

## LA FILOSOFÍA DEL ÚLTIMO KANT Y SU TEORÍA DE LA VIRTUD

Cirilo Flórez Miguel  
*Universidad de Salamanca*

### Resumen

El artículo analiza la filosofía del último Kant (años 1786-1798) muy marcada por una crisis política y orientada hacia cuestiones antropológicas. El núcleo del artículo se centra en el análisis del hombre como agente libre en torno a cuya teoría son fundamentales los conceptos de libertad, autonomía, ley moral y conciencia moral. En esta última podemos hablar de una disposición moral de ánimo, que un concepto fundamental para la tesis de este artículo. La antropología kantiana interpreta al hombre como un ser que se da a sí mismo su destino: fines propios, y que crea para sí mismo un territorio propio: la historia. El artículo se cierra con un análisis de la teoría kantiana de la virtud y su relación con los temas anteriores.

*Palabras clave:* Disposición natural, antropología, autonomía, libertad, reino de fines, historia, sociedad civil, virtud, estado de naturaleza.

### Abstract

This article analyses the philosophy of Kant in his later years (1786-1798) strongly affected by a politic crisis and aimed at anthropological questions. The core of the article is focused on the analysis of man as a free agent. Within this theory, concepts such as freedom, autonomy, moral law and moral awareness are fundamental. Regarding moral awareness, we can talk about a moral state of mind, which is a fundamental concept for the thesis of this article. Kantian anthropology construes man as a being who determine his own destiny: his own aims, and who creates for himself his own territory: his history. The article concludes with an analysis of the Kantian theory of virtue and its relationship with the other issues referred to above.

*Key works:* Natural disposition, Anthropology, Autonomy, Freedom, Kingdom of aims, History, civil Society, Virtue, State of nature.

## A. La crisis político-antropológica

Vamos a considerar como la filosofía del último Kant la filosofía que elabora de 1786 a 1798, que es un período de una importante producción en la vida de Kant<sup>1</sup>. Una producción muy marcada por los intereses políticos, por la filosofía de la religión, del derecho y de la antropología. Es una época de la vida de Kant en la que experimentó una profunda crisis de conciencia similar a la de los años 1760-70, que es en los que se fragua el paso hacia el pensamiento crítico. En la crisis de los años 1786-98 el núcleo lo ocupa la implicación intelectual y personal de Kant con el acontecimiento de la Revolución francesa. La influencia del pensamiento de Rousseau en esta época del último Kant es además de una especial incidencia debido al peso que tiene en dicho período la preocupación kantiana por la antropología. Podemos considerar este período de la vida de Kant como aquel en el que por, un lado, tiene lugar el triunfo público de su filosofía al mismo tiempo que con la muerte de Federico el Grande el 17 de agosto de 1786 se inicia una involución política en Prusia, que va a traer como consecuencia el progresivo sofocamiento de los ideales de la Ilustración; así como la pérdida de la fe en el progreso y su sustitución por una barbarie reaccionaria, que va a incidir de forma directa sobre el universo cultural de la razón y del derecho. Dentro de este clima histórico de triunfo del kantismo por un lado y de reacción política antiilustrada por otro, Kant se va a ver en la necesidad de definir sus posiciones políticas, religiosas y antropológicas frente a unos (los dogmáticos de la Ilustración como Moses Mendelssohn) y los nuevos visionarios como F.H. Jacobi, que el año de 1785 publicó sus famosas *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, que dieron lugar a la polémica del spinozismo (la famosa *Spinozastreit*)<sup>2</sup>. Todos los escritos kantianos posteriores a 1786 están teñidos por la preocupación de la degeneración del clima político y cultural de la Prusia posterior a la muerte de Federico el Grande. Con la llegada de Federico Guillermo II las tesis liberales del Kant político van a incidir una y otra vez sobre las condiciones de un Estado republicano legítimo; y, en estas reflexiones, las tesis de Rousseau y Hobbes van a ser sometidas a revisión

---

<sup>1</sup> Kuehn, M.: *Kant. Una biografía*. Trad. C. García-Trevijano, Acento, Madrid, 2003. Se trata de una buena biografía actualizada, que analiza bien las distintas etapas de la filosofía de Kant.

<sup>2</sup> Villacañas Berlanga, J. L.: *Nihilismo, especulación y cristianismo* en F. H. Jacobi. Anthropos, Barcelona, 1989. En este libro puede verse el nuevo ambiente en el que tiene que moverse el Kant de su último período.

una y otra vez. En la Prusia del último Kant se va a consolidar institucionalmente como ortodoxia confesional un grupo de visionarios que van a exaltar la “fe” (*Glauben*) como elemento fundamental de conocimiento, sometiendo a una dura crítica a la razón ilustrada. Este enfrentamiento le va a obligar a Kant a desplegar una defensa de la “razón ilustrada”. Esta defensa la podemos concretar en sus escritos: *¿Cómo orientarse en materia de pensamiento?*<sup>3</sup> (1786) y *El Conflicto de las Facultades*<sup>4</sup> (1798).

La reflexión de Kant de este período ya no está preocupada por los límites y las condiciones del conocer, sino por la dirección que debe seguir el hombre con su actividad moral y política. Y para esto adquiere una gran relevancia en su filosofía de esta época el concepto de teleología, que Kant ha comenzado a plantear en su concepción de la filosofía de la historia.

