. La primera naturaleza se ha perdido para siempre. Como observa Rath, esa pérdida es el precio que hemos tenido que pagar por nuestra humanidad³⁴. Sin embargo, en la estela de Rousseau, y anticipándose a los románticos, Kant no puede dejar de apreciar la inmediatez de la

32. Cfr. J. G. HERDER, *Ideen*, II, 9, I, 342.

33. MA, 8: 116. Esta naturaleza, sin embargo, ya no sería sin más la primitiva naturaleza, ni tampoco una naturaleza resultante de haber asimilado las convenciones sociales. La diferencia entre una y otra es sugerida por Kant en un pasaje de la *Crítica del Juicio*, donde compara “la explosión de la sinceridad primitivamente natural a la humanidad” con la “disimulación tornada en segunda naturaleza”. La primera es “la naturaleza sana e inocente que no se esperaba encontrar y el que la deja ver no pensaba tampoco descubrir”; es la naturaleza ingenua que no sabe nada, todavía del artificio social, y que según Kant inspira fácilmente cierta ternura y nostalgia. Cfr. KU, 5: 355; § 54.

34. “Für seine Humanität muss der Mensch demnach den Preis seiner Natürlichkeit bezahlen”. N. RATH, *Zweite Natur*, p. 58.

primera naturaleza. Y ya que no cabe recuperarla en su estado original, aspira a recuperarla transformada, tal vez al final de la historia. En este sentido señala como ideal un estado en que los principios morales hayan sido incorporados *como si fueran naturaleza*³⁵. Y aunque se trate de un ideal irrealizable, no deja de tener cierto correlato estético en el inmediato interés que, según Kant, la belleza de la naturaleza despierta en las almas moralmente cultivadas³⁶.

En efecto: en la tercera *Crítica* Kant da a entender repetidas veces que el cultivo moral del espíritu hace renacer, en clave estética, el aprecio e interés por la naturaleza. En este sentido son elocuentes las palabras con las que cierra la *Crítica del Juicio estético*: “la verdadera propedéutica para fundar el gusto —dice— es el desarrollo de ideas morales y la cultura del sentimiento moral, puesto que sólo cuando la sensibilidad es puesta de acuerdo con éste, puede el verdadero gusto adoptar una determinada e incambiable forma”³⁷.

En estas palabras Kant se hace eco del ideal clásico de una sensibilidad en armonía con el sentimiento moral. Pero lo hace en su propio momento histórico y en sus propios términos, pues no habría necesidad de invocar la estética como complemento de la moral si la época moderna no hubiera sido testigo de la escisión de ambas esferas, que se encontraban hasta cierto punto unidas en la ética clásica, por ejemplo en el pensamiento de Aristóteles cuando señalaba al hombre virtuoso también como criterio para distinguir entre los verdaderos y los falsos placeres. Al proponer una ética formal, Kant, que no olvida el ideal clásico, sabe que tiene todavía

35. “Con la educación actual no alcanza el hombre por completo el fin de su existencia; porque, ¡qué diferentemente viven los hombres! Sólo puede haber uniformidad entre ellos, cuando obren por los mismos principios y estos principios lleguen a serles otra naturaleza”. *Pedagogía*, p. 33; *Pädagogik*, 9: 445, 4-7. Cfr. *Pedagogía*, p. 86: “La mayor parte de los vicios nacen de la violencia que el estado civilizado ejerce sobre la naturaleza, y, sin embargo, nuestro destino como hombres ha de ser salir del estado de naturaleza en que estamos. El arte perfecto vuelve a la naturaleza”. *Pädagogik*, 9: 492, 34.

36. Cfr. KU, 5: 301, § 42.

37. KU, 5: 356, § 60.

una tarea pendiente. Por eso, al tiempo que otorga un estatuto autónomo a la estética, no deja de señalar su conexión con la ética. Ahora bien, mientras le oímos hablar de un gusto formado a la sombra de ideas morales, no hay que olvidar que, para Kant, tales ideas se resumen en el ideal del Reino de los Fines, esto es, en la realización de una forma de vida republicana, tanto en el plano jurídico como en el ético. En la práctica, pues, se trataría de un gusto integrado en dicho ideal, destinado adoptar, como el ideal mismo, al que refuerza, “una determinada e incambiable forma”.

Cabría preguntar cómo tiene lugar ese proceso: cómo operan las ideas morales universales sobre el gusto. Kant sugiere un camino cuando habla, en distintos lugares, de la comunicabilidad del juicio de gusto. Sea como fuere, el origen mismo de las ideas morales ya no puede explicarse sencillamente en clave genética, como resultado de la dialéctica interna de la naturaleza. Aquí detectamos un salto: la cultura dispone al desarrollo de las ideas morales, y el desarrollo de las ideas morales, a su vez, no deja de tener su efecto en el cultivo del gusto. Sin embargo, las ideas morales como tales no pueden explicarse simplemente como producto de la cultura.

