

## Cultura y felicidad en Kant\*

Ana Marta González

### ABSTRACT

In this paper I describe the conflict between happiness and culture, as it appears in Kant's texts, as an almost unsolvable conflict, which partially follows from the contraposition between nature and reason. Next, I show how Kant's philosophy of history may be approached as an attempt to construct an imaginary ideal, that can help us to mitigate that conflict.

### RESUMEN

En este artículo describo el conflicto entre felicidad y cultura, como se plantea en los textos kantianos: casi como un conflicto irresoluble, en parte reconducible a la contraposición naturaleza-razón. A continuación muestro cómo la filosofía kantiana de la historia puede considerarse un intento de construir un ideal imaginativo capaz de mitigar ese conflicto.

Al caracterizar la felicidad como un fin necesario, derivado de nuestra condición de seres racionales finitos, y como “un ideal no de la razón sino de la imaginación, que descansa en fundamentos meramente empíricos” (en última instancia inclinaciones), Kant no descarta otorgarle un papel en nuestra vida moral. Ciertamente, el papel de la idea de felicidad no será el de fundamento determinante de nuestra voluntad —porque esta función corresponde en exclusiva a la ley moral—, pero, dado que no es posible tomar decisiones en un espacio vacío, la felicidad, como ideal de la imaginación, sí puede proporcionar un “contexto” para nuestras decisiones morales.

En efecto: en la noción de “ideal” va incluida la idea de totalidad. Ahora bien, la idea de una totalidad imaginaria, proporciona al sujeto algo así como un telón de fondo en el que situar sus decisiones. De acuerdo con ello, no habría inconveniente en representarse al sujeto moral kantiano —si es un sujeto humano—, como un ser naturalmente en busca de la felicidad que, a la hora de actuar, sabe restringir la satisfacción de su ideal imaginario atendiendo a las exigencias de la ley moral.<sup>1</sup>

Ciertamente, el ideal moral de subordinar la felicidad a la ley moral podría llegar a ser muy exigente. De hecho, a juicio de Kant, la felicidad, entendida como el cumplimiento de un plan de vida diseñado por nuestra imaginación en conformidad con nuestras inclinaciones particulares, ni si-

quiera se compadece bien con la *cultura*, entendida como perfección de la naturaleza humana.

Para Kant, tanto la felicidad como la cultura, en la medida en que se relacionan un modo u otro con la naturaleza, son extrínsecos a la moral en sentido estricto —es decir, definida por referencia a la razón pura—. Sin embargo, el modo en que felicidad y cultura hacen referencia a la naturaleza es diverso, y, consiguientemente, también lo es su relación con la moral. Así, Kant considera la cultura como el fin de la naturaleza, y *un paso intermedio hacia la moralidad*, mientras que, para él, la felicidad se refiere en último término al apetito natural *que ha de ser limitado por la moralidad y subordinado a ella*.

Cabría decir, pues, que felicidad y cultura siguen una teleología diversa: la felicidad apunta a la satisfacción del yo natural; la cultura, a la realización del yo moral, incluso aunque nunca llegue a identificarse plenamente con él. Ahora bien: esta diversa teleología, que en última instancia descansa en contraponer naturaleza y razón, genera a su vez un conflicto que, según Kant, acompaña la situación histórica del hombre: cuanto más cultivamos nuestra naturaleza, más avanzamos en progreso y civilización, más nos alienamos de la naturaleza, y más difícil resulta para nosotros alcanzar la felicidad. Si esta fuera la última palabra de Kant al respecto, el kantismo sería, sin más, un moralismo. Pero si la felicidad es, como él sugiere, un ideal de la imaginación, y si dicho ideal sirve al propósito de contextualizar las decisiones morales, entonces ha de ser posible mitigar tal moralismo de una manera creíble.