En esta época Kant va a plantear que es sobre la moral sobre la que se funda el conocimiento de sí mismo del hombre, que tiene como una de sus condiciones irrenunciables la autonomía del mismo defendida como tesis en su escrito: *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*<sup>5</sup> (1784). El núcleo del pensamiento de Kant en esta su última época está centrado sobre el tema del hombre como un ser moral, así como sobre la idea de progreso hacia lo mejor; siendo estas dos ideas las que impregnan sus escritos sobre el pensamiento político y su posición frente a los “visionarios”. Y la crisis de estos últimos años no es una crisis intelectual, sino política, que no tiene que ver con el futuro de un filósofo estudioso y brillante (como la primera crisis), sino con una de las figuras más representativas de la cultura ilustrada de la época, que tiene que enfrentarse a una dura reacción política, y tomar como bandera de sus escritos la defensa de la libertad de pensamiento y de prensa.

El texto de *¿Cómo orientarse...?* representa el paso de la Ilustración de Federico el Grande a la edad del reaccionario ministro Wöllner, en la que domina el fanatismo. Se critica la soberanía de la razón de la Crítica de Kant y se exalta la idea de “genio visionario” con su correspondiente inspiración interior. En esta época de la “disputa del spinozismo” vemos cómo se pasa de la razón a la ensoñación y finalmente a la superstición.

<sup>3</sup> Kant, M.: *Cómo orientarse en materia de pensamiento*. Edición de la Academia: AK, VIII. Texto recogido en: Kant, M.: *En defensa de la Ilustración*. Trad. J. Alcoriza y A. Lastra, Alba, Barcelona, 1999. Esta traducción recoge muchos de los escritos breves del último Kant a los que nos referiremos en nuestro estudio.

<sup>4</sup> Kant, M.: *El conflicto de las facultades* (AK, VII). Trad. E. Tabernig, Losada, Buenos Aires, 1963. Hay una edición bilingüe de parte de este texto en el CSIC, Madrid, 1992.

<sup>5</sup> Texto recogido en la traducción: *En defensa de la Ilustración* anteriormente citado.

La necesidad de hacer frente a esta situación político-cultural va a conducir a Kant a participar en la “forma publicista” para exponer su pensamiento. A la investigación pura acompañan escritos ocasionales, que dan testimonio del papel del intelectual en la vida civil y pública; aunque no deja de publicar también, como decimos, grandes obras que culminan la construcción de su sistema de filosofía como es el caso de la *Crítica de la razón práctica*<sup>6</sup> (1788), de la *Crítica de la facultad de juzgar*<sup>7</sup> (1790) y de la *Metafísica de las costumbres*<sup>8</sup> (1797).

Una de las tareas de la filosofía del último Kant es la de elaborar una antropología dentro de la cual encaje el conjunto de su filosofía. Y esa tarea la va a emprender Kant a partir de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*<sup>9</sup> publicada el año 1785. Es una tarea a la que no se ha prestado la suficiente atención en los estudios kantianos y que podemos resumir en los términos que siguen. El hombre como organismo vivo ha sido dotado por la naturaleza de una serie de disposiciones, que él mismo está encargado de desarrollar y perfeccionar. Dichas disposiciones naturales son dos en origen: la del instinto y la de la razón. Esta última es la que diferencia al hombre de los animales. La razón, como sabemos, se divide en teórica y práctica. Esta última, como razón práctica, la relaciona Kant con la voluntad y la distribuye en tres dimensiones: una técnica, otra pragmática y otra moral. A cada una de ellas le corresponde un determinado perfeccionamiento del hombre entendido como agente libre, que es lo que aquí hace Kant. La disposición técnica puede ser perfeccionada en la dirección de la habilidad, la pragmática en la dirección de la prudencia y la moral en la dirección de la sabiduría. De manera que la cumbre de la moralidad la tenemos que poner en la sabiduría, la única capaz de representarse en la razón un ideal dotado de objetividad.

El hombre es el único ser que obra de acuerdo con la representación de la ley. Y aquí reside su perfección y su peculiaridad en el conjunto de los seres vivos. De acuerdo con esta teoría antropológica la perfección del hombre tenemos que buscarla en la sociedad y en la historia y no en la

---

<sup>6</sup> Kant, M.: *Crítica de la razón práctica*. (AK, V). Trad. M G. Morente, Porrúa, México, 1975.

<sup>7</sup> Kant, M.: *Crítica de la facultad de juzgar*. (AK, V). Trad. J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1968.

<sup>8</sup> Kant, M.: *La metafísica de las costumbres*. (AK, VI). Trad. A. Cortina, Tecnos, Madrid, 1989.

<sup>9</sup> Kant, M.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (AK, IV). Trad. M. G. Morente, Porrúa, México, 1975.

naturaleza como pensara Rousseau, y antes que él Spinoza. Por eso Kant distingue dos estados fundamentales del hombre: el estado de naturaleza y el estado civil y defiende, frente a Rousseau, que la perfección del hombre está en el estado civil. Y por eso la filosofía kantiana encuentra su cierre en una teoría de la sociedad civil, que es lo que viene a decirnos el texto del § 83 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. En esta crítica califica al hombre como “fin final” de la creación y esto sólo a título de “sujeto de la moralidad”, de la que escribe lo siguiente: “la moralidad y una causalidad a ella subordinada por fines es absolutamente imposible por medio de causas naturales”<sup>10</sup>.

