

La ironía de Kant al enseñar prudencia [Kant's Irony when Lecturing on Prudence]

FRANCISCO JAVIER IRACHETA FERNÁNDEZ

Resumen:

Examino la noción de prudencia (*Klugheit*) desde la pedagogía kantiana. La prudencia es el desarrollo formativo de la predisposición pragmática y es necesaria para el cosmopolitismo y la felicidad. Planteo que hay una tensión paradójica en el seno de la prudencia: la realización de condiciones sociales cosmopolitas obstaculiza la consecución de la felicidad individual. Introduzco la idea de ironía de Friedrich Schlegel para dar sentido a esta tensión paradójica en la práctica pedagógica kantiana y muestro que el concepto de “insociable sociabilidad” respalda esta interpretación irónica.

Abstract:

I explore the notion of prudence (*Klugheit*) as part of Kantian pedagogy. Prudence is the formative development of the pragmatic predisposition, and it is necessary for cosmopolitanism and happiness. I argue that there is a paradoxical tension within prudence: the realization of cosmopolitan social conditions hinders the attainment of individual happiness. I borrow Friedrich Schlegel's conception of irony in order to make sense of this paradoxical tension in Kant's pedagogical practice and I show that the concept of “unsociable sociability” supports this ironic interpretation.

Artículo:

Recibido: septiembre 27, 2024

Revisado: diciembre 6, 2024

Aprobado: enero 30, 2025

Palabras clave:

cosmopolitismo, felicidad, insociable sociabilidad, Schlegel

Keywords:

cosmopolitanism, happiness, unsociable sociability, Schlegel

Datos del autor:

Universidad Iberoamericana-
Puebla

francisco.iracheta@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6406-4156

Introducción

En sus *Lecciones sobre pedagogía* (VuP) Kant afirma que “el ser humano es la única criatura que tiene que ser educada” (IX: 441).¹ Por educación (*Erziehung*) debemos entender cuidado, disciplina y formación (*Bildung*). El cuidado es la precaución que deben tener los padres para que sus hijos, al ser niños, no se hagan daño a sí mismos; la disciplina es la parte negativa de la educación que impide que, “por medio de sus impulsos animales”, el ser humano “se desvíe de su propio destino” (IX: 442). Por último, la formación es la parte positiva de la educación por la que los seres humanos son guiados hacia el cumplimiento de su vocación o destino (*Bestimmung*). ¿Cuál es este destino? Kant responde a esta pregunta en *Anth* al discutir las predisposiciones técnicas, pragmáticas y morales del ser humano: “El ser humano está destinado por su razón a vivir en sociedad con otros seres humanos y en ella a *cultivarse*, *civilizarse* y, finalmente, a *moralizarse* a través de las artes y las ciencias” (VII: 324). Así, Kant sostiene que, a través de la instrucción y la formación, un ser humano dotado de razón se realiza como ser *cultivado*, *prudente* y *moralizado* (VuP, IX: 449–450). El cultivo, la civilización y la moralización son el producto educado de las *predisposiciones* técnicas, pragmáticas y morales de *la naturaleza humana*, respectivamente, y pertenecen a la educación práctica, esto es, “a la educación por la cual el ser humano es formado para vivir como un ser activo y libre (VuP, IX: 455).²

¹Todas las referencias a Kant que se citan en este trabajo corresponden, con los números romanos para la obra y con los arábigos para la página de la obra en cuestión, a la edición de la Academia de Berlín, *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1902 y ss., XXIX vols. A lo largo del trabajo usaré las siguientes abreviaturas para los trabajos de Kant (versiones en alemán, español e inglés) tomados de la bibliografía citada al final del trabajo: *Lectures on Pedagogy* (VuP); *Antropología en sentido pragmático* (Anth); *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Rel); *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS); *The Conflict of the Faculties* (SdF); *Of the Different Races of Human Beings* (VRM); *Crítica de la razón práctica* (KpV); *Toward Perpetual Peace* (ZeF); *Kritik der Urteilkraft* (KU); *On the Use of Teleological Principles in Philosophy* (UgTPP); *Determination of a Concept of a Human Race* (BBM); *La metafísica de la costumbres* (MS); *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (IGA); *Probable inicio de la historia humana* (MAAdM); *Lecciones de ética* (VdE); *Review of J.G. Herder's Ideas for the Philosophy of the History of Humanity* (RvG). Para las ediciones inglesas y alemanas, todas las traducciones al español son mías.

²En *Anth* Kant concede que estas tres predisposiciones son naturales en la razón de los seres humanos, pero en *Rel* menciona la “predisposición a la animalidad del hombre

La “predisposición técnica” (*technische Anlage*) es la característica por la cual los seres humanos pueden manipular y hacer uso de las cosas que encuentran fuera de sí mismos para mejorar sus condiciones físicas de vida (*Anth*, VII: 322). Al educar esta predisposición, el ser humano deviene diestro y hábil para realizar cualquier número de tareas y alcanzar propósitos posibles que, en realidad, pueden ser infinitos en número (*VuP*, IX: 450).

Por su parte, la “predisposición pragmática” (*pragmatische Anlage*) es la característica por la cual el ser humano, *como ser racional*, es capaz de salir de la “rudeza de su naturaleza”. Al educar esta predisposición, el ser humano se *civiliza* entre las “artes de la cultura” (*Anth*, VII: 324), es decir, las “buenas maneras sociales” y la *prudencia* (*Klugheit*), definida como la capacidad de “usar a otros seres humanos para los propios propósitos finales” (*VuP*, IX: 450). La prudencia “es la facultad de usar las propias habilidades de manera efectiva” (*VuP*, IX: 455), y en *GMS* Kant señala que la prudencia consiste en “la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio” (IV: 415), es decir, para el logro de la felicidad (*Glückseligkeit*). Así, además de civilizar al ser humano, la prudencia es una condición para el logro de la felicidad personal.

Por último, la “predisposición moral” (*moralische Anlage*) es la característica que hace al ser humano “moralmente bueno por naturaleza” gracias a su “carácter *inteligible*” (*Anth*, VII: 324). Sin embargo, puesto que el ser humano tiene igualmente la “propensión” (*Hang*) a apetecer lo que no es moralmente bueno según su “carácter *sensible*”, también se puede juzgar “malo por naturaleza” (VII: 324). La educación moral consiste en que “comprenda por sí mismo los principios de la razón” (*VuP*, IX: 455) y, para ello, cada uno tiene que ser formado en torno a la máxima de “*sustine et abstine*” (*VuP*, IX: 486).

Este ensayo es un estudio sobre el trabajo docente de Kant para desarrollar en sus estudiantes la predisposición pragmática, la prudencia. Mi objetivo es mostrar que, al enseñar prudencia para formar estudiantes cosmopolitas y civilizados, la práctica docente de Kant cumple a la

como ser viviente”, que no requiere de razón. Las dos predisposiciones, técnicas y pragmáticas, a las que se refiere en *Anth* se corresponden más o menos con la “predisposición de la humanidad” que discute en *Rel* (VI: 27). Kant explica que por “predisposición de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal”. Las predisposiciones técnica, pragmática y moral, además de que van acompañadas de razón, son “originales” y no “contingentes” porque “pertenecen necesariamente a la posibilidad del ser [humano] en cuanto tal” (*Rel* VI: 28).

vez el objetivo paradójico de que sus estudiantes no puedan realizar el fin personal por el cual el desarrollo de la predisposición pragmática es igualmente necesario, a saber, la felicidad. Espero mostrar que la idea de “historia natural” que Kant adopta requiere que los seres humanos tomen en serio individualmente la finalidad de su propia felicidad empírica y se esfuercen prudencialmente para alcanzarla. Pero, debido a una finalidad “Natural” más elevada que la de la felicidad empírica personal y que Kant reconoce perfectamente en relación con el proyecto civilizatorio de la humanidad para el despliegue histórico de la moralidad, los seres humanos están destinados de manera individual a ser felizmente frustrados.³ Sostengo, pues, que hay en la natural predisposición pragmática una tensión paradójica de fuerzas que sólo en virtud de su propia contrariedad puede ser comprendida en forma adecuada, y por eso propongo que la actividad docente de Kant encaminada a la enseñanza de la prudencia se comprenda como una actitud *irónica*. Aprovecho para mis propósitos el significado de ironía que desarrolla en la modernidad Friedrich Schlegel, filósofo y crítico literario contemporáneo de Kant. Mi lectura de la labor pedagógica cosmopolita de Kant me permitirá atribuirle una “belleza lógica” pues, como dice Schlegel, “la filosofía es la verdadera casa de la ironía, que se podría definir como belleza lógica” (en Behler 1990, p. 73).