Una vez que ha hecho su aparición la conciencia moral, en la historia del género humano entra en juego un nuevo principio. La razón moral, en efecto, tiene a su cargo no sólo el preservar y extender una forma jurídica republicana, sino trabajar por la realización de una comunidad ética del tipo descrito en la *Religión*, donde Kant nos habla de una comunidad basada en leyes no coactivas o de virtud³⁸.

Según Kant, tenemos derecho a suponer que la naturaleza seguirá realizando su labor, forzando a que, siquiera por motivos pragmáticos, el hombre trabaje en pro de un orden jurídico cosmopolita. Pero la moral requiere que el hombre promueva este fin activamente, como condición previa de una comunidad ética universal, y para ello el hombre ha de cultivar su propia naturaleza, capacitándose para avanzar en lo que está de su parte, el fin de la humanidad. Por eso Kant habla de un deber de adquirir cultura.

38. *Rel*, 6: 98.

2. UNA APROXIMACIÓN PRÁCTICA A LA CULTURA: EL DEBER DE PERFECCIONAR LA PROPIA NATURALEZA

En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant señala que el ser humano tiene el deber de buscar la propia perfección. Dicho deber se desglosa, por un lado, en el “cultivo sus facultades (o de las disposiciones naturales)”, y, por otro, en el “cultivo de la voluntad (o modo moral de pensar)”³⁹. El primero de estos aspectos se relaciona directamente con lo que Kant entiende por cultura, y, como veremos, guarda sólo una relación indirecta y limitada con el cultivo de las disposiciones morales.

En efecto: según Kant tenemos un deber moral de cultivar nuestra naturaleza de tal modo que estemos en mejores condiciones de promover los fines de la razón⁴⁰. Kant argumenta que se trata de un deber moral, algo requerido por la humanidad, entendida como “capacidad de ponerse fines a uno mismo”⁴¹. De ahí se sigue, según sus propias palabras, “el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta pueda encontrarse en el hombre”⁴².

39. MS, 6:387.

40. MS, 6: 392.

41. Kant había considerado de manera indirecta este deber en la Fundamentación, como uno de los ejemplos con los que contrastaba la validez de la fórmula de la ley de la naturaleza en su análisis del imperativo categórico (GG, 4: 423). En la *Metafísica de las Costumbres*, Kant dice de un modo más explícito: “El cultivo (cultura) de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo. El hombre se debe a sí mismo (como ser racional) no dejar desaprovechadas y —por así decirlo— oxidadas la disposición natural y las facultades, de las que su razón puede hacer uso algún día”. MS, 6:444.

42. MS, 6: 392. Cortina traduce “en cuanto ésta sólo se encuentra en el hombre”. El texto de la edición de Cambridge, sin embargo, dice “so far as this is to be found in a human being himself”. El texto original alemán dice: “Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern,

Lo que aquí se sugiere, por tanto, es una definición de cultura muy en la línea de “potenciación” o “perfeccionamiento” de la naturaleza humana, de modo que uno pueda estar en condiciones de realizar cualquier clase de fin. A primera vista esto podría traernos a la mente la doctrina aristotélica de los hábitos. Hay, sin embargo, una distinción crucial que no debemos pasar por alto.

Al igual que Kant, Aristóteles también considera al ser humano como necesitado de cierto perfeccionamiento, a fin de que pueda vivir una vida ética. Como sabemos, Aristóteles cifra dicho perfeccionamiento en la adquisición de hábitos, tanto éticos como intelectuales. En ello va implícito que la perfección de la naturaleza humana incluye una dimensión ética desde el origen. Pero además, en la medida en que dicha dimensión ética es pensada en términos de virtud, y ésta presupone la naturaleza, se está admitiendo una intrínseca referencia a la naturaleza a lo largo de todo el proceso de educación.

Sin embargo parece que este último aspecto debe ser excluido del planteamiento kantiano porque Kant hace consistir la moral en razón práctica autónoma. En efecto: en la medida en que la autonomía es considerada una nota de la razón práctico-moral, Kant necesita rechazar toda referencia a la naturaleza como posible criterio de moralidad, incluso aunque se presente bajo la apariencia de virtud moral. Lo definitivo para Kant es que la humanidad reclama ir más allá de los fines de la naturaleza —a estos efectos sinónima de inclinación⁴³— para ponerse fines a uno mismo.

Advierte Kant que una vez que el ser humano ha sido liberado de la determinación natural —algo que, según él tiene lugar tan pronto como uno ha concebido la idea de ley moral— ya no puede esperar satisfacción de la sola naturaleza, ni cifrar su felicidad en la satisfacción de sus inclinaciones. Tan pronto ha abandonado la naturaleza el ser humano ya no tiene más opción que continuar refinando y cultivando su dotación natural, de modo que llegue a “ser

d. i. Eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Their sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst”.

43. GG, 4: 425-6.

un hombre adaptado al fin de la propia existencia desde una perspectiva pragmática”⁴⁴. Entre tanto —conviene notarlo— la cultura ha adquirido ya el estatuto de una mediación relativamente autónoma, si bien instrumental, entre naturaleza y moral: no es pura naturaleza, pero tampoco es moral.