En este artículo me propongo describir el conflicto entre felicidad y cultura, tal y como aparece en muchos textos kantianos. Pero, según acabo de sugerir, ésa no es la última palabra de Kant al respecto. Sin obviar dicho conflicto, el Kant doctrinal es consecuente con sus convicciones ilustradas cuando apuesta, en contra de todas las apariencias, por una visión de la historia en la que la felicidad acaba teniendo, finalmente, un lugar reconocible. Y, aunque cabe objetar que esta visión no es más que un ideal irrealizable, es todo lo que Kant parece necesitar para que su ideal moral, arropado en un renovado ideal de la imaginación, quede al abrigo de las inclemencias de la cultura.<sup>2</sup>

## I. UN ARGUMENTO TELEOLÓGICO PARA LA MORALIDAD Y LA CULTURA

Para un lector familiarizado con la visión de la naturaleza resultante de la *Crítica de la Razón Pura*, hablar de teleología natural resulta sorprendente. Con todo, Kant lo hace sin ningún problema, tanto en *Idea para una historia universal con propósito cosmopolita*, como en la primera sección de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, donde desarrolla un argumento teleológico dirigido a mostrar que la posesión de razón práctica no puede explicarse si el fin de la naturaleza humana es la felicidad.

I.a: *La felicidad no es el fin de la naturaleza en el hombre*

El argumento de la *GMS*, de resonancias clásicas, es simple: la naturaleza no hace nada en vano; ahora bien: ella ha dotado al hombre de razón práctica. Esto sólo tiene sentido si asumimos que la felicidad no es el fin de la naturaleza en el hombre, pues, según Kant, los seres humanos podrían alcanzar más fácilmente la felicidad a través del instinto que valiéndose de su razón. Es decir: si la felicidad fuera el fin de la naturaleza humana, la razón práctica estaría de más; incluso sería un estorbo, porque poseer razón práctica implica que, a la hora de la acción, se toman en consideración no sólo los fines sino también los medios, lo cual introduce más posibilidades de error, y, por consiguiente, de infelicidad.<sup>3</sup>

Para Kant, la posesión de razón práctica sólo se explica si advertimos que es una facultad capaz de influenciar la voluntad, de modo que llegue a ser una *buena voluntad*. Así, observa: “la verdadera vocación de la razón debe ser producir una buena voluntad, no simplemente como medio para cualesquiera otros fines, sino buena en sí misma, para lo cual la razón era absolutamente necesaria” [GMS, 4: 396].

Con estas palabras, Kant no persigue reducir todo bien al bien moral: él también observa que una buena voluntad “no es el bien único y completo”. Lo que intenta poner de manifiesto, más bien, es que lo único capaz de susstraer a la voluntad de una lógica puramente medial, lo único capaz de rescatarla del ámbito del bien relativo y elevarla al ámbito del bien absoluto es la razón, por ser ella la fuente de toda universalidad y necesidad: tanto en el ámbito teórico como en el ámbito práctico —en cuyo caso la necesidad se llama “obligación”—. Ahora bien: la experiencia de la obligación es la experiencia del deber, en la que Kant hace consistir la bondad intrínseca de la voluntad. Y ésta, a su vez, es “el bien más alto y la condición de todo otro bien, incluso de toda exigencia de felicidad” [GMS, 4: 396].

Estas últimas palabras constituyen una formulación simple de la doctrina del Sumo Bien, conforme a la cual la moralidad, o “el cultivo de la razón” es la condición necesaria para *esperar* la felicidad. Kant mantiene que esta doctrina, mediante la cual la moralidad se constituye en límite y condición de la felicidad, es “enteramente consistente con la sabiduría de la naturaleza”. Más aún, según él, la razón podría incluso reducir al mínimo las exigencias de la felicidad “sin que la naturaleza procediera de modo contrario a su propio fin”, simplemente “porque la razón, que sabe que su más alta vocación práctica reside en el establecimiento de una buena voluntad, al alcanzar este fin es sólo capaz de su propia clase de satisfacción, a saber, cumplir un fin que la razón sola determina, incluso si éste se combina con muchas contrariedades para con los fines de la inclinación” [GMS, 4: 396].<sup>4</sup>

I.b: *La cultura es el fin de la naturaleza en el hombre*

En *Idee*, Kant desarrolla un argumento semejante, pero su propósito es más positivo: no le interesa tanto disuadir al lector de que el fin de la naturaleza es la felicidad, como mostrarle que dicho fin consiste en el *desarrollo* de la razón práctica. Pero, a diferencia de lo que veíamos en la *GMS*, este desarrollo no aparece aquí inmediatamente enlazado con la moral, sino con una serie de *logros culturales*. El argumento comienza, también, con un principio teleológico:

La naturaleza ha querido que el hombre, enteramente por sí mismo, produzca todo lo que va más allá de la organización mecánica de su existencia animal, y no participe en más felicidad que la perfección que él mismo, con independencia del instinto, pueda conseguir para sí mediante el uso de la propia razón [Idee, 8: 19].