## B. La antropología ética kantiana: el hombre como agente libre

Vamos a fijar nuestra atención ahora en el modo como Kant remodela su teoría del hombre como agente libre. Esta remodelación la inicia nuestro autor a partir de la acción libre del hombre, que él explica tomando como punto de partida la decisión, lo cual nos conduce a la filosofía de la libertad kantiana, que tenemos que diferenciar cuidadosamente de su teoría del conocimiento.

Esta última, elaborada en su *Crítica de la razón pura*, tenía a la intuición como un componente fundamental, en cuanto que por su mediación se nos daba el contenido empírico que validaba el contenido de las categorías del entendimiento. En el caso de la acción, en cambio, no podemos contar con la experiencia para su validación y por eso precisamente Kant parte del hecho de la autonomía de la libertad y a partir de ese hecho busca el concepto que nos permita deducir los principios en los que ha de apoyarse la acción libre del hombre para ser válida moralmente.

La autonomía de la libertad, expresión de la libertad positiva, está presente en el concepto de ley moral, que supone la existencia de una naturaleza suprasensible, que Kant diferencia de la naturaleza sensible. A la primera la denomina naturaleza modelo (*archetypica*), y a la segunda naturaleza copiada (*ectypa*), lo que supone un cambio sustantivo con respecto a los conceptos anteriores de “Natura naturans” y “Natura naturata”. Estos conceptos, cuyo lugar clásico se encuentra en la proposición 29 de la Iª parte de la *Ética* de Spinoza, entienden el concepto de Naturaleza primera o infinita como el modelo que se expresa en la naturaleza finita

---

<sup>10</sup> Kant, M.: *Crítica de la facultad de juzgar*, § 84, 281.

o naturada. Kant, en cambio, invierte el sentido y hace de la naturaleza suprasensible del hombre el modelo, que luego éste configura en la naturaleza sensible. Mientras que en Spinoza la naturaleza primera era la potencia, que se comunicaba a todas las otras potencias, tal como se desprende de la demostración de la proposición 4<sup>a</sup> de la cuarta parte de la *Ética*, en Kant se han invertido los papeles y es el hombre el que pasa a ser la potencia configuradora del mundo sensible tal como ya anunciara Bacon en el párrafo 1<sup>o</sup> de la segunda parte del *Novum Organum*. Así pues, Kant nos dice que la naturaleza suprasensible del hombre puede llegar a construir un mundo moral a partir de la ley moral como idea del entendimiento puro. “La ley de esta autonomía, empero, es la ley moral; la cual, por tanto, es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo puro del entendimiento, cuya copia debe existir en el mundo de los sentidos, sin quebranto, empero, al mismo tiempo de las leyes de éste”<sup>11</sup>.

Esta misma transformación, aplicada aquí a la naturaleza, la va a aplicar Kant a su teoría del entendimiento en el párrafo 77 de la *Crítica de la facultad de juzgar* y va a hablarnos allí de un “entendimiento arquetípico” y de un “entendimiento ectípico”, cuya diferencia está en que mientras que el último no puede pensar sin imágenes, el primero sí lo puede hacer. “En este caso ni siquiera es necesario demostrar la posibilidad de semejante *intellectus archetypus*, sino sólo que en la oposición a nuestro entendimiento discursivo, necesitado de imágenes (*intellectus ectypus*), y en la contingencia de tal constitución, nos vemos conducidos a esa idea (*intellectus archetypus*) y que esta idea tampoco encierra contradicción”<sup>12</sup>. Kant viene a decirnos que nuestro entendimiento puro es capaz de pensar sin imágenes, guiado solamente por una idea pura de la razón. Y en el caso de la acción humana esa idea pura de la razón es la ley moral, que él va a explicar como el móvil primero de la voluntad buena o voluntad ética del hombre. “Así pues, la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual está sometida la voluntad y las de una naturaleza que está sometida a una voluntad (en consideración de aquello que tiene relación con sus libres acciones), descansa en que, en aquella, los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad, pero en ésta la voluntad debe

---

<sup>11</sup> Kant, M.: *Crítica de la razón práctica*. Trad. M. G. Morente, Porrúa, México, 1975, 120-121.

<sup>12</sup> Kant, M.: *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. J. Rovira, Losada, Buenos Aires, 1968, 253.

ser causa de los objetos, de tal modo que la causalidad de esta causa tiene su fundamento de determinación exclusivamente en la facultad pura de la razón, que por eso puede ser llamada también razón pura práctica”<sup>13</sup>.