Desde un punto de vista práctico, pues, la cultura comparece como una perfección que todo ser humano, en la medida en que es un agente moral, debe adquirir, a fin de estar en condiciones de perseguir cualquier fin que se proponga autónomamente; aparece así como una instancia que posibilita una pluralidad de modos de vida, desplegados al servicio de un destino moral.

A partir de aquí, los detalles del cultivo de nuestra naturaleza dependerán de la determinación que adoptemos acerca de la clase de vida que queremos vivir⁴⁵. Con todo, hay alguna clase de cultura general que todos deberíamos adquirir por el solo hecho de ser miembros de la especie humana. Este es el tema que Kant trata en su *Pedagogía*.

44. MS, 6: 444.

45. La adquisición de cultura implica el cultivo de las facultades espirituales, de las facultades del alma y de las facultades corporales (MS, 6: 445). Decidir “cuál de estas perfecciones físicas (naturales) es deber del hombre hacia sí mismo proponerse como fin preferentemente y en qué proporción al compararlas entre sí, es algo que queda en manos de su propia reflexión racional, considerando el placer que le proporciona un determinado tipo de vida y valorando a la vez las facultades que necesita para ello... porque... es deber del hombre hacia sí mismo ser un miembro provechoso del mundo”(MS, 6: 445-6). Cortina dice “perfecciones físicas”; el texto de la Cambridge Edition dice “natural perfection”. El texto alemán dice: “Welche von diesen physischen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion in Vergleichung gegen einander sie sich zum Zweck zu machen es Pflicht des Menschen gegen sich selbst sei, bleibt ihrer eigenen vernünftigen Überlegung in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte überlassen, um darunter zu wählen (z. B., ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrsamkeit sein sollte)”.

a) *La necesidad de la educación*

Tal y como observa al principio de esta obra, “el hombre es la única criatura que ha de ser educada”⁴⁶, pues “un animal —dice— lo es ya todo por su instinto; una razón extraña le ha provisto de todo. Pero el hombre necesita una razón propia; no tiene ningún instinto, y ha de construirse él mismo el plan de su conducta. Pero como no está en disposición de hacérselo inmediatamente, sino que viene inculto al mundo, se lo tienen que construir los demás”⁴⁷.

Ahora bien, el fin de la educación es múltiple. Para Kant, ésta debe conseguir, en primer lugar, que el ser humano se sujete a disciplina, esto es, que disminuya la influencia que la naturaleza animal ejerce sobre él. Pero, además, la educación debe proporcionar a los hombres cultura⁴⁸.

Por cultura hay que entender aquí no sólo la habilidad de adaptarse a varios fines, sino también prudencia o discreción (*Klugheit*). Con esto él se refiere a la inteligencia pragmática necesaria en la vida social, al “tener mundo”, de modo que un hombre o una mujer —dice— “sean capaces de conducirse en sociedad, que resulten agradables, y que ganen en influencia”. Es interesante advertir que Kant relaciona esta clase de conocimiento con el proceso de refinamiento, civilización o civilidad. Esto último, observa, “exige buenas maneras, cortesía, y una clase de prudencia, mediante las cuales pueda servirse de todos los hombres para sus fines”⁴⁹.

Como sabemos Kant dedicará toda una obra —la *Antropología desde un punto de vista pragmático*— a esta clase de “conocimiento del mundo”, que, tal y como leemos en la *Fundamentación*,

46. *Pedagogía*, p. 29. *Pädagogik*, 9: 441, 1.

47. *Pedagogía*, p. 29-30. *Pädagogik*, 9: 441, 22-23.

48. Aunque en este contexto entiende por cultura simplemente “instrucción y enseñanza”, poco después distinguirá tres sentidos de cultura: habilidad, prudencia o discreción y, finalmente moral. Con el primero —cultura de habilidad— se refiere a la adquisición de una “facultad que es capaz de adaptarse a varios fines”. *Pedagogía*, p. 38. *Pädagogik*, 9: 449, 33-34. Cfr. *Pädagogik*, 9: 486), idea que hemos glosado más arriba.

49. *Pedagogía*, p. 38. *Pädagogik*, 9: 450, 5-7.

representa uno de los posibles sentidos de prudencia o discreción. Ahí, en efecto, Kant distingue dos sentidos de prudencia: aquel de “conocimiento del mundo” y aquel de “prudencia privada”. Mientras que la prudencia como “conocimiento del mundo” aparece definida como “la habilidad de un ser humano para influir en otros al objeto de usarlos para sus propósitos”, la prudencia privada es descrita como “el conocimiento consistente en unir todos estos propósitos para el propio provecho duradero”⁵⁰.

Con todo, para Kant, el proceso de educación no concluye simplemente una vez que hemos aprendido cómo influir en otros de modo que logremos mejor nuestros fines. A su juicio, la educación moral o moralización —que se ha de distinguir de la civilidad, discreción o prudencia⁵¹— debe también formar parte del proceso educativo, constituyendo incluso su último fin: “no es suficiente — escribe— conque un hombre sea hábil para cualquier clase de fin, sino que su disposición debe ser educada de tal manera que no elija más que buenos fines —es decir: fines que serían aprobados necesariamente por cualquiera, y que podrían ser, asimismo, los fines de cualquiera”⁵².

