

La filosofía kantiana como filosofía de la cultura

Kant's philosophy as a philosophy of culture

ANA MARTA GONZÁLEZ

Universidad de Navarra

RESUMEN. Además del concepto explícito de cultura como perfeccionamiento de la naturaleza, que podemos reconocer en muchos lugares del corpus kantiano, la entera empresa crítica puede considerarse cultura en un sentido más profundo: cultura como proyección de una subjetividad que busca en la naturaleza los indicios del destino racional y moral del hombre. Según esto, la filosofía kantiana puede verse como una filosofía de la cultura, posible, en última instancia, por la reflexividad de la razón, que advierte sus propios intereses, y configura el mundo conforme a ellos.

Palabras clave: cultura; civilización; educación; moral; naturaleza; sociabilidad; juicio.

ABSTRACT. Along with the explicit conception of culture as “perfection of human nature”, that we can easily recognize in Kant’s work, this article argues for the consideration of the entire critical enterprise as culture in a different sense: culture as projection of a subjectivity that seeks in nature the signs of human being’s rational and moral destiny. Accordingly, Kant’s philosophy can be regarded as philosophy of culture, something ultimately possible because of reason’s reflexivity, which realizes its own interests, and shapes the world in conformity with them.

Key words: culture; civilization; education; morality; nature; sociability; judgment.

1. Introducción

A pesar del influjo que la obra de un neokantiano como Rickert (1924) ha tenido en el florecimiento de la filosofía de la cultura —no siempre exento de controversia (Cassirer, 2004)— y en su recepción por la teoría crítica (Martin, 2012), el concepto de cultura en Kant apenas ha sido estudiado (Castillo, 1990; González, 2011). Una probable causa es que el término “cultura” a lo largo del corpus kantiano parecería revestir únicamente un interés anecdótico. Sin embargo, una lectura atenta de los pasajes donde comparece este término,

sugiere la conveniencia de matizar esta valoración, pues, si bien es cierto que en general suele presentarse en obras tradicionalmente consideradas “menores” —los escritos de *Filosofía de la Historia*, la *Pedagogía*, la *Antropología*, etc—, el propio Kant no desdeña hacer un uso operativo del término en el contexto de las obras “mayores” —en particular, la primera y la tercera Críticas— abriendo así las puertas a una interpretación de su entero proyecto filosófico desde la perspectiva de la filosofía de la cultura (Rickert, 1924). Un ejemplo particularmente claro lo encontramos ya en la *Crítica de la Razón Pura*, donde se sirve de la distinción entre disciplina y cultura para describir el propósito de la “Disciplina del Método”¹:

“La fuerza con que se reprime y finalmente, se elimina la constante inclinación a apartarse de ciertas reglas se llama *disciplina*. Es distinta de la *cultura*, la cual tiende únicamente a desarrollar una aptitud sin suprimir otra ya existente. La disciplina representará, pues, una contribución *negativa* a la formación de un talento que

¹ Las obras de Kant se citarán enunciando primero las siglas de la obra original, con mención del volumen y la página de la *Kant's gesammelte Schriften*, Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ss., y seguidas de la página en la traducción castellana, entre corchetes. Se han empleado las siguientes traducciones:

KrV: *Crítica de la Razón Pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1998.

Idee: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de R. R. Aramayo. Traducción de C. Roldán Panadero y R. R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1994 (2ª ed).

MA: “Probable inicio de la historia humana”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pp. 57-77.

EF: “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pp. 79-100,

KU: *Crítica del Juicio*, ed. de J. J. García Norro y R. Rovira, tr. de M. García Morente, Tecnos, Madrid, 2007.

Anth: *Antropología en sentido pragmático*, versión española de J. Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Rel: *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción, prólogo y notas de F. Martínez Marzosa, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

MS: *Metafísica de las costumbres*, Estudio preliminar de A. Cortina Orts, Traducción y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1999 (3ª ed.)

Päd: *Pedagogía*, ed. de M. Fernández Enguita, tr. de L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Akal, Madrid, 2003.

GMS: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tr. de M. García Morente, Ediciones Encuentro, 2003.

UG: “En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”, en *Teoría y práctica*, estudio preliminar de R. R. Aramayo. Traducción de F. Pérez López y R. R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986.

tiende por sí mismo a manifestarse, mientras que la cultura y la doctrina ofrecerán una contribución *positiva* a este mismo respecto” (KrV, A710/B738; [p.573]).

En conformidad con estas palabras, el propio Kant evaluará su *Crítica de la razón pura* como una “disciplina de la razón”, encargada de poner límites a la cultura de la razón, que él denomina metafísica (KrV. BXXX; A851/B879, [p. 27, p.658]). De este modo cabe establecer una analogía luminosa con el uso que de ambos conceptos hace en la *Pedagogía*: del mismo modo que la disciplina rescata al niño de un estado de naturaleza marcado por la anarquía de las tendencias, y lo encamina hacia un estadio moral (Päd, 9:441 [pp.29-30]), marcado por el imperio de la razón, así también, la *Crítica* constituye para Kant un paso crucial en la historia de la razón, por cuanto representa el abandono del estado de naturaleza en el ámbito de la ciencia, para entrar, por fin, en un estado civil (Castillo, 1990, p.41), en el que a cada posición teórica le es dado lo que en justicia le corresponde, pues, “sin esa crítica la razón se halla como en estado de naturaleza, sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones de otra forma que mediante la guerra...” (KrV A752/B780 [p.598]). Ahora bien, “el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia, y es preciso abandonarlo para someterse al *imperio de la ley*, único que limita nuestra libertad de forma que pueda coexistir con la de todos los demás y, por ello mismo, con el bien común” (KrV A752/B780 [p.598]).