Este trabajo tiene tres partes. En la primera examino el vínculo que el pragmatismo, el cosmopolitismo y la historia natural guardan entre sí a partir de las lecciones de antropología y geografía física de Kant. Mi objetivo es mostrar de qué modo se legitima una teleología antropológica cuyo propósito se reconoce en clave pragmatista y cosmopolita. En la segunda señalo la manera en que la prudencia se desprende del pragmatismo y por qué es esencial para el cosmopolitismo; explico la relación entre la felicidad y el cosmopolitismo y examino el escepticismo racional práctico y prudencial en Kant. Cuestiono así el acompañamiento de la razón práctica en la predisposición pragmática llevando este escepticismo a la misma práctica docente de la prudencia. La pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿por qué Kant reconoce una inclinación *natural* a la felicidad empírica en los seres humanos, admite la presencia

³Como se verá en la segunda sección, en el trabajo fundacional de la moral de Kant (*GMS* y *KpV*) hay una resistencia poderosa del filósofo a hacer concebible y realizable racionalmente la felicidad empírica. Sin embargo, esta resistencia es consonante en términos teleológicos con el desarrollo civilizatorio de la especie.

de la racionalidad práctica —en su antropología filosófica— en la predisposición pragmática y dedica muchos años a la enseñanza de la prudencia y el cosmopolitismo cuando, desde el punto de vista de sus investigaciones críticas, reconoce sus deficiencias práctico-rationales⁴ Para responderla, propongo tomar el concepto de ironía en Schlegel. Por último, en el apartado final definiendo la ironía de la práctica docente de Kant con la introducción del concepto de la “sociable insociabilidad”. En mi opinión, este concepto complejo muestra por qué tiene sentido que Kant enseñe a sus estudiantes a ser prudentes para ser felices si, al mismo tiempo, reconoce que para la razón práctica se trata de un fin imposible. La sociable insociabilidad permite explicar, por un lado, por qué la civilización y el cosmopolitismo son requisitos desde el punto de vista antropológico histórico para la moralidad y, por otro lado, por qué la civilización misma necesita que los seres humanos busquen con afán ser felices cuando al mismo tiempo están naturalmente destinados a tropezar de manera continua para serlo debido a la competencia y rivalidad propia de la arena social.

1. *Pragmatismo e historia natural*

El interés pedagógico pragmático de Kant puede encontrarse al margen de sus tres críticas. Un buen punto de partida está en un ensayo informativo, publicado en 1777, en el que el filósofo anuncia el programa de su curso sobre geografía física para el semestre de invierno de 1775 (*VRM*). Los cursos más repetidos y apreciados que Kant impartió en la Universidad de Königsberg durante 40 años —desde el semestre de verano de 1756 hasta su retiro de la docencia en 1796— fueron precisamente sobre geografía física y antropología, cursos en los cuales la preocupación por el desarrollo de la prudencia era el objetivo central de su enseñanza.⁵

⁴ En la primera parte de *SdF*, Kant explica que la facultad de filosofía tiene que estar constituida por dos departamentos, uno que privilegie los “conocimientos históricos” y otro los “conocimientos racionales puros”. El primero incluye “historia, geografía, filología, humanidades y conocimientos empíricos que contienen las ciencias naturales”, mientras que el segundo se enfoca en la “matemática y filosofía pura, la metafísica de la naturaleza y la moral”. Pero la misma facultad tiene que “estudiar las relaciones que tienen entre sí estas dos formas de saber filosófico” (VII: 28). La facultad de filosofía es la facultad de la filosofía de Kant, desde luego, y sus dos departamentos corresponden, respectivamente, a sus escritos pedagógicos y populares y a sus escritos propiamente crítico-transcendentales. Pienso que la “belleza lógica” de la que habla Schlegel define su relación.

⁵ Como explica Holly Wilson, “las lecciones sobre geografía física tal como se desarrollaron a través del tiempo y llegaron a asociarse con las lecciones sobre antropología

Kant concedía una importancia de primer orden a su práctica docente, de ninguna manera menor a la que otorgaba a su proyecto personal como investigador. Al concentrar sus esfuerzos en la trasmisión de una sabiduría prudencial, Kant reflejó su sensibilidad como docente ilustrado preocupado por formar a sus estudiantes como “ciudadanos del mundo”. Me parece que su trabajo docente manifiesta en este sentido su interés en favor de una forma popular de pensar la filosofía, pues al transmitir conocimientos prácticos basados en la “historia, la geografía, la filología y las humanidades” (*SdF*, VII: 28), ofrecía a sus estudiantes aprendizajes filosóficos aplicados al mundo social que les eran útiles para llegar a ser personas reconocidas y exitosas socialmente. Como dice el filósofo, “la persona prudente es quien se halla bien adaptada a la sociedad humana, es popular e influyente” (*VuP*, IX: 450).

Kant explica que la geografía física y la antropología “pertenecen al ejercicio preliminar *del conocimiento del mundo*; proporcionan el elemento *pragmático* a todas las ciencias y habilidades por el cual se vuelven útiles no sólo para la *escuela*, sino también para la *vida*, al introducir al aprendiz consumado en el escenario de su destino, es decir, el *mundo*” (*VRM*, II: 443). Estudiar geografía física y antropología otorga “un conocimiento del mundo”. La orientación pragmática que da Kant a sus cursos y textos sobre geografía y antropología instruyen y facilitan en forma amena el conocimiento del mundo “a través de referencias a múltiples ejemplos que pueden ser encontrados por cualquier lector” sin ser académicamente rígidos y secos (*Anth*, VII: 122). Son cursos “útiles para el ejercicio de la razón práctica” (*VRM*, II: 312), pues enseñan “cómo hacer práctico nuestro conocimiento del mundo” (*VuP*, IX: 515) considerando las características naturales de las razas humanas, las costumbres de los pueblos y las características particulares de cada género.⁶ Como conocimientos que contribuyen al desarrollo de habilida-

tenían la intención de preparar a sus estudiantes en la adquisición de las habilidades de la prudencia. El uso pragmático de la geografía física radica en esta preparación para el desarrollo de la prudencia” (Wilson 2011, p. 161).

⁶ En el prefacio de *Anth* Kant marca la diferencia entre una antropología fisiológica y una pragmática al señalar que “el conocimiento fisiológico del ser humano concierne a la investigación de lo que la *naturaleza* hace al ser humano, mientras que lo pragmático concierne a la investigación de lo que *él*, como ser libre para actuar, hace de sí mismo, o puede y debe hacer de sí mismo” (VII: 119). La concepción de ser humano que Kant tiene en *Anth* es la de un ser libre para actuar. Pero, como dice Robert Loudon, “todas las versiones [publicadas] de las lecciones de antropología de Kant incluyen discusiones extensivas sobre

des práctico-técnicas, tienen el aval de la observación de las conexiones causales. La antropología y la geografía física son ciencias (del mundo) en este sentido.