Antes de seguir adelante quisiera llamar la atención sobre la relevancia de la distinción entre disciplina y cultura. A pesar de que algunas veces incluye la disciplina dentro de la cultura, llegando a hablar de una “cultura de la disciplina”, lo habitual es que Kant distinga entre ambos conceptos, atribuyendo a la disciplina una connotación más negativa —ordenar las inclinaciones, corregir las faltas etc—, y a la cultura propiamente dicha una más positiva: adquisición de habilidades y conocimiento⁵³.

50. GG, 4: 416. Más adelante, también en nota, observa: “una historia se compone pragmáticamente cuando hace prudente, esto es, instruye al mundo sobre cómo puede procurar su provecho mejor o, al menos igual de bien que en el pasado” (GG, 4: 417).

51. No obstante, esto no le impide considerar, en ocasiones, el mismo proceso de civilización como una forma de moral provisional. Vid. KrV, A748/B776.

52. *Pedagogía*, pp. 38-39; *Pädagogik*, 9:450, 12-14.

53. Cfr. KrV, A 709/B737.

Así entendida, la relevancia de la distinción se advierte si consideramos que en la “Doctrina del Método” habla de la propia *Crítica de la Razón Pura* como una “disciplina de la razón” a la que se encomienda la tarea de prevenir cualquier uso trascendente de conceptos⁵⁴. Como tal, la crítica debe preceder a la *Metafísica*, que Kant interpreta consiguientemente como una “cultura de la razón”⁵⁵. Tal lenguaje, como veremos, tiene sentido dentro de su filosofía de la historia, en la que ocupa un lugar central la misma historia de la razón⁵⁶.

Ciñéndonos ahora al sentido más ordinario de educación, la función de la disciplina puede describirse, según Kant, como un “liberar a la voluntad del despotismo de los apetitos”, los cuales, “atándonos a ciertas cosas de la naturaleza, nos hacen incapaces de elegir por nosotros mismos”⁵⁷.

Estas palabras, sin embargo, aunque adecuadas en sí mismas para describir el efecto de la disciplina sobre la naturaleza humana individual —a saber, crear espacio para los fines de la razón y, de este modo, preparar el fundamento de la moralidad— pertenecen de hecho a la *Crítica del Juicio*, y con ellas Kant trata de describir un efecto lateral del proceso de civilización de la especie humana como tal. Según Kant, la misión de la disciplina en este proceso sería preparar el tránsito del estado de naturaleza al estado civil,

54. “La mayor —y tal vez la única— utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el llamado mérito de evitar errores”. KrV, A795/B823.

55. “Es también la metafísica lo que corona toda la cultura de la razón humana... El hecho de que, como mera especulación sirva para evitar errores, más que para extender el conocimiento, no disminuye su valor, sino que, al contrario, le da dignidad y prestigio en virtud de la censura que ejerce, la cual asegura el orden universal, la armonía e incluso el bienestar de la comunidad científica, ya que la metafísica impide que los valerosos y fértiles desarrollos surgidos de esa comunidad se alejen del fin principal, de la felicidad universal”. KrV, A851/B879.

56. Cfr. KrV, A751/B779-A752/B789: donde Kant compara la *Crítica de la Razón Pura* con la constitución civil mediante la cual se sale del estado de naturaleza. Cfr. también el último capítulo de la Doctrina del Método: “Historia de la Razón Pura”.

57. KU, 5: 432, § 83

que vendría señalado por el establecimiento de una constitución civil.

b) *El proceso civilizatorio*

En líneas generales, la versión kantiana del proceso civilizatorio refleja muy claramente su deuda con Rousseau —así como su anticipación de Marx. Por ejemplo, en la base del florecimiento de la cultura encontraríamos la desigualdad social. El cuadro que esboza ante nuestros ojos es elocuente: mientras que una mayoría de la sociedad se dedica a abastecer a los demás de todo lo necesario para la vida, una minoría privilegiada se encarga de desarrollar las artes y las ciencias, esto es, los elementos menos necesarios de la cultura; aunque a primera vista todos se puedan beneficiar de esta división de trabajo, con el tiempo la desigualdad aumenta. Esto tiene un efecto ambivalente: por un lado sirve para el desarrollo de las disposiciones naturales; pero por otro fomenta innumerables vicios, alimentando numerosos conflictos⁵⁸.

A juicio de Kant, sin embargo, el mismo conflicto podría interpretarse como una nueva finta de la astuta naturaleza, que por esta vía fuerza a los seres humanos al establecimiento de una constitución civil con la que poner fin al abuso de libertades enfrentadas⁵⁹.