Ya es interesante que en una obra como la KrV, dedicada a examinar el alcance de la razón en su uso teórico, se acuda a una imagen tan manifiestamente moral, vinculada, por otra parte, a una filosofía ilustrada de la historia (Philonenko, 1986). Pero si además tenemos presente el papel de la ciencia en el progreso de la humanidad, el fragmento citado constituye un ejemplo elocuente de la relevancia civilizatoria que Kant asigna a la reflexión filosófica, e, indirectamente, a las condiciones jurídicas que simbolizan dicho progreso. La civilización, en efecto, comprende conjuntamente la tarea negativa de la crítica, que disciplina a la razón, y la metafísica, que la cultiva positivamente, haciendo posible el desarrollo de la ciencia (Castillo, 1990, pp. 32-25).

Así pues, a los ojos de Kant la *Crítica* aparece, por un lado, situada en el curso de la historia de la razón, pero, por otro influenciando el futuro desarrollo de la ciencia. Kant, por tanto, adopta una actitud reflexiva sobre su propia obra, que es característica del método trascendental, el cual en último término comporta una invitación a pensar el quehacer de la razón desde el punto de vista de los *intereses mismos* de la razón. Conviene resaltar este punto, sin el cual no se comprende cabalmente la naturaleza de la filosofía kantiana: la razón tiene *intereses*, y esos intereses son decisivos para comprender la arquitectónica misma del saber. Con enfoques muy distintos, Susan Neiman (1994), Axel Hut-

ter (2003) o Monique Castillo (1990, p. 45) –quien se centra sobre todo en las virtualidades que la teleología de la razón presenta para preservar la autonomía de su desarrollo frente a la dependencia de la historia fáctica—, han incidido en esta idea, que, según lo entiendo, se muestra decisiva para profundizar en el concepto kantiano de cultura, más allá de sus pronunciamientos explícitos al respecto. La tesis que quisiera exponer aquí, en todo caso, apunta precisamente en esta dirección: además del concepto explícito de cultura, que podemos reconocer articulando las múltiples apariciones de este término a lo largo del corpus kantiano (González, 2004a), la entera empresa crítica puede considerarse cultura en un sentido más profundo, a saber, cultura como proyección de una subjetividad que busca en la naturaleza los indicios del destino racional y moral del hombre. Según esto, la filosofía kantiana puede verse como una filosofía de la cultura, posible, en última instancia, por la reflexividad de la razón, que advierte sus propios intereses (González, 2009), y, advirtiéndolos, es capaz de configurar el mundo conforme a ellos.

Así pues, aunque en un primer momento el tratamiento kantiano de la cultura se mueve dentro de parámetros clásicos –cultura como “perfeccionamiento de la naturaleza”— interpretados en el contexto de una filosofía ilustrada de la historia, detrás de estos pronunciamientos cabe reconocer al Kant crítico, esto es, al Kant para quien el ejercicio mismo del pensar abre espacio a una concepción más reflexiva de la cultura, en la que ésta comparece como proyección de los intereses de la razón y, en último término, de la subjetividad humana. A esto último es a lo que llamo *concepto implícito* de cultura, el cual, a mi modo de ver, constituye un eslabón necesario para hacerse cargo, desde un punto de vista epistemológico, de las connotaciones expresivistas, que adscribimos actualmente a la noción de cultura, que cabe retrotraer —como ha señalado Taylor (1996)— al giro expresivista introducido por los románticos. Frente a los románticos —muchos de ellos contemporáneos de Kant, y en polémica con él—, Kant permaneció en este aspecto siempre un ilustrado. Exceptuando sus reflexiones a propósito del talento expresivo del genio, no encontramos en él afirmaciones contundentes que nos permitan adscribirle un concepto expresivista de cultura – En la línea que Cassirer atribuye a Herder, Goethe y, principalmente, a W.von Humboldt (Cassirer, 1993). Pero esto no debe impedirnos reconocer en Kant un concepto crítico de cultura, que sirve de transición natural hacia aquél (Taylor, 1996, pp. 376-411).

2. El concepto explícito de cultura: notas fundamentales

El significado más obvio de cultura que encontramos en Kant es el de “perfección de la naturaleza humana”, una especie de mediación entre la “cruda na-

turaleza” y la moralidad. Hablando en general, esta concepción de la cultura puede entenderse asimismo en términos de “civilización”, y aplicarse tanto al individuo como a la especie. En todo caso, el término, tal y como Kant lo usa, se hace cargo, fundamentalmente, de distensión temporal del ser humano, el cual, ya sea como individuo o como especie, ha de salir del estado de naturaleza, para llegar a un estado moral. El estadio intermedio, el estadio cultural, es un estadio sometido tan pronto a las leyes de la naturaleza como al impulso ético del hombre, y, por eso mismo, un estadio moralmente ambivalente. Para ilustrar esta ambivalencia moral de la cultura podemos servirnos de un texto entresacado de la KrV, en el que resuenan los ecos de Rousseau:

“Hay cierta falta de nitidez en la naturaleza humana —escribe Kant—, falta que, en definitiva, *como todo cuanto procede de la naturaleza*, ha de orientarse a fines buenos. Se trata de una tendencia a disimular las verdaderas intenciones y a mostrar ficticiamente otras que consideramos buenas y honrosas. Con toda seguridad, esa inclinación humana, tanto a disimular como a adoptar una apariencia ventajosa, no sólo ha *civilizado* al hombre, sino que, *hasta cierto punto* lo ha ido *moralizando*. En efecto, al no poder ver nadie *a través* de la máscara de la respetabilidad, honorabilidad y honestidad, cada uno encontraba en los ejemplos, presuntamente sinceros, que veía en derredor suyo, una *escuela de perfección para sí mismo*. Pero dicha inclinación a presentarse como mejor de lo que se es y a manifestar intenciones que no se tienen, sólo *provisionalmente*, por así decirlo, sirve para sacar al hombre de la grosería y para hacerle adoptar, por de pronto, al menos *las maneras* de lo bueno, pues, más tarde, cuando ya los *verdaderos principios* han sido desarrollados y han pasado a formar parte del *modo de pensar*, esa ficción ha de ser progresivamente combatida con dureza. De lo contrario, pervierte el corazón e impide que las buenas intenciones crezcan entre la hierba de las bellas apariencias” (KrV A748/B777 [596]).