Una de las tareas fundamentales de Kant en su última filosofía es la de elaborar una antropología ética, cuyo núcleo está constituido por la conciencia moral del hombre, la cual no tiene como tarea la representación del mundo, sino la experiencia de la propia existencia como cosa en sí con capacidad para determinarse a sí mismo desde la propia voluntad. Desde esta experiencia de la existencia como inteligible el hombre no está sometido al mecanismo de la naturaleza, sino que actúa siguiendo la absoluta espontaneidad de la libertad. Y en este caso los sucesos que dependen de la determinación de su voluntad tienen dos dimensiones: una la de aparecer como fenómenos; y la otra la de ser actos que tienen su origen en la determinación de la voluntad y que como tales son considerados como formando una unidad de vida totalmente dependiente de la conciencia moral con su capacidad de autodeterminación. En este caso es fundamental el concepto kantiano de “disposición moral de ánimo” (*Gesinnung*), que tenemos que distinguir de las “disposiciones naturales” (*Anlagen*). Estas arraigan en la naturaleza; mientras que la “disposición moral del ánimo” tiene su arraigo en la existencia inteligible del hombre, en su conciencia moral (*Gewissen*), que es capaz de darse a sí misma un destino y un carácter<sup>14</sup>. Desde esta perspectiva del hombre como ser moral el sujeto humano no reconoce ninguna diferencia de tiempo por el hecho de que cualquiera de sus actos, incluso los pasados, los considera totalmente dependientes de su voluntad y consecuencia de la práctica de su libertad; por lo cual coexisten simultáneamente como una “unidad de vida” integrada por fenómenos de la disposición moral de ánimo. Estos fenómenos morales no pueden ser juzgados según la necesidad natural, sino que tienen que serlo según la absoluta espontaneidad de la libertad, lo que hace que deban ser considerados

---

<sup>13</sup> Kant, M.: *Crítica de razón práctica*, 122.

<sup>14</sup> Esta traducción de *Gesinnung* como “disposición moral” del ánimo es la clave de nuestra interpretación de Kant en este punto. *Gesinnung*, traducida normalmente como intención, nosotros la traducimos como una “disposición moral”, que arraiga en la propia existencia (ánimo) y que posibilita en el hombre una causalidad suprasensible, una causalidad libre independiente de la causalidad natural. Nuestra interpretación coincide con la de H. R. Allison: *Kants Theory of Freedom*. Cambridge U.P., Cambridge, 1990. Es una interpretación evidentemente discutible tal como manifiesta Kuehn en las páginas 664 y 665 de la obra citada en la nota primera de este trabajo. Pero defendemos, lo mismo que Allison, que es una interpretación que permite comprender mejor el planteamiento de Kant. Pueden verse las páginas 136-145 de la obra que acabamos de citar.

independientes de las condiciones del tiempo. Es decir, no sometidos a ningún tipo de mecanismo natural, sino al único móvil de la ley moral.

La ley moral como único móvil de la voluntad humana funciona como tal móvil gracias al sentimiento de respeto a la ley, que genera en el hombre un interés que sólo puede ser calificado como interés de la razón. Es decir, un interés que surge de la sola representación de la ley, y que por lo tanto es un interés exclusivamente moral. La ley moral es el prototipo grabado en la disposición moral de ánimo (*Gesinnung*), que nos afecta y nos mueve, y a cuya perfección tenemos que ir aproximándonos continuamente, aunque sin llegar a realizarla nunca. Y en eso consiste precisamente la virtud, “la intención moral en la lucha y no la santidad en la supuesta posesión de una completa pureza en las intenciones de la voluntad”<sup>15</sup>.

Esa tal disposición moral de ánimo es precisamente el deber, que no significa otra cosa que “la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza”<sup>16</sup>, y eso es lo que hace de los individuos humanos personas. Es decir, sujetos de su propio destino, de su vida toda como unidad. Pues la acción “con todo el pasado que la determina (o con todo el pasado que ella determina), pertenece a un único fenómeno de su carácter que él se ha proporcionado, y, según el cual, él, como causa independiente de toda sensibilidad, se imputa a sí mismo la causalidad de aquellos fenómenos”<sup>17</sup>. El sujeto humano como persona y dueño de su propio destino se hace presente en la conciencia moral (*Gewissen*), que es donde cristaliza la disposición moral de ánimo, y la que nos permite considerar toda nuestra vida sensible como una unidad. “Pues la vida sensible tiene, en consideración de la conciencia inteligible de su existencia (de la libertad), la absoluta unidad de un fenómeno (*Phänomens*) que, en cuanto sólo contiene fenómenos (*Erscheinungen*) de la disposición de ánimo que conviene a la ley moral (del carácter), no tiene que ser juzgado según la necesidad natural que le corresponde como fenómeno, sino según la absoluta espontaneidad de la libertad”<sup>18</sup>.

En el caso de la razón pura práctica el punto de partida no es la intuición del objeto, sino un concepto: el de libertad, experimentado como hecho (*Faktum*) en la conciencia humana de la autonomía, y expresado como tal concepto en la “ley moral”. “La ley moral es, en realidad, una ley de la causalidad por la libertad, y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza

<sup>15</sup> Kant, M.: *Crítica de la razón práctica*, 150.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 151.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 159-160.

suprasensible”<sup>19</sup>. Este hecho de la ley moral da a la razón “realidad objetiva práctica” y “transforma su uso trascendente en uso inmanente (ser ella misma en el campo de la experiencia causa eficiente por medio de ideas)”<sup>20</sup>. Se produce, pues, un crecimiento de la razón especulativa, pero no en el terreno del conocimiento, sino en el terreno práctico; en cuanto que ella pasa a ser “causa noumenon”, experimentándose como tal en un “concepto”, que “sigue siendo siempre un concepto puro del entendimiento, dado a priori, y que puede ser aplicado a objetos, sean estos dados sensiblemente o no”<sup>21</sup>. Y ese concepto que es la ley moral es el único móvil de la voluntad humana, en cuanto facultad superior de desear.