58. “Los males crecen, empero, al progresar la cultura (y a la altura a que alcanzan se llama lujo, cuando la tendencia a lo superfluo empieza ya a hacer daño a lo indispensable), en ambos lados con igual fuerza: en uno, por la opresión extraña; en el otro, por la interior insaciabilidad; pero esta espléndida miseria está enlazada con el desarrollo de las disposiciones naturales en la especie humana y el fin de la naturaleza misma, aunque no es nuestro propio fin, sin embargo, es alcanzado en ello”. KU, 5: 432; § 83

59. “La condición formal bajo la cual tan sólo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres unos con otros, que permite oponer en un todo, llamado sociedad civil, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo, pues sólo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales”. KU, 5: 432; § 83. Cfr. Ak, 15, Reflexión 1396, p. 608: “El hombre alcanza realmente su pleno destino natural, esto es, el desarrollo de sus talentos, a través de la

Más aún, según Kant, con el fin de garantizar la eficacia de esta constitución civil deberíamos estar dispuestos también a trabajar por un todo cosmopolita, que permita prevenir los abusos de unos estados sobre otros. A falta de ese “sistema de todos los Estados”, la Naturaleza —aquí otro nombre para la Providencia— se sirve incluso de la guerra para impulsar un desarrollo todavía mayor “de los talentos que sirven a la cultura”.

Ahora bien, el aspecto que le interesa destacar en toda esta visión del progreso humano es que la civilización, con todos sus vicios y ambigüedades morales, no constituye sino un paso más en la disciplina de las inclinaciones, y, por tanto, un paso más que anuncia el advenimiento de una cultura moral. En efecto: para Kant, todas las inclinaciones artificiales asociadas a la civilización llevan a atemperar la crudeza y vehemencia de otras inclinaciones naturales, “que pertenecen más a nuestra animalidad en nosotros, y se oponen, más que ningunas otras, a la formación que requiere nuestra más alta determinación”⁶⁰. Disciplinándolas, la civilización crea espacio para el desarrollo de la humanidad. El proceso civilizatorio, en el que ocupan un lugar destacado las ciencias y las artes, por tanto, *disciplina* al hombre, aunque no lo *moralice* definitivamente. En este sentido escribe:

“Las bellas artes y las ciencias, que hacen al hombre, si no mejor moralmente, sin embargo, más civilizado por medio de un placer que se deja comunicar universalmente y por medio de las maneras y el refinamiento de la sociedad, ganan mucho terreno sobre la tiranía de la tendencia sensible, y preparan así al hombre para una dominación en donde sólo la razón debe tener poder; entre tanto, los males con que en parte la naturaleza, en parte el intratable egoísmo de los hombres, nos abruman, excitan al mismo tiempo las fuerzas del alma, las aumentan y las templan para que

coerción civil. Es de esperar que también alcanzará su pleno destino moral gracias a la constricción moral. Ya que los gérmenes del bien moral ahogan, cuando se desarrollan, los gérmenes físicos del mal. Merced a la presión civil se desarrollan todos los gérmenes sin excepción. Éste es el destino de la humanidad, mas no al nivel del individuo, sino de la totalidad”. (traducción de R. R. Aramayo).

60. KU, 5: 433-4; § 83.

no sucumbamos a esos males, haciéndonos sentir así una aptitud para fines más elevados, que está escondida en nosotros”⁶¹.

Reconocemos en esas palabras el efecto civilizador de las artes, del que hablábamos anteriormente⁶². En general, las bellas artes cumplen para Kant una función civilizadora o humanizadora en la medida en que, promoviendo la comunicación y la sociabilidad, preparan al hombre para la moral⁶³.

61. KU, 5: 433-4; § 83. Cfr. *Idea para una historia universal*: “Gracias a arte y la ciencia somos extraordinariamente cultos. Estamos civilizados hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho”. 8: 26, 20-23.

62. ... y que hoy no podemos menos de considerar discutible. En ese y otros textos, en efecto, Kant parece reducir el arte a una cuestión de apolíneo buen gusto, e incorporarlo en términos de sociabilidad al proceso de civilización, sin apenas considerar la posibilidad de una manifestación artística en que una individualidad irreductible a las condiciones de la vida social, podría tratar de expresarse. Aunque en sus reflexiones no faltan sugerencias en este sentido, tienen un carácter marginal, e incluso tratando del arte, prefiere más bien subrayar su última vocación republicana, como por ejemplo, cuando apunta que si algo debe sacrificarse, en la pugna entre el genio y el gusto, el sacrificio debe venir más bien del lado del genio. La última vocación republicana del arte, para Kant, resulta patente en su caracterización del arte bello como “un tipo de representación que, aún sin finalidad, estimula el cultivo de las fuerzas espirituales para la comunicación social” (KU, 5: 306, § 44). Ciertamente, en tales palabras, aún dejando claro que el arte tiene su lógica propia, Kant no deja de subrayar su papel civilizador, cifrando este último precisamente en su capacidad para estimular la comunicabilidad social. En efecto: la universal comunicabilidad del gusto, unida al sentimiento universal de simpatía, abren para Kant un horizonte de sociabilidad específicamente humano, que distingue al hombre del animal, pero además introduce un sentido de “humanidad” diverso del estrictamente moral que apuntábamos más arriba, como capacidad de ponerse fines a uno mismo (Cfr. KU, 5:355, § 60). En diversos lugares, al lado de este sentido de “humanidad”, que cabe designar como “moral”, a veces equiparado a “personalidad”, Kant maneja un sentido propiamente cultural de humanidad (Vid también, Rel, 6: 27-28), que, por la función civilizadora que le atribuye, cabe subordinar al primero.