En este fragmento se asume una *visión histórica* del hombre —que discurre del estado de naturaleza a un estado moral, mediando un proceso civilizatorio, si bien el agente de dicha historia, o de dicho proceso, permanece indeterminado: tan pronto puede ser la naturaleza como el hombre mismo. Por otra parte, el pasaje destaca también la *ambivalencia de ese mismo proceso* civilizatorio: que si bien puede servir provisionalmente al avance del ideal moral, con el tiempo llega a convertirse en un obstáculo para él —precisamente bajo la forma de hipocresía. Según se desprende de un texto de la *Religión*, esta “falta de nitidez de la naturaleza humana” se relaciona con la presencia en ella de tres disposiciones básicas: la disposición a la animalidad, a la humanidad y la personalidad (Rel. 6:26-7 [pp. 44-45]). Finalmente, y relacionado con lo anterior, el fragmento muestra la *importancia crucial de la sociabilidad* en el mismo proceso civilizatorio.

La neta distinción entre cultura y moral que rezuma este pasaje —la ambivalencia de la cultura— no es óbice para que Kant conciba el proceso educativo precisamente en esos términos: como una transición de la naturaleza a la moralidad pasando por la cultura. Así, aunque la educación en sentido estricto ha cumplido su fin cuando pone a los jóvenes en posición de dirigir autónomamente sus vidas, esto comporta que cada uno asuma personalmente la responsabilidad por su propia cultura. De ahí que en la *Metafísica de las costumbres* Kant presente la cultura como un *deber*, que el adulto, ya formado, ha de proponerse por sí mismo. Sin embargo, dado que la realización de los propios deberes en el mundo requiere juicio, y, según Kant, corresponde a las ciencias históricas el proporcionarnos dirección en esa tarea, la formación supone también ese “conocimiento del mundo” del que nos habla la *Antropología*.

En un primer momento se trata de un conocimiento pragmático —necesario para orientar con acierto nuestras acciones, de forma que sirvan a nuestro bienestar—. Esta cualidad pragmática del conocimiento explica que tanto en la *Antropología* como en los textos de Filosofía de la historia, Kant hable de la Naturaleza o Providencia como *educadora de la humanidad en su conjunto*, que contribuye al progreso en la medida en que fuerza pragmáticamente a los hombres a que, incluso a regañadientes, esto es, en ausencia de una clara voluntad moral, adopten las *instituciones políticas* que sean precisas para hacer imposible la guerra: en primer término una constitución civil, y secundariamente un orden cosmopolita. En efecto: Kant no cuestiona que perseguir estos objetivos constituya un deber moral. Así lo propone en la *Metafísica de las Costumbres*. Sin embargo, sin hacerse demasiadas ilusiones respecto a la eficacia de tal empeño, considera que ese fin viene mejor servido —queda mejor garantizado— por la dinámica misma de la naturaleza, que se sirve para ello de la insociable sociabilidad de los hombres, y, por tanto, de las semillas de conflicto que se encuentran presentes en la misma naturaleza humana. Por eso la Naturaleza no civiliza sin dolor.

En todo caso, la lectura de la *Pedagogía*, la *Metafísica de las Costumbres*, la *Antropología* y los escritos de filosofía de la historia, recogen una doble aproximación de Kant a la cuestión de la cultura, en ambos casos marcadamente ilustrada: por un lado, la aproximación genética —deudora de las “historias conjeturales” de los escoceses—, según la cual la cultura es ante todo obra de la Naturaleza —de la combinación de procesos naturales y razón pragmática—, por otra, la aproximación práctico-moral, protagonizada por el hombre en cuanto persona. Para introducir el concepto crítico de cultura, es aconsejable adentrarnos brevemente en estas dos aproximaciones.

3. *Aproximación genética a la cultura*

Hablar de una aproximación genética a la cultura, protagonizada por la Naturaleza, es tanto como hablar del proceso civilizatorio acentuando el influjo causal de dos factores combinados: el acontecer natural y la racionalidad pragmática, que persigue por todos los medios la propia ventaja, sin olvidar el referente social que constituye el acicate para ese progreso. En efecto: según explica en *Probable inicio de la historia humana*, escrito en polémica con Herder, la razón nos hace capaces de comparar entre distintos objetos, pero la comparación relevante para el surgimiento de la cultura, como ya apuntara Rousseau, es la comparación con los semejantes, en la que va entrañada la posibilidad de vicios como la envidia, ingratitud, alegría en las desgracias ajenas etc, que Kant caracteriza como “vicios de la cultura” (Rel.6:27 [p.44]). Tales vicios dice Kant, no son queridos por la Naturaleza, cuya única intención es usar la competitividad —que de suyo no excluye el amor— como acicate de cultura. Con un tono más positivo, encontramos el mismo pensamiento en *Probable inicio de la historia humana*, donde alude también a la inclinación de procurarse un valor ante los otros como la base de la decencia, de la que dice —nada menos— que como “verdadero fundamento de toda auténtica sociabilidad, proporcionó además la primera señal para la formación del hombre como criatura moral. 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”. (MA, 8: 113 [p. 63]). En todo caso, la aproximación kantiana asume que el progreso cultural se basa en la “insociable sociabilidad de los hombres”:

“El medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el *antagonismo* de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden *legal* de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo *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” (Idee, 8:20-21[pp.8-9]).