Sin embargo, por momentos Kant parece dudar de que la ciencia de la geografía física y de la psicología empírica sean suficientes como saberes pragmáticos. Por ejemplo, en el prefacio de *Anth*, y una vez que distingue entre antropología fisiológica y pragmática, señala que la “antropología, considerada *conocimiento del mundo* no es todavía pragmática cuando contiene un conocimiento amplio de las *cosas* en el mundo, por ejemplo, los animales, las plantas y los minerales de varias tierras y climas, sino sólo cuando contiene un conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo*” (VII: 120). Con todo, en *VRM* Kant afirma que trata de un saber geográfico físico y pragmático y, sin embargo, no dice nada sobre el ser humano como *ciudadano del mundo*. ¿Acaso entonces los estudios de la geografía física no son estrictamente pragmáticos por no contener “un conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo*”? Desde luego, ni las plantas ni los ríos, montañas, valles o planicies son ciudadanos. Pero, por ser parte de la naturaleza y pertenecer a la tierra como los ríos, las plantas, los minerales y los animales, los seres humanos también son objeto de un estudio geográfico. El tratamiento pragmático cosmopolita es específicamente un saber cuyo objeto es siempre el ser humano, y es un saber posible porque el ser humano también es un organismo natural.⁷

La geografía física puede constituir un saber pragmático cosmopolita si, como la antropología en sentido pragmático, estudia al *ser humano* como un *ser natural con propósito*. Entender al ser humano así es comprenderlo desde el punto de vista histórico natural. En *VRM*, Kant escribe que la “historia natural” nos muestra los cambios de especies y subespecies, “transformando el sistema escolar de la descripción de la naturaleza en un sistema físico del entendimiento”, en donde “podemos reconocer fines allí en los casos en que las causas naturales no son fá-

características humanas que surgen de lo que Kant considera su composición biológica en lugar de sus elecciones libres” (Louden 2011, p. 145).

⁷ Como vuelve a explicar Louden: “en todas las descripciones y reportes de las lecciones de geografía física de Kant, el ser humano desempeña un papel prominente. No es simplemente el caso que los cursos de geografía física traten sólo con cosas de la tierra, ni tampoco que su curso de antropología lidia solamente con seres humanos [...] En la medida en que los cursos de antropología y de geografía física conciernen a seres humanos, hay un considerable traslape entre ambas disciplinas” (Louden 2011, p. 144).

cilmente reconocibles, y aducir causas naturales donde no percibimos *finés*” (II: 434–435). Del mismo modo, en otro ensayo dedicado al estudio de la raza de 1785, Kant añade al concepto de historia natural “un *carácter propositivo* en un organismo”, y argumenta en favor de la necesidad de comenzar con un principio teleológico “cuando la teoría nos abandona en el escrutinio de la conexión de las causas con los efectos” (BBM, VIII: 102).

Sin embargo, no es sino hasta tres años después, en 1788, cuando Kant aborda de manera más enfática la idea teleológica de la historia natural. Explica que el estudio teleológico de la naturaleza —esto es, la historia natural— puede ser físico o metafísico. En el primer caso, la historia natural se refiere a una *intención natural* cuyos fines solamente pueden concebirse a través de la experiencia, mientras que, en el segundo caso, la intención de la naturaleza se refiere a un fin que sólo puede ser determinado por la razón pura, pero no teórica, sino práctica (UgTPP, VIII: 159). El estudio metafísico de la historia natural es el que Kant realiza en la segunda parte de la *KU* al discutir el juicio teleológico. En cambio, ya que las disciplinas de la geografía y la antropología se refieren a la ciencia descriptiva del mundo, los principios teleológicos que sobresalen en ellas “tienen que estar restringidos a condiciones empíricas”. Así, a diferencia del principio teleológico de la libertad (el sumo bien) y de la naturaleza a la luz del propósito final de la libertad (el sistema completo de la filosofía trascendental) que son enteramente *a priori*, el principio teleológico propio de la historia natural, “al estar restringido a condiciones empíricas” y excluido de “una *doctrina de fines puros*, nunca puede indicar el fundamento último de conexiones propositivas completamente y con determinación suficiente para todos los fines” (UgTPP, VIII: 182).

¿Qué relación hay entonces entre el principio teleológico de la historia natural y el pragmatismo cosmopolita? Al tratarse de la ciencia empírica de la antropología para la cual el principio teleológico no presupone ninguna concepción teórica o práctica *a priori* sobre fines últimos, el cosmopolitismo tiene que ser un fin empírico. Volvamos entonces a la idea de que el cosmopolitismo está conectado con el conocimiento del *mundo*. Esto significa que es un conocimiento global sobre el ser humano en general, un ser que pertenece al mundo, cuya casa es el mundo en su totalidad. Kant considera que los estudios de geografía y antropología condicionan la posibilidad para la ciudadanía del mundo si se toma el cosmopolitismo no de manera “abstracta y formal”, indicando con

ello su simplicidad *mundana* y teleológica. Entonces, saber cómo es el ser humano dentro del mundo, como ser mundano y “organismo natural”, es necesario para saber cómo *moverse* dentro del mundo: cómo obtener, de los seres humanos con los que se interactúa, lo que se desea de ellos cuidando los intereses propios (*VuP*, IX: 157). Esto implica un saber de conexiones causales siempre en relación con ciertos *propósitos*. Así, lo que añade el principio teleológico de la historia natural al saber cosmopolita es tratar las conexiones causales entre seres humanos como organismos naturales a partir de relaciones entre medios y fines y de las partes con el todo. En efecto, el concepto de un ser orgánico no es otro “más que el de un ser material que sólo es posible a través de la relación de todo lo que contiene entre sí como medios y fines” (*UgTPP*, VIII: 181).

En este sentido, comprendida como entidad orgánica en la que “todo está mutuamente relacionado entre sí como fin y medio”, la especie humana es un “*sistema*” (*Anth*, VIII: 179). Por ello, el pragmatismo cosmopolita es un saber *cosmológico*:

El conocimiento del mundo que nos dan la geografía física y la antropología tiene que considerarse *cosmológicamente*, esto es, no sólo con respecto a los detalles notables que contienen sus objetos peculiares, sino con respecto a lo que podemos notar sobre la relación como un todo en la que se encuentran y en donde cada uno ocupa su lugar. (*VRM*, II: 443)

La meta del conocimiento cosmológico pragmático es la de colocarse a sí mismo en el mundo como parte de un todo integrado y sistemático. Como explica Louden, “el énfasis principal del adjetivo cosmológico está en la necesidad de comprender el todo y cómo las partes se relacionan con él” (Louden 2011, p. 142). Por ejemplo, si se atiende a uno de los caracteres que Kant trata en *Anth*, poseemos un conocimiento pragmático cosmológico sobre la sexualidad humana cuando, comprendidos los nexos causales que explican la inclinación sexual de la especie humana en general (todo) y la manera en que el carácter sexual de cada uno de los géneros (parte) se ajusta a esa inclinación, somos capaces de influir en el comportamiento de las mujeres y los hombres atendiendo a su género.

En resumen, la historia natural que Kant atribuye a las disciplinas de la geografía física y antropología brinda, primero, la pauta para comprender la naturaleza humana *teleológicamente* (sin olvidar que no se trata de una finalidad metafísica) y, segundo, un saber para orientarse *prácticamente* en el mundo humano. El ser humano se orienta prácticamente en el mundo social común al asimilar las conexiones de causa

y efecto que operan en la naturaleza humana bajo la relación práctica de medios y fines; al situarse a sí mismo como parte en relación con el todo y al conceder finalidad a la historia humana conforme al desarrollo de las predisposiciones naturales que se hallan en sí, confiando a la “Providencia” un plan para el cumplimiento de ese propósito.⁸ Específicamente, para el caso de la predisposición pragmática, una suerte de “intención Natural” (IGA, VIII: 17) conduce al ser humano a hacerse prudente. Pero, como podremos comprobar en el siguiente apartado, el desplazamiento de uno de los *propósitos* centrales de la predisposición pragmática (hablando de fines) abre un cuestionamiento interesante sobre el sentido de la pedagogía cosmopolita.