63. En este contexto es notable que Kant asocie la percepción de la propia vocación moral más al juicio sobre lo sublime (KU, 5:262, § 28) que al juicio sobre lo bello en la naturaleza. Notable, digo, porque es precisamente hablando de lo sublime cuando Kant admite la posibilidad de que el individuo se sustraiga a la sociedad basándose en ideas morales (KU, 5: 275-6). Sin embargo, ni siquiera el juicio sobre lo sublime puede tener lugar al margen de la cultura y la civilización. En este sentido, Kant nos recuerda que “sin desarrollo de ideas morales, lo que nosotros, preparados por la cultura, llamamos sublime, aparecerá al hombre rudo

Pero Kant habla también del refinamiento propiciado por las ciencias, y, en este sentido, es relevante el juicio histórico que le merece su propia *Crítica de la razón pura*. Según él, de un modo análogo a como el conflicto social habría favorecido la introducción de una constitución civil, que dirimiera los conflictos inevitables en estado de naturaleza, las controversias entre dogmáticos y escépticos habrían sugerido el recurso a la Crítica. Con ella se habría puesto fin al estado de naturaleza en el que se hallaban las ciencias hasta entonces⁶⁴, inaugurando el estado civil, que caracteriza a una auténtica “república de las letras”.

Así pues, las artes y ciencias, ellas mismas frutos parciales de los vicios de la civilización, habrían propiciado no obstante, la disciplina del género humano. Y, lo que vale para el género humano en su conjunto valdría también para cada individuo en el proceso de educación. La educación, sin embargo, no termina ahí —en la disciplina de las inclinaciones—. En el texto de la *Pedagogía*, que citábamos más arriba, Kant diferenciaba las metas de la educación en términos de “habilidad, discreción y moralidad”.

sólo como atemorizante” (KU, 5: 265, § 29). Es decir: el juicio sobre lo sublime presupone ideas morales, pero también cultura. De modo que, el efecto civilizador de la cultura se muestra aquí no tanto en que el juicio estético promueva la sociabilidad, sino más bien en el hecho de que hace posible el mismo juicio sobre lo sublime, por el que nuestra vocación moral se hace manifiesta a nuestra conciencia. De variadas maneras, por tanto, Kant sugiere que el refinamiento asociado a la belleza y el arte ayuda a la disciplina de las inclinaciones, haciendo posible el desarrollo de la conciencia moral. Cfr. Ak, 15, *Reflexión* 1524: “1) Nuestra cultura sólo se ve animada todavía por el lujo (sin seguir plan alguno) y no por el fin de lo universalmente mejor (confome a un plan). Por eso se incrementan las necesidades, las cuitas, el trabajo, la desigualdad y las penas. 2) Nuestra civilización (fruto de la coacción y no de la reflexión) aún se halla muy alejada de las condiciones ideales para el ciudadano, de la libertad e igualdad sometidas a leyes justas. Estamos pulidos y refinados, mas no cívicamente sensibilizados (civilizados). El hombre no estaba determinado a ello como las ovejas que forman un rebaño, sino como las abejas que integran una colmena. Pero la Naturaleza ha trazado el plan de que debemos inventarlos nosotros mismos. Hasta ahora la organización política ha dependido más de la casualidad y de la voluntad de los poderosos que de la razón y de la libertad (Inglaterra). 3) Poseemos costumbres sin virtud, sociabilidad en lugar de honradez y vanidad en vez de pundonor”.

64. Cfr. KrV, A751/B779-A752/B789.

c) *Cultura y razón práctica*

Seguramente no ha pasado inadvertido que dicha diferenciación reproduce la aproximación kantiana a la razón práctica en la *Fundamentación*, cuando distingue entre imperativos hipotéticos y categóricos. En esa obra, ciertamente, Kant distingue entre las reglas de habilidad (o imperativos técnicos), los consejos de la prudencia (o imperativos pragmáticos) y las leyes de la moralidad⁶⁵.

Ahora bien: este paralelismo entre las metas de la educación y las tres formas de razón práctica⁶⁶, sugiere claramente una definición de educación en clave de “formalización racional de la naturaleza humana”, de modo que se convierta en una herramienta útil a la humanidad. Comprensiblemente, en el planteamiento kantiano, el proceso de educación apunta claramente a la cultura moral como su término final; sin embargo, la distinción entre razón pragmática y moral, y, en última instancia, la ruptura entre imperativos hipotéticos y categóricos, deja espacio para pensar los tres sentidos de cultura separadamente.