Mientras reconoce el impulso social en el hombre, Kant es también consciente de la resistencia a la socialización, es decir, la fuerza de la diferencia, de la individualidad. Ahora bien: según Kant, cada tendencia responde a una raíz diversa. Mientras que la tendencia a la socialización de algún modo prefigura la vocación moral de la humanidad, la tendencia al aislamiento responde al deseo humano de *felicidad* (Idee, 8:20-21[pp.8-9]). Sin duda, llama la atención

el reparto de papeles: la tendencia socializante, prefigura lo moral; la tendencia individualizante cae del lado felicitaro y egoísta (González, 2004b). En todo caso, el factor desencadenante de la cultura es el antagonismo de las inclinaciones:

“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”. (Idee, 20-21 [p. 9]).

Según Kant, la “manera de pensar” desarrollada a través del proceso social de civilización, representa un paso crucial en orden a activar la “cruda capacidad natural de discriminación moral”, que está presente en el ser humano. Lo llamativo es que la activación de la capacidad moral a través del desarrollo de la cultura comparece casi como un proceso natural: *como si el mero hecho de la convivencia disparase un mecanismo psicológico consistente en la comparación de unos con otros, como un modo de asegurar el propio valor*. Con estas consideraciones parece reforzarse el sesgo naturalista y dialéctico de esta aproximación kantiana a la cultura. Por lo demás, de ella se desprende con claridad que al comienzo de todo el proceso no encontramos simplemente a un ser racional, sino sobre todo a un ser *inseguro y temeroso*, necesitado de muchas cosas, y, especialmente, de reconocimiento ajeno. Desde esta perspectiva, la cultura aparece como un modo “natural” de compensar nuestra inseguridad existencial, pues este particular modo de adquirir valor a nuestros propios ojos, a través del valor que adquirimos a los ojos de los demás, es en última instancia un aspecto de la *astucia* de la naturaleza, la agente principal de este proceso, que de este modo nos prepara para nuestro destino moral.

Kant, en efecto, sugiere que el sentido del propio valor que tiene el hombre lo debería al hecho de que la naturaleza, como una madrastra, lo ha dejado en situación de ganarse su propia posición con esfuerzo (Idee, 20 [pp.7-8]). De esta manera indirecta, la Naturaleza suscita en el hombre de un sentido de la propia dignidad, favoreciendo en él la conciencia de un destino moral no coincidente con la satisfacción inmediata de las inclinaciones: precisamente porque la naturaleza promueve la disciplina de las inclinaciones del ser humano, sin

la cual la voluntad jamás podría determinarse a alguno de los fines para los que le capacita la *cultura positiva*, la cultura de la habilidad:

“La cultura de la habilidad —dice en la *KU*— es, desde luego, la condición subjetiva principal de la *aptitud para la consecución de los fines en general*, pero no basta, sin embargo, a favorecer la voluntad en la determinación y elección de sus fines, cosa, sin embargo, que pertenece esencialmente a una *aptitud para fines en toda su extensión*. La última condición de esa aptitud, condición que podría llamarse la *cultura de la disciplina*, es negativa, y consiste en librar la voluntad del despotismo de los apetitos que, atándonos a ciertas cosas de la naturaleza, nos hacen incapaces de elegir por nosotros mismos, porque transformamos en cadenas los instintos que la naturaleza nos ha dado para avisarnos y para que no descuidemos o dañemos la determinación de la animalidad en nosotros, quedando nosotros, sin embargo, en bastante libertad para retener o abandonar, acortar o alargar esos instintos, según las exigencias de los fines de la razón” (*KU*, 5: 432; [pp. 373-4]).

A través de la disciplina de las inclinaciones, por tanto, la naturaleza ayuda a adquirir lo que Kant llama “libertad negativa”, sin la cual el hombre no podría jamás subordinarse a los fines de la razón y la moralidad. A partir de aquí, la *cultura positiva de la habilidad* —arte y ciencias— ejercería sobre él una acción civilizadora, en la que cobra una importancia especial la comunicación que las artes y las ciencias promueven y hacen posible:

“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” (*KU*, 5: 433; [p.376]).

La cultura de las artes y las ciencias hacen posible la *comunicación*, que prepara el dominio de la razón. Kant tiene ante sus ojos un ejemplo histórico preciso: para hacer posible la Revolución Francesa fue necesaria la comunicación de ideas entre una parte cultivada de la sociedad y una parte más ruda. En este contexto llega a plantear un ideal de comunicación entre las clases como presupuesto de un ideal estético, a su vez significativo de un ideal moral en el que se dan cita cultura y libertad (*KU*, 5: 356; [p.288]).

En esta perspectiva teórica sobre la cultura, el pasado se explica a la luz de un ideal moral reconocido en el presente, que nos representamos como intencionadamente perseguido por la Naturaleza. Ésta aparece como la astuta educadora del género humano, que por medios paradójicos trata de conducir al hombre hacia su meta: la realización de la vocación moral de la humanidad. La

paradoja reside en que, para promover la cultura y el ideal moral, la naturaleza se sirve de la insociable sociabilidad humana. Es conocido el parágrafo 83 de la KU, donde Kant, teniendo a la vista las desigualdades del Antiguo Régimen, da a entender que el progreso de las artes y las ciencias tiene lugar a través de la desigualdad y el conflicto, y, en alguna medida, al precio de la justicia social (KU, 5: 432; [p. 374]). Ahí se pone especialmente de relieve la *ambivalencia moral* del refinamiento derivado de las ciencias y las artes: por un lado, este refinamiento genera más deseos y abunda en las diferencias que fácilmente encienden el conflicto social. Pero, por otra, piensa que esa misma “espléndida miseria”, esa diferencia escandalosa, acicate de conflictos y revoluciones, constituye también “un impulso... para desarrollar hasta el más alto grado los talentos que sirven a la cultura” (KU, 5: 432; [p. 374]).