2. La prudencia como saber pragmático

La pertinencia de las lecciones de geografía física y antropología consiste en que desarrollan la predisposición pragmática a través del cultivo de la prudencia. ¿Qué entiende Kant por prudencia? En *Anth* la prudencia aparece en al menos dos lugares. Primero en el parágrafo 43, en relación con la facultad de la razón. La razón “en sentido práctico” es “actuar siguiendo principios” (VII: 199). Después, Kant indica que “el pleno uso de la razón” contiene tres momentos: el de la habilidad (*Geschicklichkeit*), que es “la facultad de obrar con arte en cualquier sentido”; la prudencia (*Klugheit*), es decir, “usar, para los propios fines, a los demás hombres” y, por último, la sabiduría, que es propiamente el actuar moral (VII: 201). Está claro que los principios a los que se refiere Kant corresponden al desarrollo racional de las predisposiciones técnicas, pragmáticas y morales del ser humano, respectivamente. De manera que la prudencia es racional en la medida en que tiene principios basados en “usar, para los propios fines, a los demás hombres”. Los principios que se consideran aquí, por lo menos para el caso de los técnicos y pragmáticos, son claramente las máximas. Las máximas son principios teleológicos porque se estructuran sobre la relación de medios y fines, una relación que supone la de causas y efectos. Como apunta Wilson, “las

⁸ En *Anth* Kant usa el concepto de “Providencia” para referirse a “una sabiduría que no es la del hombre”, una sabiduría que “percibimos con admiración en la conservación de las especies de seres naturales organizados” (VII: 329). En *ZeF* Kant también se refiere a la providencia como aquello que caracterizamos “sobre la finalidad de la naturaleza en el flujo de los sucesos mundiales”, una forma (pero no exactamente teológica ni racional) de “divina sabiduría subyacente que, como causa superior, dirige a la raza humana hacia su propio objetivo” (VII: 361–62).

máximas son mediadoras del destino natural de los seres humanos y su destino como seres racionales” (Wilson 2006, p. 45).

A su vez, en el párrafo 84 Kant discute la prudencia bajo el título general “De la inclinación a la facultad de tener influencia en general sobre los demás hombres”. Además de insistir en que se trata de la habilidad para usar a otros seres humanos como medios para los propios fines, Kant especifica un poco más su sentido de racionalidad práctica:

Esta inclinación es la que más se acerca a la *razón práctica técnica*. Llegar a dominar las inclinaciones de otros hombres para poder dirigirlos y determinarlas según las propias intenciones es casi tanto como estar en *posesión* de los demás como si fuesen meros instrumentos de la propia voluntad. Esta facultad encierra, por decirlo así, un triple poder: los honores, el mando y el dinero; con ellos se logra, cuando se está en posesión de ellos, alcanzar, si no por una de estas influencias, por la otra, a todo hombre y utilizarlo para las propias intenciones. (*Anth*, VII: 271)⁹

Así, nuestro filósofo explica que la educación práctica de la “prudencia mundana” consiste en desarrollar “el arte de utilizar eficazmente nuestras habilidades para usar a los seres humanos para nuestros propios fines” (*VuP*, IX: 486). Una acción prudente es la que la persona hace para adueñarse de las inclinaciones de los demás *en relación con un fin propio*, y el medio del que dispone para ello es despertando en las personas el sentimiento de poder basado en los deseos de honor, mando y dinero.

Cuando conocemos el mundo humano y sabemos actuar en él, somos cosmopolitas. El *magister* Kant quería *orientar* a sus estudiantes en el mundo brindándoles conocimientos de psicología empírica, *i.e.*, de lo que la naturaleza hace al ser humano y de lo que el ser humano puede hacer de sí mismo según su naturaleza. Ofrecía a sus estudiantes incentivos para despertar su iniciativa pragmática de pensar por sí mismos en la manera en que podían influenciar a otros seres humanos y tener con-

⁹ Kant discute esta idea en el contexto en el que aborda las pasiones y comenta que las pasiones de la prudencia son “perjudiciales pragmáticamente”. Las inclinaciones que corresponden a la “pasión de la prudencia” son el “*afán de honores*”, el “*afán de dominar*” y el “*afán de poseer*”. Cuando estas inclinaciones son excesivas, entonces “el hombre se torna en el juguete engañado de sus propias inclinaciones, y con el empleo de tales medios falla en alcanzar su fin último” (VII: 271). Pero no son los objetos de honores, dominio y posesión los que son excesivos, sino los *afanes* por ellos. Yo creo que, para Kant, la prudencia es engañosa, pero por una razón diferente que la de hacer afanosas (pasionales) sus inclinaciones.

trol sobre sus inclinaciones, dentro y fuera de sus íntimas localidades geográficas, a partir del uso efectivo de sus propias habilidades. De este modo cumplía con su objetivo formativo de desarrollar en sus pupilos sus predisposiciones prácticas y sus habilidades técnicas.

Sin embargo, ¿no es una ironía que Kant, quien jamás se alejó más de 50 kilómetros de Königsberg, haya enseñado conocimientos útiles para ser aplicados más allá del ordinario mundo de la vida de su localidad? Si es ironía, se puede matizar al recordar que los estudios de geografía física y de antropología pasaban por ser ciencias empíricas. Si el ser humano puede conocerse universalmente a partir del estudio de su psicología empírica, entonces no sólo no es realmente necesario, sino también puede ser contraproducente viajar para conocer la naturaleza humana. Como apunta Louden, “el filósofo critica al turista ‘cosmopolita’ que cree que ha adquirido *Weltkenntnis* simplemente porque ha sido lo suficientemente afortunado para viajar a sus anchas” (Louden 2011, p. 141). Kant mismo habla de esto en el prólogo de *Anth*:

Entre los medios para ensanchar la antropología está el viajar, aun cuando sólo consista en la lectura de descripciones de viajes. Pero *sí* es menester haber adquirido antes un conocimiento del hombre, en la propia casa, mediante el trato con los conciudadanos o paisanos, si se quiere saber qué es lo que se debe de buscar fuera para ampliar ese conocimiento en mayor dimensión. Los *conocimientos generales* preceden aquí siempre a los *conocimientos locales*, si se pretende ordenar y dirigir esta Antropología mediante la filosofía. (VII: 120)

Así, cualquiera que reconozca —a partir de un conocimiento de la humanidad de sus “paisanos” y “conciudadanos”— que el ser humano tiene inclinaciones hacia el honor, el dominio y la posesión, sabrá entonces que el ser humano en general buscará, si es prudente, usar a cualquier humano para incrementar y ganar los objetos de su interés que gravitan en torno a su honor, dominio y posesión. Pero, alguien que sabe esto es, naturalmente, un ser humano también. Por lo tanto, el *Weltkenntnis* con que Kant promete formar a sus estudiantes en sus cursos de geografía física y antropología consiste, primero, en saber que éstas son las inclinaciones que mueven al ser humano a juzgar por su propio interés y, segundo, en desarrollar nuestra inteligencia práctica sobre *lo que debemos o tenemos que hacer* para que esas inclinaciones de los demás jueguen en favor de las inclinaciones propias. Se trata de aprender a usar la *razón práctica técnica* para ganarnos las inclinaciones de los demás por

el fin del provecho propio sin que los demás se adueñen de las nuestras al grado que perdamos por ello el fin de nuestro propio interés. Quien sabe usar esta razón se diferencia de quien sólo “comprende” la naturaleza humana. En efecto, como dice Kant, “quien tiene mundo ha entrado *en juego* en él” y no solamente “se limita a *comprender* el juego que ha presenciado” (*Anth*, VII: 120).

Ahora bien, el aprendizaje de la razón práctica técnica por la cual nos hacemos de principios pragmáticos supone la validez (justificación) de ese saber práctico, y esto nos lleva a la discusión de los imperativos hipotéticos. En la segunda sección de *GMS* Kant explica que “la voluntad (*Wille*) es razón práctica”, y ésta consiste en la “facultad de derivar acciones a partir de leyes, o bien de principios”. Con todo, puesto que los seres humanos son racionalmente imperfectos porque “la razón no determina necesariamente a su voluntad”, los principios objetivos representados para actuar se expresan en mandatos, “su fórmula se llama *imperativo*” y “todo imperativo es expresado por un *deber* (*Sollen*)” (IV: 412–13).

Más adelante, Kant indica que el deber se relaciona con lo “bueno” (*Gut*) o lo “agradable” (*Angenehmen*). Si es con lo bueno, tenemos el imperativo de la moral; si es con lo agradable, imperativos hipotéticos. En sentido práctico, lo agradable es lo que “tiene influjo sobre la voluntad sólo por medio de las sensaciones”, y señala que “la dependencia de la facultad de desear de las sensaciones se llama inclinación (*Neigung*)”, la cual se refiere “a un interés *patológico* en el objeto de la acción” (*GMS*, IV: 414). La prudencia se refiere a una inclinación (*Anth*, VII: 271), por lo que se sitúa en el orden subjetivo de lo agradable, o también, como indica en la segunda *Crítica*, “en el deleite que uno espera en la producción del objeto” (*KpV*, V: 23). Así, los principios prácticos que le acompañan “son para utilidad de la inclinación, ya que la razón sólo indica la regla práctica de cómo superar las necesidades de la inclinación” (*GMS*, IV: 414).