Esto es de hecho lo que Kant mismo sugiere en el pasaje de la *Crítica del Juicio* al que me refería más arriba. En él Kant hacía surgir la disciplina a partir de la “cultura de la habilidad” y el proceso de civilización, en un dinamismo aparentemente gobernado por la astucia de la naturaleza y en modo alguno por la moralidad. De acuerdo con ello, el proceso de civilización aparecía casi como un movimiento natural conducente al refinamiento de nuestra propia naturaleza. Ciertamente, semejante visión, propia de la *Crítica del Juicio*, y, en general, de los escritos de filosofía de la historia,

65. Mientras que estas últimas constituyen imperativos categóricos, tanto las reglas de habilidad como los consejos de la prudencia son imperativos de carácter hipotético. Así, los consejos de la prudencia se formulan de acuerdo con un fin necesario y natural —la felicidad—, mientras que las reglas de la habilidad se proponen de acuerdo con cualesquiera fines posibles y racionales que un agente pueda eventualmente tener (GG, 4:415).

66. No se olvide, sin embargo, que en la introducción a la *Crítica del Juicio* observa Kant que las reglas técnicas y de habilidad caen más bien del lado de una razón teórica. Cfr. KU, 5: 172-3.

es resultado de la operación del juicio reflexionante, y, en última instancia, fruto del interés moral de la razón. Realmente podría ocurrir que el mecanismo de la naturaleza no favoreciera siquiera la cultura pragmática. Pero, lo que en todo caso parece claro es que entre cultura pragmática y moralidad no hay relación intrínseca alguna. ¿Es esto realmente así?

A fin de contestar a esta cuestión querría llamar la atención sobre la conexión existente entre la noción de disciplina y el concepto kantiano de “libertad negativa”.

En un pasaje bien conocido de la *Fundamentación*, Kant caracteriza la libertad negativa como la propiedad de la voluntad por la cual un ser racional puede ser “eficiente con independencia de causas ajenas que la determinen”⁶⁷. A su juicio, en la medida en que la noción de causa implica la noción de ley universal, el concepto negativo de libertad requiere la noción de una ley universal que, en este caso, no puede ser otra que el imperativo categórico. En la *Fundamentación* Kant considera que, a partir de ahí, y mediante la adición de alguna otra consideración, podríamos obtener sintéticamente también una noción positiva de libertad, idéntica a la de moralidad. Como es sabido, se trata de una tesis controvertida. Lo que me importa señalar aquí, no obstante, es que, desde un punto de vista conceptual, nuestra falta de determinación natural —esto es, la libertad negativa— requiere *a priori* la introducción de una ley moral como ley de la libertad.

Ahora bien, como hemos dicho repetidamente, el efecto de la disciplina sobre nuestra naturaleza no es otro que disminuir la tiranía de las inclinaciones, abriendo un espacio para el seguimiento de otro tipo de ley, la ley moral. Esto, ciertamente, no significa que, desde un punto de vista práctico, la disciplina traiga consigo la moralidad *necesariamente*, pues la realización de la ley moral y, por tanto, la realización práctica de la libertad positiva o moralidad depende en última instancia de nosotros. Con otras palabras: incluso si la disciplina abre para nosotros el ámbito de la libertad negativa, e incluso si la libertad negativa implica *a priori* una refe-

67. GG, 4: 446.

rencia a la ley moral, hay todavía un salto entre la disciplina como tal y la obligación moral propiamente dicha.

Desde esta perspectiva, la distancia entre disciplina y cultura moral es ella misma la mejor explicación del sentido de la libertad moral: la moralidad puede tal vez ser preparada por la naturaleza, pero es, en última instancia, un asunto de auto-determinación. Esta es la razón de que Kant distinga dos deberes para con uno mismo, y hable no sólo de un deber de adquirir cultura, sino también de un deber complementario de cultivar la propia voluntad (un “modo moral de pensar”): un deber que es el cultivo de la moralidad en nosotros: “La máxima perfección moral del hombre consiste en cumplir con su deber y precisamente por deber (en que la ley no sea sólo la regla sino también el móvil de las acciones)”⁶⁸.

De acuerdo con ello, tanto la educación como la cultura en general pueden verse como la formalización racional de la naturaleza humana, teniendo presente que dicha formalización sigue tres vías diversas: la técnica, la pragmática y la moral. La educación, en particular, se presenta como un camino gradual por el que el ser humano se introduce en la vía de la razón, apuntando en última instancia a la adquisición de una “cultura moral”. Ahora bien, en la medida en que esta cultura moral no puede alcanzarse al margen del desarrollo de la propia razón, una educación adecuada deberá poner énfasis particular en la activación de la razón del niño⁶⁹ — una meta que, por requerir juicio y discernimiento⁷⁰, dice Kant, sólo puede alcanzarse si la educación se encarga a otros seres hu-

68. MS, 6: 392.

69. “El niño debe aprender a obrar por máximas, cuya justicia comprenda él mismo. Fácilmente se ve que es difícil conseguir esto con los niños pequeños, y que la educación moral exige la mayor ilustración de parte de los padres y de los maestros”. *Pedagogía*, p. 72. *Pädagogik*, 9: 480, 11-12.

70. “El arte de la educación se origina mecánicamente en las ocasiones variables donde aprendemos si algo es útil o perjudicial al hombre. Todo arte de la educación que proceda sólo mecánicamente, ha de contener faltas y errores, por carecer de plan en que fundarse. El arte de la educación o pedagogía, necesita ser razonado, si ha de desarrollar la naturaleza humana para que pueda alcanzar su destino”. *Pedagogía*, p. 35; *Pädagogik*, 9: 447, 15 ss.

manos⁷¹. Precisamente a causa de esto, entiende que el arte de la educación “puede perfeccionarse únicamente a través de muchas generaciones”⁷².