El último paso que le falta dar a Kant en este punto es encontrar un objeto del mundo sensible en el que “el poder fuese transformado en un ser, es decir, que se pudiese demostrar en un caso real, por decirlo así, mediante un hecho, que ciertas acciones presuponen una causalidad semejante”<sup>22</sup>. Y ese caso real se da en nosotros que somos “el ser que es consciente de esta ley (nuestra propia persona) el que se conoce como perteneciente al mundo puro del entendimiento y, por cierto, hasta con determinación del modo con que él, como tal, puede ser activo”<sup>23</sup>.

### C. Autonomía y automatismo

Estas ideas de Kant se nos aclaran si fijamos la atención en la distinción que él establece entre el funcionamiento de un “autómata” y el comportamiento de un ser libre. El autómata, una vez que ha sido puesto en funcionamiento, lleva a cabo sus movimientos por sí mismo. Pero esos movimientos no tienen su origen en él, sino en el creador del mismo, que ha diseñado al autómata para que ejecute unos determinados movimientos a partir de su puesta en marcha. Esto puede ser explicado tanto en términos materiales como ideales (caso de Leibniz y su teoría de la representación aplicada a los autómatas espirituales). La posición de Kant en este punto se diferencia claramente tanto de los materialistas de la ilustración, como de los idealistas al estilo de Leibniz. Y la diferencia está en el concepto kantiano de antropología ética. El hombre es el único ser de la naturaleza,

---

<sup>19</sup> Ibidem, 124.

<sup>20</sup> Ibidem, 124.

<sup>21</sup> Ibidem, 126.

<sup>22</sup> Ibidem, 163.

<sup>23</sup> Ibidem, 164.

que puede llegar a obrar con independencia de los mecanismos naturales y de acuerdo con la representación de la ley, que él se da a sí mismo.

La tarea de la ilustración, precisamente, reside en educar al hombre para que sea plenamente autónomo y no tenga que recurrir a instancias exteriores a él a la hora de obrar. Este es en definitiva el punto fundamental de su escrito titulado: *El conflicto de las facultades*. La diferencia entre la facultad de teología, de derecho y de medicina con respecto a la de filosofía reside precisamente en que en las tres primeras sus contenidos no son independientes del poder, que tiene que vigilar por el buen desarrollo de los mismos; mientras que en el caso de la facultad de filosofía la razón es completamente autónoma y no puede estar sometida a ninguna instancia: ni religiosa, ni política, ni sanitaria<sup>24</sup>.

La antropología ética kantiana se opone a la antropología mecanicista de los materialistas ilustrados, a la antropología fideista de los nuevos filósofos como Jacobi y también a la antropología platónica. Kant defiende un doble concepto de naturaleza: la naturaleza sensible y la naturaleza suprasensible en la que impera la ley moral. Esta última la considera como la naturaleza *archetypa* (modelo), que sólo se nos da como “idea” en la razón. Tenemos luego la naturaleza *ectypa* (copiada), que es la sensible. Esta copia no depende, como en Platón, de un mundo de ideas eterno y preexistente; sino del mundo de las ideas de la razón de acuerdo con el cual el hombre tiene que dar a la naturaleza sensible la forma de un todo de seres racionales<sup>25</sup>.

La antropología kantiana es una antropología nítidamente ilustrada y antiplatónica. No hay ningún modelo arquetípico de la naturaleza humana, que sea exterior a la razón; sino que la peculiaridad del hombre frente a todos los otros seres de la naturaleza es el estar dotado de una naturaleza plástica, que él mismo tiene que modelar en la historia de acuerdo con sus “ideas de la razón”. Como nos dice Kant en su *Antropología pragmática*: “No nos queda, pues, para señalarle al hombre la clase a la que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se ha creado, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la facultad de la razón (*animal rationabile*), puede hacer de sí un animal racional (*animal rationale*); y esto le lleva, primero a conservar su propia persona y su especie; segundo, a

---

<sup>24</sup> Landolfi Petrone, G.: *L'ancella della ragione. Le origini di Streit der Fakultäten di Kant*. La città del Sole, Napoli, 1997.

<sup>25</sup> Kant, M.: *Crítica de la razón práctica*. Trad. F. Larroyo, Porrúa, México, 1975,121.

ejercitarla, instruirla y educarla para la sociedad doméstica; tercero, a regirla como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) necesario para la sociedad”<sup>26</sup>.

De acuerdo con la concepción kantiana el hombre se da a sí mismo su propio destino basado en las disposiciones naturales con que la naturaleza le ha dotado; pero haciendo hincapié en que dicho destino no es una disposición natural, sino un carácter de acuerdo con el sentido que Kant da a dicho término en su *Antropología pragmática*: “No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste hace de sí mismo; pues lo primero es cosa del temperamento (en que el sujeto es en gran parte pasivo), y únicamente lo último da a conocer que tiene un carácter”<sup>27</sup>.

Ese carácter del que nos habla en la *Antropología desde un punto de vista pragmático* es el que tiene que ver con la que Kant denomina disposición moral del ánimo, que el hombre adquiere en la conciencia inteligible de su existencia y que es la que puede hacer que el género humano progrese hacia lo mejor: hacia un mundo moral de seres racionales organizados como un todo cosmopolita.