En efecto: según Kant, el mismo conflicto, incluso la guerra, puede servir al progreso de la cultura y la instauración, a regañadientes, del derecho (KU, 5: 432-3; [pp. 374-5]). Se trata de uno de los puntos más controvertidos: la guerra como factor disciplinante y promotor de cultura. Pero no hemos de olvidar que Kant escribe entonces como filósofo de la historia que trata de dar sentido al más grande de los males humanos. Desde esta perspectiva, la guerra podría verse como un medio del que se sirve la Naturaleza para disciplinar nuestras inclinaciones y excitar el sentido moral del hombre, a fin de que entre en una condición jurídica. Kant está considerando a la Naturaleza como agente último del progreso global en la historia; como escribe en *Teoría y Práctica*, dicho progreso no depende tanto de nosotros “*cuanto de lo que haga la naturaleza humana en nosotros y con nosotros para forzarnos a seguir una vía a la que difícilmente nos doblegaríamos por nosotros mismos*. Pues sólo de esa Naturaleza, o más bien de la Providencia (porque se requiere una sabiduría suprema para cumplir tal fin), podemos esperar un éxito que alcance a su totalidad y, desde ésta, llegue a las partes, mientras que los hombres, en sus proyectos sólo arrancan de las partes, e incluso se quedan en ellas; hasta la totalidad como tal —demasiado grande para los hombres— llegarán ciertamente sus ideas, pero no su *influjo*, sobre todo porque al oponerse unos a otros en sus proyectos, difícilmente se unirían para ello por su propia y libre decisión” (UG, 310; [p.56]).

La Naturaleza nos lleva a nuestro destino por caminos que no andaríamos solos, pues no sólo contrarían lo que manda la razón moral, sino también nuestros mismos deseos de felicidad, siempre limitados. Es la acción de la Naturaleza, más que nuestra propia acción, la que según Kant nos permite esperar un buen fin, que afecte a la totalidad de la humanidad. Como señala Monique Castillo, la historia se presenta como el lugar de la dislocación entre razón teórica y razón práctica (Castillo, 1990, p. 54). En este contexto, el argumento de Kant es claro: el destino del mundo como tal se sustrae a los planes huma-

nos, porque la eficacia de éstos no tienen un alcance tan amplio como el mundo y porque, aunque lo tuvieran, no alcanzarían a conjugar en libertad las distintas aproximaciones parciales.

4. La aproximación moral a la cultura

Sin embargo, que la contribución específica del hombre al progreso moral sea parcial no autoriza a la inactividad: ni en lo que se refiere a la realización del Sumo Bien, ni en lo que se refiere a la adquisición de cultura. Por ello, al lado de esta aproximación genética a la cultura, en la que privilegiamos la acción de la naturaleza sobre nuestras inclinaciones, no cabe olvidar el otro lado de la cuestión, igualmente explícito en los textos de Kant, especialmente en la *Metafísica de las Costumbres*: adquirir cultura es para el hombre un deber, como lo es también promover el sumo bien mediante su acción.

Ciertamente, si el ser humano no fuera un ser racional, no podría ser ni objeto ni sujeto de la cultura. Pero en la medida en que tomamos en cuenta únicamente la dimensión pragmática de su razón, lo tomamos sobre todo como objeto de cultura, casi como si su cultivo fuera la respuesta mecánica o reactiva de su astucia a los obstáculos que le presenta la naturaleza. Sin embargo, el ser humano no es solamente un objeto de la cultura: en cuanto ser moral es sujeto que puede y debe tomar parte activa también en dicho proceso.

Kant mismo se aparta de un planteamiento simplemente naturalista tan pronto como adopta una perspectiva moral, y afirma que todo hombre tiene el *deber* de perfeccionar su propia naturaleza, es decir, que tiene el deber de: “cultivar las propias facultades (entre ellas unas más que otras según la diversidad de los fines) y ser un hombre adaptado al fin de la propia existencia desde una perspectiva pragmática” (MS 6: 444-5; [p. 312]). Cualquiera que sea el fin que una persona se proponga con su vida, debe cultivar su naturaleza de modo que llegue a ser un “un miembro provechoso del mundo” (MS, 6: 446; [p. 313]). Al adoptar esta perspectiva práctico-moral, Kant considera al ser humano no sólo como un objeto, sino como un sujeto, como un agente de cultura que, por serlo, está a cargo no sólo del cultivo de su naturaleza sino también de la dirección de la historia. Así pues: sin olvidar que el proceso civilizatorio puede estudiarse, en clave ilustrada, desde un punto de vista histórico-natural, que trate de descubrir las leyes que lo gobiernan, no podemos olvidar tampoco que la insociable sociabilidad de los hombres no es la última palabra sobre el ser humano, y, por tanto, sobre la historia. Como señala Kant en el texto de la *Religión* al que antes hacíamos referencia, al lado de la predisposición natural a la animalidad y la humanidad, es preciso reconocer en el hombre una específica predisposición a la “persona-

lidad”, cuyo desarrollo podría idealmente ayudarnos a contrarrestar la influencia de un principio meramente pragmático.