De nuevo en *GMS*, Kant llama a los imperativos hipotéticos de la prudencia “*asertórico* prácticos”, pues el “fin” por el cual se determinan puede presuponerse en todo ser *racional* finito “según una necesidad natural”, a saber, “la felicidad” (*Glückseligkeit*). También los llama “prescripciones de prudencia”, “*consejos* de la prudencia” e “imperativos *pragmáticos*” (*GMS*, IV: 416).¹⁰ Pues bien, una vez que sostiene

¹⁰ Kant propone el concepto de “*consejos* de la prudencia” al explicar la existencia de una “desigualdad” en la manera como la voluntad se constriñe bajo la representación de

que “la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio se puede denominar prudencia”, discute el doble significado de prudencia, *privada* y *mundana*, y su relación con el cosmopolitismo y la felicidad:

La palabra prudencia (*Klugheit*) se toma en un doble sentido: por un lado, puede llevar el nombre de prudencia mundana (*Weltklugheit*), en el segundo sentido el de prudencia privada (*Privatklugheit*). La primera es la habilidad de un hombre para tener influjo sobre otros al usarlos para sus propios propósitos. La segunda es el conocimiento que consiste en unir todos estos propósitos para el propio provecho duradero. La última es aquella a la que se remite el valor de la primera, y de quien es prudente de la primera manera, pero no de la segunda, se podría decir mejor: es diestro y astuto, pero en conjunto, sin embargo, es imprudente. (IV: 416)

La prudencia denota una relación intrínseca entre el provecho propio y el cosmopolitismo. Está claro en primer lugar que la *Weltklugheit* es cosmopolitismo. Por otro lado, es posible asociar la *Privatklugheit* con la felicidad porque, como el pasaje lo indica, aquella se refiere a una “*totalidad unificadora*” y a un “*propio provecho duradero*”, mientras que la felicidad se refiere a “*un todo absoluto, un máximo de bienestar en mi estado actual y en mi estado futuro*” (GMS, IV: 418). Así, la prudencia *privada* consiste en la capacidad de integrar nuestros “*finés*” provenientes de las inclinaciones en una totalidad —determinando conexiones coherentes entre medios y fines y entre las partes con el todo— que es duradera. En *Rel Kant* vuelve a esta idea al explicar que la felicidad consiste en la suma armonizada de las inclinaciones, “y que la razón que hace eso posible es la *prudencia*” (Rel VI: 58).

De acuerdo con el pasaje, la habilidad prudencial de una persona para agrupar sus inclinaciones en un todo sistemático y coherente (y ser feliz) es indicador de que sabe usar las inclinaciones de las demás personas *prudentemente*. Pero, si usara a las demás personas y, con todo, no fuera capaz de hacer conducir esa habilidad hacia su propio provecho duradero, es decir, hacia su felicidad, entonces propiamente, dice Kant, sería “*diestro y astuto*”, pero *no prudente*. De este modo, las enseñanzas

los distintos tipos de principios objetivos. La “desigualdad” no disminuye su objetividad, esto es, su “necesidad práctica”, pero sí el grado de fuerza de la constrictión, pues “vale meramente bajo la condición subjetiva del gusto de que este o aquel hombre cuente esto o aquello como perteneciente a su felicidad” (GMS, IV: 416).

que los estudiantes de Kant tendrían que haber obtenido a través de sus cursos de geografía física y de antropología deberían de haber incluido aprendizajes sobre las propias inclinaciones, y que la verdadera prudencia mundana (cosmopolita) presupone la prudencia privada (felicidad), todo ello en el marco de una discusión sobre múltiples ejemplos y referencias históricas y literarias de cómo se es feliz usando para provecho propio las inclinaciones de los demás.¹¹

En este punto es importante tener presente que la enseñanza prudencial por sí misma no hace moral al ser humano, pues para Kant la verdadera actitud moral no requiere de nada de la “antropología” y sus condiciones empíricas (*GMS*, IV: 388). El imperativo categórico nos demanda “*usar* a la humanidad, tanto en la propia persona como en la de los demás, siempre como fin y nunca *solamente* [*bloß*] como mero medio” (*GMS*, IV: 429, énfasis añadido). Esta formulación reconoce que los seres humanos de hecho se *usan* mutuamente, y no expresa la obligatoriedad moral de que *no* se traten instrumentalmente, sino de que *no sólo* se traten así. El imperativo se dirige entonces a seres con predisposiciones prudentiales que, por “naturaleza”, actúan egoístamente.¹² En cierto sentido, la enseñanza de la prudencia es una *formación del egoísmo*. Es verdad que el principio de la prudencia no nos sugiere explícitamente que no es importante ganarnos el consentimiento de las personas que nos servirán de medios. Pero sería un error suponer que, sólo porque nos ganamos su consentimiento, no las estamos usando. La formulación del imperativo categórico *no* descarta usar a las personas como medios, pero claramente *sí* nos exige tener su consentimiento. Así, usar a las personas y tener su consentimiento es algo perfectamente coherente (Johnson y Cureton

¹¹ Como sostiene Wilson, “la enseñanza de la geografía física era una disciplina pedagógica seria cuyo objetivo consistía en guiar [a los estudiantes] al fin [empírico] de su vida, ayudándolos a desarrollar las habilidades y los talentos necesarios para ser felices” (Wilson 2011, p. 171).

¹² Kant explica que “el egoísta moral es el que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más utilidad que la que hay en lo que le es útil, y que incluso como eudaimonista pone meramente en la utilidad y en la propia felicidad, no en la representación del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad [...] Es este egoísta quien no llega a tener ninguna piedra de toque del verdadero concepto de deber” (*Anth*, VII: 130). Desde el punto de vista exclusivamente antropológico, el ser humano es un egoísta moral. La prudencia toca de lleno esta concepción de egoísmo.

2024).¹³ A la inversa, el aprendizaje moral tampoco enseña a hacer efectivo el imperativo hipotético o la máxima pragmática. Kant sí piensa, claro está, que la moral nos enseña a ser *dignos* de la felicidad, pero no nos enseña a ser felices. En la “Doctrina ética del método”, al final de *MS*, queda claro todo este asunto de la instrucción moral (VI: 480–82).

Ahora bien, desde la investigación de la *filosofía moral pura* los principios de la moralidad y la prudencia no sólo son, en conformidad con las enseñanzas de la antropología pragmática y la geografía física, dependientes de predisposiciones diferentes que únicamente se realizan a través de la formación. Más aún, y *sorprendentemente* en comparación con la otra cara de la filosofía que le interesa a Kant, esto es, la filosofía como *historia y antropología*,¹⁴ los desarrollos de una y otra predisposición apelan a “principios” divididos por la racionalidad práctica. En efecto, en los trabajos fundacionales de la moral pura de *GMS* y *KpV*, el “imperativo” asertórico práctico de la prudencia se desvanece en última instancia de su participación en la *razón práctica*. Esto se debe a que, después de un análisis más profundo, se ve que no cumple con el criterio racional práctico de analiticidad de los imperativos hipotéticos, *i.e.*, “quien quiere el fin, quiere también el medio indispensablemente necesario que está en su poder” (*GMS*, IV: 417). El problema es que el objeto de la felicidad es lo suficientemente indeterminado para que podamos hacernos una idea clara de lo que queremos cuando nos proponemos ser felices, lo que evita que el principio sea suficientemente constrictivo para mostrar una normatividad práctica (*GMS*, IV: 418). La felicidad es un bienestar absoluto inconmensurable al que ningún precepto práctico racionalmente conmensurable le hace justicia. Por ello, en la segunda

¹³ Wilson afirma que “Kant no quiere decir que, al usar a otra persona para nuestros propios fines, deberíamos usarla sin su consentimiento” (Wilson 2011, p. 168) y creo que tiene razón. Pero esto no minimiza, de ningún modo, lo esencial del principio pragmático de la prudencia en cuanto que prescribe, a todo lo largo, *usar* a las personas. Me parece que Wilson quiere interpretar la eficiencia de los principios pragmáticos mediante la imposición de una regla adecuada a la moral kantiana o, en el mejor de los casos, subsumida a una regla extra prudencial y por la cual se hace eficaz. Pero pienso que esto es un error. El hecho de que tengamos el consentimiento de las personas no quiere decir necesariamente que no las tratemos como medios, o que haya en el hecho de que *consientan* a ser usadas una condición necesaria para el funcionamiento eficaz del principio pragmático prudencial cosmopolita.