Completando estas palabras con las de la *GMS* cabría decir: la naturaleza no ha destinado al hombre a una felicidad puramente pasiva, sino a una continua actividad; pero Kant va todavía más lejos: *no debe esperar el hombre más felicidad que la que él mismo se procure mediante su esfuerzo racional*.<sup>5</sup>

Como en la *GMS*, la argumentación parte también de los clásicos corolarios de la teleología de la naturaleza: “la naturaleza no hace nada en vano, y no es pródiga en el uso de medios para sus fines” [Idee, 8:19]. Ahora bien “puesto que ella dotó al hombre de razón y voluntad basada en ésta, ahí tenemos un claro indicio de cuál es su objetivo. Concretamente, que el ser humano no sea conducido por el instinto, ni sea abastecido e instruido por conocimiento preparado de antemano; en cambio, él debería producirlo todo por sí mismo” [Idee, 8:19].

En esta ocasión Kant especifica el sentido de ese “todo”: “Provisión de alimento, vestido, seguridad física y defensa (para lo cual no fue dotada de los cuernos del toro, ni las garras del león, ni los dientes del perro, sino sólo de manos), todas las distracciones que puedan hacer grata su vida, incluso su sagacidad y prudencia, y, por supuesto, la bondad de su voluntad —todo ello debería ser de su propia factura—” [Idee, 8:19].

A diferencia de lo visto en la *GMS*, Kant no enlaza aquí la razón práctica directamente con la obligación moral, sino más bien con la cultura. Piensa que la naturaleza ha destinado al hombre a que se procure para sí toda clase de artificios y disposiciones culturales. Pero todo ello —incluida la pobre dotación natural del hombre— responde a un plan de la Naturaleza: ella ha “querido” que aquél pueda desarrollarse desde el estado de naturaleza al estado civilizado, por sus propios medios, para que, entre tanto, adquiera una más noble concepción de sí mismo.<sup>6</sup> Así, concluye: “es como si ella apuntara más a su autoestima racional que a su bienestar” [Idee, 8:20].<sup>7</sup>

En efecto: la autoestima del hombre reposa más en saberse principio de su propia vida que en saberse excelentemente dotado por la Naturaleza. Pero

es ella misma la que ha preparado el camino para que el hombre llegue a desarrollar una conciencia de sí como ser activo, y, en esa medida, pueda sentirse orgulloso de sí mismo como agente principal de su vida. Con otras palabras: *es la propia naturaleza la que ha dejado el desarrollo del ser humano en manos de su libertad*. Y la cultura es el primer fruto de este desarrollo. No es, sin embargo el último. En efecto: según Kant esta “autoestima racional” constituye una preparación del sentimiento moral de “respeto”.<sup>8</sup> De este modo, Kant sugiere que la naturaleza, a través de la cultura, prepara el advenimiento de la conciencia moral.

## II. EL ÚLTIMO FIN DE LA NATURALEZA: LA CULTURA EN LA *CRÍTICA DEL JUICIO*

Sin embargo, todo lo que puede hacer la naturaleza, mediante la estimulación de la cultura, es preparar el terreno para la moralidad, nunca producirla directamente, pues según Kant existe un abismo entre naturaleza y razón práctico-moral, un abismo que sólo corresponde cubrir a la libertad.<sup>9</sup> Por esa razón, la cultura podrá ser vista como “último fin de la naturaleza”, pero no como una causa automática del obrar moralmente recto. Con otras palabras: *el proceso de civilización no es idéntico con el proceso de moralización*.