Ciertamente, según Kant, esta neutralización del principio pragmático por el principio moral no es sólo un asunto de esfuerzo individual. Más bien, puede tener lugar únicamente en la medida en que el “principio bueno en nosotros” promueve el ingreso en una *comunidad ética*, fundada no sólo en leyes externas sino en el principio de virtud. La referencia kantiana a una “comunidad ética”, de la que habla también en la *Religión* (6: 94-5; [p. 119]), es relevante para el destino de la cultura, porque significa que el proceso de la historia no se abandona únicamente al mecanismo ciego de la naturaleza y la razón pragmática. En efecto: incluso si aceptamos que este mecanismo conduce por sí solo a la constitución de sociedades civiles a lo largo y ancho del mundo, la referencia a la comunidad moral sugiere que la Naturaleza no es el único agente de la historia, también porque la última meta no es sólo jurídica.

En realidad, aunque la historia puede verse desde una perspectiva simplemente teórica y natural, como el producto de fuerzas más o menos ciegas, Kant está deseoso de reconocer en ella la existencia de cualquier *signo* moral. Eso se advierte fácilmente en el texto “Sobre si el género humano está en constante progreso hacia lo mejor”, donde Kant se refiere a un “signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) que demuestre esa tendencia del género humano considerado en su totalidad, esto es, no en cuanto conjunto de individuos (...), sino tal y como se encuentra esparcido sobre la tierra formando pueblos y Estados” (EF 7:84; [p. 87]). Como es sabido, Kant creyó reconocer un signo de esta clase, nuevamente, en

“esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata públicamente en este juego de las grandes revoluciones y muestra abiertamente su *simpatía* — tan universal como desinteresada— por una de las partes en liza, *pese al peligro* que pueda reportarles tal toma de postura, demostrando así (por mor de la universalidad) un *carácter del género humano* en su conjunto, al tiempo que (a causa del desinterés) un *carácter moral de la especie humana*, cuando menos en la disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento” (EF, 7: 85; [87-88]).

La reacción entusiasta y generalizada de sus contemporáneos a la Revolución Francesa, en efecto, sugirió a Kant la acción de una “causa moral insertándose en la historia (en el curso de los eventos)” y definiendo un carácter moral de la humanidad en general (Castillo, 1990, p. 26), y no sólo de éste o aquel pueblo particular, porque —observa Kant— “el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo ideal y en verdad a lo puramente moral, como es el caso del con-

cepto del derecho, no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo” (EF 7: 86; [p.89]).

Según Kant, esa causa moral que se inserta en la historia no es otra cosa que el Derecho. En particular, el derecho de un pueblo a proporcionarse a sí mismo una constitución civil; y, ulteriormente, “el fin (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución sólo sea jurídica y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda evitar por principio la guerra ofensiva” (EF, 7: 85; [p. 88]). Mientras que en muchos de sus escritos de filosofía de la historia, estos dos objetivos entrelazados —crear instituciones de derecho para evitar la guerra— parecían garantizados simplemente por el *mecanismo* de la naturaleza, esta aproximación *parcialmente estética* a la historia pone a Kant en condiciones de garantizar un espacio para la acción de agentes morales, que tienen un deber moral de promover constituciones civiles y un derecho cosmopolita.

Así pues, dependiendo de qué perspectiva adoptemos, el derecho aparece como el resultado de un mecanismo de la naturaleza o como una institución específicamente moral. Es precisamente esta doble consideración del derecho lo que sugiere su estatuto peculiar en el ámbito de la cultura (González, 2010). En efecto: al igual que el placer estético no puede identificarse ni con el placer empírico ni con el práctico, así tampoco el derecho puede explicarse en términos de razón pragmática ni de pura razón moral. Precisamente por eso, belleza y derecho, cada uno a su modo, pueden tomarse como *símbolos* de la moral, y es justamente esta aproximación lo que nos permite sugerir, un tanto audazmente, si tenemos en cuenta el silencio de Kant al respecto, la posibilidad de considerar la totalidad de la cultura como un ámbito simbólico. Hablando en estos términos nos adentramos ya en lo que antes he llamado concepto implícito de cultura.

5. *Hacia un concepto crítico de cultura*

La audacia consiste en suponer que el examen de fenómenos tales como el arte, la investigación científica, el derecho, tal y como aparecen en la *Crítica del Juicio*, permite poner de relieve las bases de un novedoso concepto de cultura, en el que ciertamente se recogen las observaciones presentes en los escritos de filosofía de la historia, pero a la luz de un principio epistemológico que da razón de todas ellas. Efectivamente, es sobre todo en la *Tercera Crítica* donde el lector comienza a vislumbrar hasta qué punto, detrás de las ocasionales referencias a la cultura, dispersas por todo el corpus kantiano, se encuentra un hilo epistemológico fundamental que permite contemplar la cultura como proyección de los intereses de la razón y, en último término de la subjetividad humana,

de forma que pudiera servir de puente con algunos aspectos de la aproximación romántica, simbólica a la cultura. De este modo, como observa Muglioni, comprender la cultura es pensar la relación de naturaleza y libertad, y comprender la naturaleza como condición de libertad (Muglioni, 2011, p.105). Tal y como apuntábamos al comienzo, la clave nos la proporcionan los intereses de la razón.

Desde la perspectiva de Kant la razón tiene un profundo interés en la unidad. Sin embargo, después de la primera y la *Segunda Crítica*, hay un abismo insuperable entre los dominios de la naturaleza y de la libertad. Según esto, la razón tendría que *tomar un interés* en todo lo que sugiera un modo de salvar ese abismo, incluso si esto ocurre sólo en un plano epistemológico. Ahora bien, una consideración simbólica del arte y el derecho sirve exactamente a este propósito. Pero además de ese interés en la unidad, la razón tiene un interés específicamente moral, a saber: lo que ella prescribe *a priori* debe ser realizable. Ahora bien, en la segunda *Crítica*, Kant dice que la razón prescribe *a priori* la realización del Sumo Bien, esto es, la consumación de un estado de cosas caracterizado por la armonía de moral y felicidad. Aunque en esa obra Kant parece dejar esta realización en manos de Dios, y postergarla para una vida futura, en la *Tercera Crítica* —e incluso en la *Religión*, las considera como una meta que debe realizarse en la historia. Sin embargo, a fin de pensar este estado de cosas como históricamente posible, Kant tiene que proporcionarnos una visión de la naturaleza que permita armonizarla con la moral.