#### D. Hombre natural y hombre civil

El pensamiento kantiano de su última época está muy marcado por la presencia de Rousseau, cuya distinción entre hombre natural y hombre civil va a ser uno de los temas centrales de la filosofía kantiana de esta época<sup>28</sup>. En su *Segundo Discurso* Rousseau explica el paso de la naturaleza a la sociedad como una decadencia. Y para fundamentar su idea recurre al mito platónico de Glauco, que Platón expone al final de la *República* para demostrar la inmortalidad del alma. Las palabras de Rousseau son las siguientes: “Semejante a la estatua de Glauco que el tiempo, el mar y las tormentas habían desfigurado de tal modo que se parecía menos a un dios que a una bestia feroz, el alma humana, alterada dentro de la sociedad por mil causas que renacen sin cesar, por la adquisición de una multitud de conocimientos y errores, por los cambios que afectan a la constitución de

---

<sup>26</sup> Kant, M.: *Antropología en sentido pragmático*. (AK, VII). Trad. J. Gaos. Revista de Occidente, Madrid, 1935, 221.

<sup>27</sup> Ibidem, 190. Véase la página 140 de Allison: *Kant's Theory of Freedom*. Ahí remite Allison a un texto de Kant de la *Antropología en sentido pragmático*, en el que Kant habla de un *Denkungsart* (modo de pensamiento).

<sup>28</sup> Pasqualucci, P.: *Rousseau e Kant*. Dos volúmenes, Milano, 1974.

los cuerpos y por el continuado choque de las pasiones, ha cambiado por decirlo así de apariencia hasta el punto de ser casi irreconocible; y si no se busca más, en lugar de un ser operante siempre por principios ciertos e invariables, en lugar de esta celeste y majestuosa simplicidad de que le dotó su autor, sólo se encuentra el deforme contraste de la pasión que cree razonar y del entendimiento delirante”<sup>29</sup>.

Este planteamiento de Rousseau es un planteamiento claramente platónico, que supone un concepto de naturaleza esencial y acabado al que la historia solamente puede desfigurar. Para el Rousseau del *Segundo Discurso* la entrada en la sociedad solamente puede tener un sentido negativo. La caída del hombre en el tiempo, en la historia solamente puede tener un sentido negativo, que el hombre tiene que superar reconstruyendo el arquetipo natural que le corresponde y que la historia no hace más que desfigurar. Frente a este planteamiento de Rousseau, Kant defiende una posición nítidamente ilustrada y no piensa la historia desde un pasado que hay que restaurar, sino desde un presente que camina hacia la perfección natural del género humano. El modelo de Kant no es el platónico, sino el bíblico.

### E. Teoría kantiana de la sociedad civil

En la filosofía kantiana nos encontramos con un dualismo radical, que es el que matiza todos los aspectos de esa filosofía. Estamos refiriéndonos al dualismo naturaleza-libertad para cuya solución Kant va a elaborar su filosofía de la historia. Esta articulación la hace Kant en torno a un proyecto teleológico de acuerdo con el cual el hombre fenómeno o sensible va siendo subordinado al hombre noumeno o suprasensible de manera que el ámbito de la moralidad o mundo humano es el que acaba definiendo la especificidad del hombre en el conjunto de todos los otros seres de la naturaleza. En este punto tenemos que señalar una profunda diferencia entre los planteamientos de Platón y Rousseau con los planteamientos kantianos. Para Rousseau y Platón el acabado de la vida humana se da en torno a la comunidad política; mientras que para Kant ese acabamiento se da en torno a un proyecto teleológico, que podemos entender como un proceso de realización del Bien supremo entendido como el progreso del género humano hacia lo mejor, que se cumple en la historia.

<sup>29</sup> Rousseau J. J.: *Discursos a la Academia de Dijon*. Trad. A. Pintor. E. Paulinas, Madrid, 1977, 12.

El objetivo de la historia para Kant es el hombre mismo como fin último de la naturaleza, y por lo tanto como ser moral: “Una Antropología semejante, considerada como un *conocimiento del mundo* que debe completar los *conocimientos de escuela*, no se llama todavía propiamente *pragmática*, cuando encierra extensos conocimientos sobre las cosas del mundo por ejemplo, sobre los animales, las plantas y los minerales de los diversos países y climas, sino cuando encierra un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo”<sup>30</sup>. Este concepto kantiano del hombre como ciudadano del mundo significa la existencia humana en cuanto formando parte de una comunidad histórica y por lo tanto de una sociedad humana dentro de la cual los hombres se relacionan entre sí mediados por la ley<sup>31</sup>.

El hombre como agente racional y libre está dotado de una serie de capacidades o disposiciones naturales (técnica, pragmática, moral) que le cualifican como un ser *rationabile* y, por lo mismo, como sujeto agente libre. Para “actuar” esa capacidad de ser racional el hombre está dotado de una serie de facultades de acción. La primera de las cuales es el “deseo” entendido como el “acto de la facultad de apetecer”. Este acto no va acompañado de conciencia; y cuando ocurre esto tenemos entonces la facultad apetitiva, que recibe el nombre de “arbitrio”; el cual se denomina animal cuando sólo es determinable por la inclinación, mientras que recibe el nombre de humano o libre arbitrio cuando es determinado por la razón pura según conceptos<sup>32</sup>. El libre arbitrio humano puede ser afectado por móviles, pero siempre es determinado por la razón pura. De él podemos afirmar que no es puro, sino que es libre en cuanto a la independencia en la determinación. Y tenemos en tercer lugar la voluntad que es “la facultad de desear considerada no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento que determina al arbitrio a la acción. Esta no va precedida de ningún fundamento de determinación, sino que, puesto que puede determinar al arbitrio, es la razón práctica misma”<sup>33</sup>.