¹⁴ Véase la nota 4.

Crítica Kant reconoce que los “principios del amor propio [felicidad] *no son realmente principios prácticos*” (*KpV*, V: 26, énfasis añadido).

Para el saber prudencial esta conclusión es fulminante pues, en efecto, (i) si la felicidad es un “fin” inalcanzable para todo ser humano no omnisciente (*GMS*, IV: 418) y tenemos además que, (ii) a menos de que seamos prudentes en el sentido privado no podemos ser correctamente prudentes en el sentido mundano (cosmopolita), entonces, tomando una vez más la cita de *GMS* en donde aparece la diferencia entre la *Welt* y la *Privatklugheit*, la enseñanza de la prudencia cosmopolita forma estudiantes “diestros y astutos, pero en conjunto [...] imprudentes” (IV: 416). Kant enseña a sus estudiantes la importancia de saber usar a los seres humanos para sus propios intereses, pero resulta que el “propio provecho duradero”, esto es, el propósito por el cual el cosmopolitismo parece tener sentido cosmológico, es una ilusión racional.

Kant deja la formación pragmática, que tanto interés tenía para su papel de *magister* y que tanto prometía a sus estudiantes, en inminente tensión. Pues todo parece indicar que Kant enseñaba prudencia sabiendo que para sus estudiantes saber cómo usar a los demás no tenía un propósito realizable. En realidad, puesto que no se puede aprender a ser feliz porque no es posible tener un concepto claro de la felicidad, el uso que hacemos de los demás no puede propiamente llamarse prudencia. Es difícil aceptar que Kant no fuera consciente de la tensión paradójica en el seno del desarrollo de la predisposición pragmática y máxime reconociendo —como acabamos de ver y conscientes del gran interés del filósofo por la investigación moral pura— que sólo la predisposición por la moral implica una legítima normatividad práctica.

Así, si es verdad que la prudencia no es razón práctica, mi hipótesis es que el gran *magister* Kant jugaba con sus estudiantes: les hacía creer *seriamente* en la necesidad de ser prudentes para ser cosmopolitas y felices, de que tenían que saber jugar en el mundo para ganarse las inclinaciones de los demás para sus propios intereses de ser felices cuando, en realidad, esto último era una *broma*. Las reglas del juego son otras. Nadie que diga que es feliz deja de estar engañado.¹⁵ El juego que jugaba el *magister* Kant se llama ironía, un juego que repite la idea general de lo que Alcibiades, en el *Banquete* de Platón, dice acerca de Sócrates al

¹⁵ En cualquier caso, por obedecer nuestras inclinaciones naturales vivimos engañados. Kant se refiere a las inclinaciones como “el engañador que hay en nosotros” (*Anth*, VII: 151).

compararlo con los silenos, esas figuras talladas con imágenes satíricas y grotescas en el exterior, pero hechas de oro puro en el interior.

Este contraste entre la seriedad y la broma es una forma de disimulación y, a juzgar por lo que comenta el filósofo en *VuP*, quien aprende a ser mundanamente prudente le sigue el juego:

Para que el niño se entregue a la prudencia mundana debe poder ocultarse y hacerse impenetrable, pero al mismo tiempo debe poder escudriñar al otro. Debe ocultarse particularmente en lo que respecta a su carácter. El arte de la apariencia externa es la decencia [*Anstand*]. Y uno debe poseer este arte. Escudriñar a los demás es difícil, pero es necesario conocer bien este arte haciéndose impenetrable. Esto incluye el *disimulo* [...] que no siempre es hipocresía y a veces puede permitirse, pero roza muy de cerca a la deshonestidad. (IX: 486; cursivas añadidas)¹⁶

El juego de Kant es una forma de socratismo sofisticado, el tipo de ironía que tanto interesó, a finales del siglo XVIII, al Círculo de Jena y, en especial, a Friedrich Schlegel. Para Schlegel, la ironía es una “disimulación involuntaria y a la vez reflexiva”. Schlegel tematiza en torno a la ironía con una mayor inclinación hacia la *Poesie*, pero comprende a la verdadera filosofía desde el mismo orden de lo irónico (Bowie 1997).¹⁷ La teoría de la ironía schlegueliana se desarrolla mucho más lejos que de su acepción clásica como recurso retórico, para situarse en el orden de lo paradójico.¹⁸ En efecto, Schlegel añade al concepto de ironía que “la paradoja es su *conditio sine qua non*”; la paradoja es “el alma de la ironía, su fuente y principio” (Schlegel 2021, p. 140). Además, refiriéndose a su legado socrático, afirma en uno de sus aforismos que

¹⁶ Cicerón introdujo la palabra ironía a la lengua latina con el vocablo mismo de “disimulación”, traído del griego *eironeia*. En el libro segundo de sus *Cuestiones académicas* escribe lo siguiente: “por su parte Sócrates, desestimándose a sí mismo en la discusión, atribuía más a los que quería refutar; así, diciendo cosas distintas de las que pensaba, voluntariamente usó aquella disimulación que los griegos llaman *eironeia* [*ea dissimulatio, quam Graeci εἰρωνείαν vocant*]” (Cicerón 1990, 27). La *eironeia* atribuida a Sócrates la presenta Aristóteles en el libro IV de la *Ética nicomáquea* (Aristóteles 2008).

¹⁷ Así como Schlegel descubre y al mismo tiempo inventa la ironía moderna en las obras de Boccaccio, Cervantes y Shakespeare, podría decirse también que por él la vemos en Kant. Después de todo, como dice Ernst Behler, “la ironía es inseparable de la evolución de la conciencia moderna” (Behler 1990, p. 73).

¹⁸ Antes de Schlegel, la figura retórica era la base de la reflexión sobre la ironía. La *Encyclopédie* francesa de 1765 la definió como “figura retórica mediante la cual se quiere transmitir lo opuesto a lo que se dice” (Behler 1990, p. 76).

“la ironía socrática es la única simulación enteramente involuntaria y, sin embargo, enteramente reflexiva [...] En ella todo debe ser broma y seriedad, todo lealmente sincero y todo profundamente disimulado” (Schlegel 2018, pp. 69–70). Por último, también considera que “la ironía es la polémica autosuperada” (Schlegel 2021, p. 97), esto es, una forma de reconciliación de la necesidad de la contradicción misma.

Si se consideran estos elementos de la teoría de Schlegel, la ironía pedagógica de Kant consiste en enseñar un saber que simula ser verdadero, esto es, que requiere guardar la apariencia de ser verdadero para lograr el propósito que jamás se lograría si ese saber práctico no fuera disimulado, a saber, el propósito de alcanzar la civilización humana a través de las artes de la apariencia. Lo irónico está en la *toma de conciencia* de un choque frontal entre lo que se debe de creer y lo que es realmente el caso. Lo que uno cree que *hace* para sí y en el mundo no es sino lo que la naturaleza y el mundo hacen de *uno* y la *disimulación* de esta conciencia. En *Anth* encontramos un pasaje que refleja magistralmente a este Kant que ironiza:

Los juegos del niño, la pelota, la lucha, las carreras, los soldados; después los del varón, el ajedrez, la baraja (en aquella ocupación persiguiendo la mera ventaja del entendimiento, en la segunda la ganancia en dinero); finalmente, los del ciudadano, que prueba su suerte en las sociedades públicas con el faro o los dados, son acicateados sin que lo sepan por la naturaleza más sabia que ellos, para convertirse en proezas donde probar las fuerzas en pugna con los demás [...] Dos de estos antagonistas creen jugar uno con otro; pero de hecho juega la naturaleza con ambos, de lo que puede la razón convencerles claramente. (VII: 275)

Kant escribió estas líneas en el contexto en el que discute el desvarío (*Wahne*), y lo hace ciertamente después de haber tratado las *pasiones* del honor, el dominio y la posesión. Con todo, consiente previamente que, cuando nos referimos al “hombre que se torna el objeto engañado de sus propias inclinaciones”, hablamos “de la *prudencia* con que se puede manejar a los necios” (VII: 271). El análisis paradójico de la prudencia en la *Anth* es consistente con el escepticismo práctico con el que Kant aborda el imperativo asertórico práctico en *GMS* y *KpV*. Los objetos de honores, mando y posesión no son “fines reales” que los seres humanos hacen suyos —pues más bien la naturaleza los pone en ellos— y la persona que cree “que hace mucho”, en realidad acaba “haciendo nada” (la naturaleza lo hace por ella).