Con otras palabras: los intereses de la razón —tanto el interés en la unidad como el interés práctico— nos mueven a buscar el fundamento de una consideración unificadora de naturaleza y cultura. Ahora bien: la clave epistemológica que permite plantear esta visión unificadora de la cultura se desvela en la *Tercera Crítica*, en la que Kant da a conocer el principio *a priori* de la Facultad del Juicio, mediante el cual llegamos a considerar la naturaleza en términos técnicos o artísticos, de tal forma que podemos explicar el modo en que procede nuestra razón en cruciales experiencias culturales tales como la experiencia estética o la investigación científica (KU, 20:219 ss).

Fue precisamente mientras trataba de dar cuenta de la experiencia de la belleza o de los seres orgánicos, cuando Kant encontró *un nuevo principio* que servía a los intereses de la razón. Y se comprende fácilmente: en ambos casos —la belleza o los organismos— nos encontramos ante fenómenos que no podemos explicar simplemente en clave mecánica, sino que sólo pueden ser comprendidos si asumimos algún propósito en la naturaleza (KU, 5: 246 [p. 163]). Por eso, en estos fenómenos Kant descubrió un requerimiento silencioso de la facultad del Juicio: considerar la naturaleza *como si* estuviera ordenada a los intereses de la razón (KU, 5: 459; [pp. 405 ss]). Así, cuando escribe, “es un man-

dato de nuestro Juicio el proceder, según el principio de la acomodación de la naturaleza a nuestra facultad de conocer, tan lejos como ello alcance” (KU, 5: 188; [p. 101]), hace notar expresamente que hemos de pensar la naturaleza como adecuada a nuestra facultad de conocer (KU, 20: 233), y esto, a su vez, implica pensarla no sólo como mecanismo, sino como arte o técnica, es decir, teleológicamente. Kant insiste en que, al hacer esto, no estamos en absoluto afirmando que la naturaleza sea teleológica, sino únicamente usando tal principio como una *herramienta heurística*, a través de la cual podemos desarrollar un “sistema técnico de la experiencia”, diverso del “sistema mecánico de la experiencia”.

En efecto, el principio *a priori* del Juicio se encuentra en la base de la ampliación kantiana del “sistema de la experiencia”, desde un simple sistema mecánico a un sistema técnico o artístico. Dentro de este último, Kant distingue entre una técnica *formal* de la naturaleza —simplemente ordenada a nuestra *facultades* de conocer, y una técnica *real* de la naturaleza— en la cual ésta es pensada como *conteniendo* ciertos fines (KU, 20:232). La primera es relevante para fundamentar los juicios estéticos; la segunda, para fundamentar juicios teleológicos. Con todo, en ambos casos, el ser humano —su vocación moral— es visto como el principio heurístico a partir del cual hemos de interpretar el ámbito de la cultura. Esta última consideración se sigue fácilmente de lo que Kant dice a propósito de la belleza como *símbolo de la moralidad*. Pero es también clara en la *Crítica de la facultad del juicio teleológico*, donde Kant advierte que el ser humano, en cuanto ser moral, da la última dirección al sistema técnico de la naturaleza. En ambos casos, en efecto, Kant está tomando un principio suprasensible —el hombre en cuanto ser moral— como el factor ordenador del ámbito de la cultura.

Ya en la *Primera Crítica* Kant se había preguntado: “¿Qué uso podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso en relación con la experiencia, si no nos proponemos fines? Ahora bien, los fines supremos son los de la moralidad y sólo la razón pura puede darnoslos a conocer” (KrV A 816/B844; [p. 637]). Como sabemos, para Kant sólo el entendimiento nos proporciona conocimiento en sentido estricto. Sin embargo, la razón tiene el fundamental papel de guiarnos en la práctica (KU, 5: 167; [pp. 71 ss]). La razón cumple esta tarea en la medida en que nos proporciona una visión del ser humano en cuanto provisto de dignidad moral, y a cargo de realizar el Sumo Bien en este mundo.

Por otra parte, en la KpV nos había dicho que si la voluntad dispusiera de una facultad física capaz de realizar completamente aquello a lo que le determina la razón, entonces el Sumo Bien se realizaría en la naturaleza. Más aún: que una naturaleza cuya ley fuera la ley moral sería una naturaleza moral. Ocasionalmente, Kant esboza este ideal como una suerte de segunda naturaleza, señalada por una *naturalidad indirecta, mediada por la razón* (MA, 8: 117-8; [p.

69]). Según esto, que la naturaleza ofrezca *de hecho* resistencia a la determinación moral del hombre, no autoriza a pensar que su moralización sea imposible. Por el contrario, hemos de pensar la naturaleza *como si* fuera posible la realización de este ideal, como si fuera posible moralizarla. Y esto significa pensarla teleológicamente (GMS, 4: 437 [p.71]).