En esa medida, la historia, para Kant, puede ser también comprendida como la Naturaleza (según Kant un nombre secular para Dios) trabajando en la activación de la razón humana: primero, mediante el desarrollo de la capacidad de comparar, forzándole a abandonar la guía del instinto; luego introduciendo la idea de decencia, y el pensamiento del futuro, despertando en el hombre la conciencia de que su destino ya no puede ser la felicidad entendida como mera satisfacción de las inclinaciones naturales; hasta que finalmente llegue a verse a sí mismo como dueño de la naturaleza, y a considerar como semejantes suyos únicamente a los demás seres racionales. Con ellos, precisamente, descubre su llamada a realizar el ideal de la sociabilidad, a pesar y a través de la resistencia que ofrece su propia naturaleza. En la historia que Kant bosqueja, tal *resistencia*, entendida como antagonismo de nuestras disposiciones naturales, desempeña un papel fundamental, pues de ella depende en última instancia todo desarrollo cultural.

3. LA INSOCIABLE SOCIABILIDAD HUMANA

Para terminar estas reflexiones quisiera traer a nuestra consideración este principio que, al lado de la facultad racional de comparar, Kant no dudó poner en la base de la cultura. Aunque lo he-

71. “Únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es sino lo que la educación le hace ser. Se ha de observar que el hombre no es educado más que por hombres, que igualmente están educados”, *Pedagogía*, pp. 31-32. *Pädagogik*, 9: 443, 3.

72. “La educación es un arte, cuya práctica ha de ser perfeccionada por muchas generaciones. Cada generación, provista de los conocimientos de las anteriores, puede realizar constantemente una educación que desenvuelva de un modo proporcional y conforme a un fin, todas las disposiciones naturales del hombre, y conducir así toda la especie humana a su destino”, *Pedagogía*, p. 34; *Pädagogik*, 9:446, 1.

mos visto en funcionamiento en el pasaje de la *Crítica del Juicio* al que hacía referencia anteriormente, es sobre todo en un texto de sus *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* donde Kant se detiene a explicitar su sentido:

“Entiendo aquí por antagonismo —dice— *la insociable sociabilidad de los hombres*, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio. El hombre tiene una tendencia a socializarse, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a individualizarse (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho (*alles nach seinem Sinne*) y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, *esta resistencia* es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido patológicamente en un ámbito moral (...)”⁷³.

De acuerdo con este pasaje, el sentido exacto del principio del antagonismo de las disposiciones naturales no es otro que la “insociable sociabilidad” que, según Kant cabe encontrar en cada ser humano, es decir, la coexistencia de un impulso sociable que po-

73. *Ideas para una historia universal*, 8: 20, 21.

dríamos identificar con la vocación universal-republicana de la razón con un impulso individualizante-liberal, por el que cada hombre trata de sustraerse a cualquier ley universal. Un antagonismo que, para Kant, se halla en la base del mal moral, pero también en la base de la cultura. ¿Por qué?

Según hemos leído, Kant sugiere que las diversas manifestaciones culturales resultan de la afirmación de la propia singularidad frente a nuestros iguales. Así, la cultura surgiría por la ambición, la vanidad, y el deseo de ganarse una posición entre los demás. Aunque estas raíces no pueden considerarse moralmente neutras, entiende Kant que el proceso cultural que ellas inician ejerce, con todo, un efecto civilizador que prepara el camino para la moralidad propiamente dicha. Desde este punto de vista, las distintas manifestaciones culturales no serían sino las huellas que la humanidad, siempre en camino hacia la realización de su vocación moral, va dejando a su paso por la historia.

Frente a este cuadro cabe preguntarse si la interpretación de la cultura como moralmente viciada desde el origen es estrictamente necesaria, o si tal vez a Kant le pesa en exceso la herencia de Rousseau. Cabe preguntarse también si es necesario pensar lo individual de manera negativa, exclusivamente en términos de sustracción a la ley universal. Como sabemos, en este punto concreto, el romanticismo se presentó como una parcial rectificación de Kant: para los autores románticos, la expresión de la originalidad individual, y no ya su mera sujeción a la norma universal en plano de igualdad con los demás seres racionales, constituyó un valor moralmente positivo. Y hoy ya no podemos pensar de otro modo. La ética kantiana, apuntando a un ideal republicano de convivencia, se presenta como un contrapeso notable al individualismo de la igualdad que Simmel ha llamado “individualismo cuantitativo”. Pero el romanticismo ha traído a nuestra consideración un individualismo de la diferencia, que el mismo Simmel llama cualitativo, para distinguirlo del anterior. Examinar hasta qué punto la

LA DOBLE APROXIMACIÓN DE KANT A LA CULTURA

ética kantiana tiene resortes para dar razón de este individualismo es una tarea pendiente.

Ana Marta González
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona
agonzalez@unav.es