Creo que, si atendemos a la filosofía de la historia de Kant, la razón que tiene para ironizar mínimamente se defiende, pues dejar en ascuas a la razón práctica prudencial y, no obstante, esmerarse pedagógicamente en mostrar su pertinencia hasta el grado de que sus estudiantes se convenzan de la necesidad de ser prudentes, obedece al objetivo sustancial de los fines naturales de la especie humana hacia la moralidad. En el rompecabezas kantiano de la predisposición pragmática desde la perspectiva cosmológica todo se resuelve en términos, sí, propios de relaciones entre medios y fines y entre las partes y el todo; pero para que esa visión cosmológica funcione, la felicidad personal tiene que ser un propósito *disimulado*.

3. La necesidad de la pedagogía irónica como condición de realización de la historia natural de la especie humana

Kant concibe la historia de la especie humana como un desarrollo hacia el perfeccionamiento moral “por medio de las artes de la cultura”, cuyo motor es la discordia. En *Anth*, al discutir sobre el “carácter de la especie”, señala que “la naturaleza ha puesto en la especie humana el germen de la *discordia*”. La discordia “es en el plan de la naturaleza el medio de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable”, mientras que “el *fin*” al cual se dirige es que “los seres humanos, por su propia razón, saquen de la discordia la *concordia*, o al menos la constante aproximación a ella”. La concordia no es posible a menos de que hagamos efectivamente real la “predisposición moral” (VII: 322). Para ello, la discordia es necesaria.

Esta idea histórico antropológica se desarrolla más en *IGA*. En el “Cuarto Principio”, Kant introduce el concepto de “insociable sociabilidad” para explicar el antagonismo. “Entiendo por antagonismo”, escribe el filósofo, “la insociable sociabilidad de los hombres, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolverla”. La “inclinación” de cada ser humano a vivir en sociedad va acompañada de una aversión que, en general, cada ser humano siente por los demás. O también se refiere a la “posición” que tiene cada ser humano “entre sus congéneres, a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco es capaz de *prescindir*” (VIII: 21). La insociable sociabilidad de los seres humanos se explica por la propia tensión paradójica de la predisposición pragmática.

Los seres humanos son sociables por la necesidad de existir en cercanía los unos con los otros. Reconocen que requieren socializar para sa-

tisfacer sus inclinaciones y ser felices. Pero son también insociables por la urgencia que sienten, individualmente, por romper sus lazos sociales debido a la resistencia que se imponen unos a otros para la satisfacción de sus caprichos personales. Aquí reside su “inclinación a *individualizarse* (aislarse)” (IGA, VIII: 21). La tendencia a la individualización (insociabilidad) es un efecto del sentimiento de frustración respecto a las inclinaciones poderosas cuya realización requiere de la prudencia privada. El sentimiento de repulsión social es producto de la confrontación de intereses egoístas, pero de ningún modo apaga el deseo natural del ser humano por la obtención de honores, mando y posesiones.

La insociabilidad no aísla físicamente a los seres humanos entre sí, pero sí los aleja de un estado idílico en el que reinaría el trato afable y confiado, un estado que evoca “la arcádica vida de pastores” en donde existiría “la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo” (IGA, VIII: 21). Apartados entonces de este estado de máximo confort social, en donde “los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan” (IGA, VIII: 21), la confrontación de intereses egoístas que explica la insociabilidad impulsa a los individuos a redoblar sus fuerzas para vencer la resistencia generalizada que otros les imponen bajo el gobierno de estas inclinaciones compartidas, *refinando así su arte para usarse más eficaz y sutilmente los unos a los otros*. En condiciones de recíproca desconfianza, en donde casi nadie quiere ser dominado y poseído dócilmente y casi todos quieren dominar y poseer a los otros, los seres humanos “vencen su inclinación a la pereza” y poco a poco su historia natural es conducida “desde la barbarie, hasta la cultura”, reformando sobre la marcha “un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito *moral*” (VIII: 21).

De este modo, desde el antagonismo y la confrontación de fuerzas moduladas por las inclinaciones del honor, el mando y la posesión, la “sabia Naturaleza” impulsa el desarrollo de los talentos humanos y facilita el progreso hacia la auténtica racionalidad práctica (legal y moral). Por ello, Kant exclama: “¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar!” (IGA, VIII: 21). La “Naturaleza ha antepuesto la *autoestimación* racional del hombre a su bienestar propio” y, en este sentido, “a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien” (IGA, VIII: 20). El medio del que se vale para lograr su propósito es el de sembrar simuladamente en el individuo la inclinación personal por la felicidad. Los seres humanos

aprenden a *usarse* entre sí para cumplir el fin natural de civilizarse y alcanzar con el tiempo la moralidad y, para ello, la naturaleza *usa* a los seres humanos dotándolos de un deseo de felicidad que no le “interesa” que se realice.

En otro de sus ensayos, en el que satiriza las ideas de Herder sobre las prioridades individuales de la Providencia, Kant explica que el curso que sigue la historia humana es un progreso de lo peor a lo mejor para la especie. Sin embargo, para el caso “de los individuos las cosas son muy diferentes”, pues para ellos “la historia de la Naturaleza es una pérdida”, si bien cada individuo tiene que poder “admirar y alabar la sabiduría y regularidad de ese orden como miembro de la totalidad (de una especie)” (*MAdM*, VIII: 115–116). Así, a diferencia de lo que piensa su exalumno, Kant sostiene que “no es el auténtico objetivo de la Providencia ese espectro de felicidad que se forja cada uno, sino la cultura” —es decir, ese estado en el que los individuos se usan sólo como meros medios, ese estado en donde parece reinar la *prudencia* mundana— que conduce paulatinamente a “una constitución política estructurada conforme a los conceptos del derecho humano” (*RvG*, VIII: 64).

En *MAdM*, Kant abraza la tensión paradójica de la teleología antropológica con un asomo de admiración. Encontramos incluso la muestra de un gesto de orgullo por sostener la misma idea paradójica defendida por Rousseau. A juzgar por los propios ejemplos de Kant para ilustrar el “conflicto” de los fines de la naturaleza —el “inevitable perjuicio mutuo entre los fines de la Naturaleza y las costumbres”, o también “que la Naturaleza ha depositado en nosotros disposiciones tendientes a dos fines distintos” (VIII: 116–117)—, la cuestión de interpretar de manera errónea a Rousseau consiste en no comprender la sutilidad y verdad de esa tensión contraria de la naturaleza. Esa naturaleza que ha implantado en los individuos tanto la semilla de la *felicidad individual* (prudencia privada) como la del *progreso social y cultural de la especie* (prudencia mundana), pero haciendo que el fortalecimiento del progreso sea inversamente proporcional a la felicidad personal.

Si bien no son virtudes morales, las inclinaciones del honor, el mando y la posesión tampoco son vicios naturales. Como afirma Rodríguez Aramayo, Kant sigue aquí la tradición de Mandeville:

Al igual que en la *Fábula de las abejas* de Mandeville los vicios eran el motor de la prosperidad, el antagonismo de las inclinaciones es para Kant la llama del progreso cultural. Sin esa dinámica de acción y reacción, provo-

cada por las pretensiones egoístas, todos los talentos cuyo germen porta la humanidad quedarían eternamente adormecidos. (Rodríguez Aramayo 1994, p. XXVII)

La insociable sociabilidad no es un favor que la naturaleza hace al individuo natural dotado con inclinaciones eudaimonistas. El “Primer Principio” de *IGA* señala que “*todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y en arreglo a un fin*” (VIII: 18). Pero, para la Providencia, la predisposición del individuo para la prudencia no es con arreglo a satisfacer su natural fin de la felicidad. El individuo no se engaña al sentir la necesidad de ser feliz ni al creer que tiene las disposiciones naturales que le sirven de instrumento para ello. Pero sí lo hace al creer que la Providencia lo favorece individualmente. Y, sin embargo, sin este engaño de su razón práctica no confiaría en que sus fines serán realizados; no tendría motivos racionales para actuar en el mundo humano y buscar adueñarse de las inclinaciones de los demás. Sin este engaño, no habría entre individuos y naciones los antagonismos o discordias que son necesarias —pero no suficientes— como medios para el cumplimiento del auténtico propósito racional-moral.