Es en la *Tercera Crítica*, donde este modo teleológico de pensar se justifica epistemológicamente, como un enlace entre los intereses de la razón y nuestra experiencia cotidiana (Torralba, 2009). Así, el descubrimiento kantiano del principio *a priori* de la Facultad del Juicio, como un modo de dar cuenta de ciertas experiencias culturales por referencia a los intereses de la razón, viene a reforzar la visión del hombre como un ser provisto no sólo de valor sino de dignidad, en la medida en que nos invita a considerar la naturaleza como orientada a las necesidades del hombre, y, en última instancia, a la vocación moral del hombre. Lo que se sigue de todo esto es que, a fin de habitar el mundo, los seres humanos deben pensar teleológicamente, porque la armonía final entre naturaleza y libertad puede pensarse únicamente de este modo. En efecto: *el modo teleológico de pensar constituye el trasfondo frente al cual llegamos a desarrollar actividades tales como la ciencia, el arte, o incluso el derecho — en otras palabras: actividades que constituyen lo que llamamos cultura.*

En la medida en que esta ampliación del sistema de la experiencia es una respuesta a las necesidades de la razón humana, podemos interpretar la tercera crítica en su totalidad como sentando las bases epistemológicas del ámbito propiamente humano, es decir, del ámbito de la cultura, cuya marca específica es la aspiración a cubrir el abismo entre la pura naturaleza mecánica y la pura razón o libertad (KU, 5: 196; [pp. 109-110]). Ciertamente, puesto que esta unidad entre naturaleza y libertad nunca se completa en el presente estado del mundo, las realizaciones culturales no son nunca, por definición, definitivas, sino que más bien se abren intrínsecamente a una continuación histórica. En el horizonte de esta historia, y dándole sentido, permanece el ideal moral. Pero mientras que el ideal moral se proyecta y nos proyecta en el futuro, las realizaciones culturales lo hacen simbólicamente presente entre nosotros.

6. Conclusión

La aproximación perfeccionista a la cultura, que la hace sinónima con la civilización era bastante frecuente en el siglo XVIII, y de hecho persiste hasta bien entrado el siglo XIX —por ejemplo en las teorías evolutivas de la sociedad. Kant comparte esta visión de la cultura, pero, además, en cuanto filósofo trascendental, pone en juego un concepto más profundo de cultura, acorde con los intereses de la razón, como “proyección de la subjetividad humana”. Esta úl-

tima aproximación, ella misma consecuencia de su empresa crítica, constituye su contribución más original a la filosofía de la cultura.

Según esto, la cultura, como ámbito intermedio entre naturaleza y moralidad no es sólo un resultado de la interacción entre causas naturales y razón pragmática, ni tampoco solamente el resultado del empeño moral del hombre por tomar las riendas de la historia, sino que representa también la proyección del interés de la razón, y, en esa medida, de la subjetividad humana, por dar sentido a toda su experiencia.

Así, desde su planteamiento podemos comprender no sólo esa visión “científico-social” de la cultura —conforme a la cual ésta resulta de la acción más o menos mecánica de legalidades universales—, sino también una cierta visión “hermenéutica” de la cultura, accesible por el juicio reflexionante, cuya última clave interpretativa es la dignidad y la vocación moral del hombre.

REFERENCIAS

- Cassirer, E., “Probleme der Kulturphilosophie”, en *Nachgelassene Manuskripte und Texte. 5, Kulturphilosophie : vorlesungen und Vorträge 1929-1941*, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 29-104.
- Cassirer, E., “Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie” (1939), en Cassirer, E., *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, ed., introducción y notas de Rainer A. Bast, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993, pp. 231-261.
- Castillo, Monique, *Kant et l’avenir de la culture*, PUF, Paris, 1990.
- Martin, J. L., “The Imagination, The Ought, and the Critique of Neo-Kantianism”, inédito.
- González, A. M., *Culture as mediation. Kant on nature, culture, and morality*, Olms, Hildesheim, New York, Zurich, 2011.
- González, A. M., “Kant and a culture of freedom”, en *Archiv fur rechts-und sozialphilosophie, ARSP*, vol. 96, n.º. 3, 2010, pp. 291-308.
- González, A.M., “Kant’s contribution to social theory”, *Kant Studien*, vol. 100, n.º. 1, 2009, pp. 77-105.
- González, A. M., “La doble aproximación de Kant a la cultura”, *Anuario Filosófico*, vol. XXXVII/3, n.º. 80, 2004, pp. 679-711.
- González, A. M., “Cultura y felicidad en Kant”, *Teorema*, vol. XXIII, n.º. 1-3, 2004, pp. 215-232.
- Hutter, A., *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendentalphilosophischen Hauptwerken*, Felix Meiner, Hamburg, 2003.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1998.

- Idee: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo; traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1994 (2ª ed).
- Kant, I., “Probable inicio de la historia humana”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pp. 57-77.
- Kant, I., “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, pp. 79-100,
- Kant, I., *Crítica del Juicio*, ed. de Juan José García Norro y Rogelio Rovira, Tr. de Manuel García Morente, Tecnos, Madrid, 2007.
- Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, versión española de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Kant, I., *Religión dentro de los límites de la mera razón*, Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Estudio preliminar de Adela Cortina Orts, Traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1999 (3ª ed.)
- Kant, I., *Pedagogía*, ed. de Mariano Fernández Enguita, tr. de Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascual, Akal, Madrid, 2003.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Traducción de Manuel García Morente, Ediciones Encuentro, 2003.
- Kant, I., “En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”, en *Teoría y práctica*, estudio preliminar de Roberto Rodríguez Aramayo, traducción de Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986.
- Muglioni, J. M., *La philosophie de l'histoire de Kant. La réponse de Kant à la question: Qu'est-ce que l'homme?*, Herman Éditeurs, Paris, 2011.
- Neiman, S., *The Unity of Reason: re-reading Kant*, Oxford University Press, New York, 1994.
- Philonenko, A., *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986.
- Torrallba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción: la facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Olms, Hildesheim, 2009.
- Rickert, H., *Kant als philosoph der modernen kultur: ein geschichtsphilosophischer versuch*, Mohr, Tübingen, 1924.
- Taylor, Ch., *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996.