El arbitrio está ligado a las máximas, mientras que la voluntad lo está a las leyes.”Las Leyes proceden de la voluntad; mientras que las máximas

---

<sup>30</sup> Kant, M.: *Antropología en sentido pragmático*. Trad. J. Gaos, R. de O., Madrid, 1935, 7-8.

<sup>31</sup> Hernández Marcos, M.: “Kant entre tradición y modernidad: hacia una nueva visión republicana de la sociedad civil”. En Antonio Martins, M.: *Sociedade civil entre miragem e oportunidade*. Coimbra, 2003.

<sup>32</sup> Alison, H.A.: *Kant's Theory of Freedom*, 129 y ss.

<sup>33</sup> Kant, M.: *Metafísica de las costumbres*. Trad. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, 16.

del arbitrio. En el hombre el arbitrio es libre. La voluntad que no tiene que ver más que con la ley, no puede llamarse ni libre, ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación de las máximas para las acciones (por consiguiente a la razón práctica misma). Es, pues, absolutamente necesaria, y no susceptible de coerción. Sólo el arbitrio puede ser llamado libre”<sup>34</sup>. Tenemos, pues, que la voluntad está íntimamente ligada a la ley que es “una proposición que contiene un imperativo categórico”. Cuando dejamos de considerar al hombre como dotado de disposiciones naturales y le consideramos como sujeto de leyes, tenemos entonces a la persona que Kant caracteriza de la siguiente manera: “Una persona es el sujeto cuyas acciones son susceptibles de imputación. La personalidad moral, pues, no es más que la libertad de un ser racional sometido a leyes morales. La personalidad psicológica no es más que la facultad de ser que tiene conciencia de sí mismo en los diferentes estados de la existencia. De donde se sigue que una persona no puede ser sometida más que a las leyes que ella misma se da (ya a sí sola, ya a sí al mismo tiempo que a los otros)”<sup>35</sup>.

El hombre como persona moral pasa a formar parte de un mundo de leyes dentro del cual lo que importa no es el hombre como individuo sensible, sino el ciudadano como sujeto de derechos y deberes. El mundo moral, pues, que es el mundo de las relaciones prácticas entre los hombres es el único territorio dentro del cual puede hablarse del fin supremo del hombre (*Endzweck*) como algo distinto de los diversos fines de la naturaleza. En el ámbito de dicho territorio es donde se alcanza la sabiduría, que según Kant es el grado supremo del saber, que podemos escalar como saber hábil, saber prudente y sabiduría. “En efecto, la sabiduría, que consiste en el acuerdo de la voluntad de un ser con su fin supremo (final) (*Endzweck*), exige del hombre en primer lugar que elimine los obstáculos interiores (aquellos de la mala voluntad que lleva consigo) y que trabaje a continuación en el desenvolvimiento de las disposiciones originales de una voluntad buena oculta en él. Solamente el descenso a los infiernos que es el conocimiento de sí abre la vía de la apoteosis”<sup>36</sup>.

El territorio moral establece una ruptura entre el mundo de la naturaleza y el mundo del hombre, que es el mundo de la historia. Dentro de la naturaleza tenemos a la cultura como el fin último del hombre. Ella tiene

---

<sup>34</sup> Ibidem, 33.

<sup>35</sup> Ibidem, 32.

<sup>36</sup> Ibidem, 52.

como fin dotar al hombre de la aptitud para proponerse cualquier tipo de fines. La cultura, pues, es el fin último de la naturaleza, pero no el fin supremo (final) del hombre, que reside en su capacidad racional de darse a sí mismo fines y de ser fin en sí mismo. Esta teoría teleológica kantiana rompe con el modelo tecnicista de la finalidad y se plantea en términos de modelo ético, lo que introduce una importante modificación en el modo de entender la praxis. La teleología propia de la humanidad no es la técnica del productor, ni tampoco la pragmática del usuario, sino la moral del legislador, que se representa la ley como algo absoluto que dirige internamente su acción independientemente de las inclinaciones naturales. Por eso Kant va a articular la historia en torno al bien como objetivo supremo y va a hacer de la constitución un elemento fundamental de la misma.

## F. Teoría kantiana de la virtud

En la introducción a la *Metafísica de las costumbres* Kant caracteriza a la virtud como “fortaleza”, es decir, como la fuerza capaz de mover al agente moral por el deber o la sola representación de la ley. Y como tal fuerza la virtud tiene como fuerzas opuestas las inclinaciones naturales del hombre<sup>37</sup>. La virtud como fuerza se diferencia también de la obligación de la máxima, que es de la que se ocupa el derecho. Por eso Kant divide la *Metafísica de las costumbres* en Doctrina de derecho y Doctrina de la virtud. Esta teoría de la virtud como fuerza se opone a las teorías tanto de la virtud como habilidad, como a la de la virtud como hábito. La virtud como fuerza está dentro de una teoría más general del sujeto agente libre como productor de actos, contraponiendo esta noción a la de efecto. Los actos son de un sujeto agente libre, mientras que los efectos están referidos a la causalidad de la naturaleza<sup>38</sup>. En relación con estos últimos Kant nos habla de una técnica o pragmática de la naturaleza y de reglas de prudencia en el campo moral; mientras que en el caso de los actos nos habla de una teleología moral objetiva y de sabiduría. En relación con esta división podemos hablar de dos tipos de antropología en Kant. Una antropología

---

<sup>37</sup> Allison, H.A.: *Kant's theory of Freedom*, 163. Para referirse a la virtud Kant utiliza distintos nombres, como habilidad, capacidad, coraje, fortaleza, etc. Pero la mejor caracterización es la que la interpreta como una “decisión libre”, que rompe con las inclinaciones naturales.