La comparación de los seres humanos con los árboles en el bosque, una de las metáforas favoritas de Kant a juzgar por el número de veces que la cita (cada ser humano se desarrolla intentando “privarle al otro del aire y el sol” (*IGA*, VIII: 23)), no funciona si falta la disimulación.¹⁹ Como leemos en el “Octavo Principio” de *IGA*, “entremezclada con ilusiones y quimeras, surge poco a poco la *Ilustración*” (VIII: 28). Por ello es necesario que, con todo su esfuerzo magisterial, Kant convenza a sus estudiantes de buscar aquello que, de antemano, sabe que es inalcanzable: su felicidad empírica personal.²⁰

Volvamos pues, para terminar, al lugar donde comenzamos: la formación. Al escribir en *Anth* sobre la educación de la humanidad, Kant explica que “antes que nada hay que observar que en todos los demás animales abandonados a sí mismos consigue cada individuo realizar

¹⁹ Además de en *IGA*, la metáfora aparece en *VdE* (XXVII: 468) y en *VuP* (IX: 448).

²⁰ La exigencia moral no de hacerse feliz, sino de ser *digno* de la felicidad, es perfectamente consistente con la disimulación. Puesto que nadie alcanza realmente la felicidad en esta vida, todo ser humano, como ser racional competente para la moralidad, tiene que reconocer que no es feliz porque no se ha esforzado más para hacerse digno de ella. Se trata por ello de un progreso al infinito.

su destino entero, mas entre los hombres acaso sólo la especie (VII: 323–24).²¹ En las *VuP* Kant retoma esta idea para llamarla “el arte de educar”, pues la “naturaleza no ha dado al ser humano ningún instinto para esto”. El arte de educar se resume en el principio básico de que “los niños no deben de ser educados en relación con su condición presente, sino en conformidad con una mejor condición de la especie humana en el futuro”. Desde luego, este arte es plenamente coherente con la idea de la historia natural según la cual se privilegia el desarrollo del ser humano como especie y no como individuo. Por esto, Kant se queja de que la educación privada y los padres por lo general se empeñan para que a sus pupilos e hijos les vaya bien en el mundo, a “pesar de lo corrupto que pueda ser”, en lugar de ocuparse de que su educación tenga presente el bien de la especie. Ni la educación privada ni los padres tienen “como fin final lo mejor para el mundo” y, con esto, “la perfección a la cual está destinado el ser humano”. Recordemos que el destino (*Bestimmung*) del hombre está en cultivarse, civilizarse y moralizarse, para lo cual requiere de una educación pragmática y convertirse en ciudadano del mundo. Por ello afirma “que el diseño para un plan de la educación debe de ser hecho en sentido cosmopolita” (IX: 448).

Sin embargo, no se puede ser cosmopolita sin aprender las habilidades adecuadas para usar a las demás personas como medios para los *proprios propósitos*, y hacer justamente aquello contra lo que Kant se queja. Pues es imprescindible que se eduque a las personas a ser prudentes de manera privada para que cada ser humano sienta “una fuerte inclinación a individualizarse por encontrar simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho” (IGA, VIII: 21). ¿Cómo entonces hay que entender la respuesta “¡nunca!” que ofrece Kant a la pregunta que formula en *VuP*, a saber, “ocurre que lo mejor que puede pasarle al mundo es algo que resulta perjudicial para nuestras mejores condiciones privadas”? (IX: 448). ¡Como una ironía, por supuesto!

²¹En la discusión del “Sexto Principio” en IGA Kant formula el argumento no ya comparando al ser humano con otros animales, sino con otros posibles seres vecinos del cosmos: “acaso entre ellos cada individuo pueda alcanzar plenamente su destino durante su vida. Entre nosotros sucede de otra manera: sólo la especie puede esperar tal cosa” (VIII: 23).

Referencias bibliográficas:

- Aristóteles, 1985, *Ética nicomáquea*, 2ª ed., introd. E. Lledó Íñigo, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid.
- Behler, Ernst, 1990, *Irony and the Discourse of Modernity*, University of Washington Press, Seattle. <<https://doi.org/10.1515/9780295801537>>
- Bowie, Andrew, 1997, *From Romanticism to Critical Theory*, Routledge, Nueva York. <<https://doi.org/10.4324/9780203026250>>
- Cicerón, 1990, *Cuestiones académicas*, trad. J. Pimentel Álvarez, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, México.
- Johnson, Robert y Adam Cureton, 2024, “Kant’s Moral Philosophy”, en Edward N. Zalta y Uri Nodelman (comps.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/kant-moral/>>
- Kant, Immanuel, 2017, *Crítica de la razón práctica*, 2ª reimpresión, trad., estudio preliminar y notas D.M. Granja Castro, UAM/UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, Immanuel, 2016, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, 3ª ed., trad. F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid.
- Kant, Immanuel, 2014a, *Antropología en sentido pragmático*, pról. R. Brandt, trad. D.M. Granja Castro, G. Leyva y P. Storandt, UAM/UNAM/Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, Immanuel, 2014b, *Lectures on Pedagogy*, 4ª reimp., trad. R.B. Louden, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2014c, *Determination of a Concept of a Human Race*, 4ª reimp., trad. H. Wilson y G. Zöllner, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2014d, *Of the Different Races of Human Beings*, 4ª reimp., trad. H. Wilson y G. Zöllner, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2014e, *On the Use of Teleological Principles in Philosophy*, 4ª reimp., trad. G. Zöllner, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2014f, *Review of J.G. Herder’s Ideas for the Philosophy of the History of Humanity*, 4ª reimp., trad. A.W. Wood, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2008, *Toward Perpetual Peace*, 12ª reimp., trad. M.J. Gregor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 2006, *Kritik der Urteilskraft*, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner, Hamburgo.
- Kant, Immanuel, 1996a, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. J. Mardomingo, Ariel, Barcelona.

- Kant, Immanuel, 1996b, *The Conflict of the Faculties*, trad. M.J. Gregor y R. Anchor, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Cambridge University Press, Nueva York.
- Kant, Immanuel, 1994a, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, 2ª ed., trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1994b, *Probable inicio de la historia humana*, 2ª ed., trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid.
- Kant, Immanuel, 1993, *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina Orts, Altaya, Barcelona.
- Kant, Immanuel, 1988, *Lecciones de ética*, trad. R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Cátedra, Barcelona.
- Louden, Robert B., 2011, “‘The Play of Nature’: Human Beings in Kant’s *Geography*”, en Stuart Elden y Eduardo Mendieta (comps.), *Reading Kant’s Geography*, State University of New York Press, Nueva York, pp. 139–159. <<https://doi.org/10.1515/9781438436067-009>>
- Platón, 2000, *Banquete*, trad. M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid.
- Rodríguez Aramayo, Roberto, 1994, “El ‘utopismo ucrónico’ de la reflexión kantiana sobre la historia”, en Immanuel Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, pp. IX–XLIV.
- Schlegel, Friedrich, 2021, *Cuadernos literarios*, trad. G. Garrido Miñambres, Akal, Madrid.
- Schlegel, Friedrich, 2018, *‘Athenaeum’-Fragmente und andere frühromantische Schriften*, Reclam, Stuttgart.
- Wilson, Holly, 2006, *Kant’s Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*, State University of New York Press, Nueva York. <<https://doi.org/10.1515/9780791481295>>
- Wilson, Holly, 2011, “The Pragmatic Use of Kant’s Physical Geography Lectures”, en Stuart Elden y Eduardo Mendieta (comps.), *Reading Kant’s Geography*, State University of New York Press, Nueva York, pp. 161–172. <<https://doi.org/10.1515/9781438436067-010>>