<sup>38</sup> La teoría kantiana de los actos es importante para la interpretación que aquí estamos dando de Kant.

empírica o pragmática relacionada con una teoría física; y la que Kant denomina una antroponomía, que tenemos que relacionar con una teoría ética. La que Kant denomina antroponomía podemos entenderla como una antropología ética, que sigue el camino de los valores. Es decir, un camino axiológico. Teniendo en cuenta que podemos entender los valores como ideas de la razón, que el individuo debe ir realizando en el mundo sensible a través de los actos libres del sujeto agente.

Y la idea de la razón fundamental dentro de la teoría kantiana de la virtud es la idea misma del hombre, sobre la que escribe lo siguiente: “Es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general”<sup>39</sup>. Así pues, podemos calificar la antropología ética kantiana como un humanismo que se propone la idea de hombre como un fin a realizar en la historia. Una idea que el hombre piensa en primer lugar como modelo, y que luego a través de acciones virtuosas va modelando en el mundo sensible, que pasa a ser un mundo ectípico de la idea arquetípica de hombre. Por lo tanto podemos afirmar que la idea que configura el núcleo de la ética kantiana es la teleología, que es precisamente la que nos muestra el importante papel que juega la filosofía de la historia en el conjunto del sistema kantiano.

La doctrina de la virtud tal como Kant la desarrolla en la *Metafísica de las costumbres* desliga la ética de la visión cósmica y la plantea en términos exclusivamente humanos, tal como se desprende del análisis que hace Kant de los deberes del hombre para con los animales y para con Dios. Este planteamiento kantiano supone una profunda ruptura en la tradición metafísica occidental, al desligar a la metafísica de la ontología y plantearla como metafísica de las costumbres<sup>40</sup>. El hombre deja de ser considerado como un ser cósmico y pasa a ser considerado como un ser histórico; y de esta manera podemos interpretar la doctrina kantiana de la virtud como una fundamentación rigurosa de la filosofía de la historia, cuyo sujeto indiscutible pasa a ser el hombre.

Podemos entender el conjunto de la filosofía de Kant organizado en tres grandes sistemas: el de la naturaleza como sistema de fuerzas, el de la naturaleza como sistema de seres organizados y el de la historia como el sistema de los fines de los seres racionales. Los dos primeros sistemas tienen que ver con la determinación, mientras que el tercero tiene que ver con la causalidad nouménica y libre del hombre, que es el sistema que Kant

---

<sup>39</sup> Kant, M.: *Metafísica de las costumbres*, 250.

<sup>40</sup> Conill, J.: *El crepúsculo de la metafísica*. Anthropos, Barcelona, 1988.

fundamenta en la doctrina de la virtud de la *Metafísica de las costumbres*; así como el primero lo ha fundamentado en la *Crítica de razón pura*, y el segundo en la *Crítica de la facultad de juzgar*. El referente para el primero es Newton, el del segundo Linneo y el del tercero lleva la marca del propio Kant con referencia a Rousseau. El tercero de los sistemas es el sistema de la libertad, que tiene su inicio con el hombre como “fin último” de la naturaleza.

En el segundo de los sistemas Kant analiza la naturaleza como conjunto de seres organizados, que se cierra con el hombre, que ya no es fin para ningún otro ser, sino fin en sí mismo, por lo que Kant lo caracteriza como “señor de la naturaleza”: “(El hombre) como el único ser en la tierra que tiene entendimiento, por tanto una facultad de ponerse arbitrariamente fines, merece el título de señor de la naturaleza y, si se ve a ésta como un sistema teleológico, él es, según su determinación, el fin último de la naturaleza, en virtud de su destinación”<sup>41</sup>. Los fines que el hombre puede darse arbitrariamente a sí mismo son de dos tipos: los propios de la cultura, tanto de la habilidad como de la disciplina; y los propios de la moralidad, que podemos resumir en la idea misma de hombre como un proyecto a realizar en la historia. En este último caso el hombre pasa a ser el fin final de la creación por su poder para “dar a la naturaleza y a sí mismo una tal relación final que, independiente de la naturaleza, pueda bastarse a sí misma, que por tanto pueda ser fin-término (final), el cual, sin embargo no tenga que ser buscado en la naturaleza”<sup>42</sup>, sino en el mundo moral, que el hombre se da a sí mismo y que, gracias a su entendimiento productor, puede ser inscrito en el mundo sensible, engendrando un sistema de seres racionales, que es la historia.

---

<sup>41</sup> Kant, M: *Crítica de la facultad de juzgar*, & 83, 276..

<sup>42</sup> *Ibidem*, 276.