Esta falta de identidad, sin embargo, no impide que la cultura, a diferencia de la felicidad, se encuentre en línea con el fin moral de nuestra naturaleza, como algo que la naturaleza puede promover para facilitar el desarrollo de la moral. Efectivamente: según Kant, la naturaleza podría en principio promover dos cosas bien diversas: “o bien la clase de fin que puede ser satisfecho por la beneficencia de la naturaleza misma, o bien la aptitud y habilidad para toda clase de fines, para lo cual el ser humano puede usar la naturaleza (externa e interna). El primer fin de la naturaleza sería la felicidad, el segundo la cultura del ser humano”. Pero sólo la cultura, entendida como “habilidad para toda clase de fines” es considerada por Kant un efecto de la naturaleza adecuado al destino moral del hombre. La felicidad, entendida como “satisfacción de necesidades naturales” constituiría más bien un impedimento, un obstáculo a tal fin. Debemos, pues, asumir que la satisfacción de nuestras inclinaciones no coincide con la promoción de nuestras habilidades naturales.<sup>10</sup>

Obviamente, en toda la argumentación desarrollada en la tercera *Crítica*, Kant está presuponiendo el destino moral del hombre. No podría ser de otro modo: el destino moral del hombre se apoya firmemente en el *factum* de la razón, en el hecho de la moralidad. Si hay algo que, a efectos prácticos, no puede ponerse en duda, es precisamente esto. Ahora bien, “efectos prácticos” son también los que se refieren a *la lectura que hacemos de la naturaleza*, de modo que colabore mejor o peor al logro de los fines morales del hombre. Desde esta perspectiva —no tanto la perspectiva del Kant doctrinal como la del Kant crítico— hay una lectura o interpretación de la naturaleza que favo-

rece la realización de la vocación moral del hombre, mientras que hay otra que la dificulta: precisamente aquella que concibe la naturaleza como orientada a la felicidad humana.

II. a: *Por qué la felicidad no puede ser el último fin de la naturaleza.*

A fin de prevenir malentendidos Kant comienza aclarando que la felicidad no es un concepto abstraído de los instintos y derivado de la animalidad misma, sino la “idea de un estado al que (el ser humano) adecuaría sus instintos bajo condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible)” [KU, 5:430]. Kant entiende que la idea de felicidad, que proporciona unidad a los incentivos de nuestra naturaleza sensible [véase Rel, 6: 37], es generada tanto por el entendimiento como por la imaginación y los sentidos. Con todo, su última procedencia sensible explica que la idea de felicidad está sometida a muchos cambios, de modo que resulta imposible pensar en una ley universal de la naturaleza que pudiera avanzar la felicidad del género humano como “el” último fin de la naturaleza.<sup>11</sup> Entiende Kant que hay tantas ideas de felicidad, y tan cambiantes como seres humanos y, para cada ser humano, habría una en cada etapa de la vida.<sup>12</sup>

Pero Kant piensa que incluso si fuéramos capaces de reducir la idea de felicidad a la de una necesidad natural genuina en la que pudiera convenir toda la especie, o incluso si estuviéramos en situación de proveer todas nuestras necesidades, todavía entonces sería imposible reconciliar “lo que el ser humano entiende por felicidad y lo que es de hecho su natural último fin”<sup>13</sup> —que no es otro que la cultura—. Nos encontramos aquí con una radical discrepancia entre felicidad, como concepto subjetivo y cultura como concepto objetivo. Aparentemente, Kant piensa que siempre habrá una *asimetría* entre nuestras necesidades y nuestra capacidad de satisfacerlas, porque la naturaleza humana “no suele poner límites cuando se trata de poseer y disfrutar” [KU, 5: 430].

Por lo demás, dice, la naturaleza no ha sido especialmente benéfica con el ser humano. Los seres humanos están sujetos a los mismos peligros y amenazas que los otros animales [véase KU, 5: 436], y, además, la naturaleza propia del hombre —Kant se refiere al “conflicto o antagonismo en las predisposiciones naturales humanas”— hace particularmente difícil para él alcanzar la felicidad que Kant parece concebir como un ideal de vida en armonía. El propio ser humano es responsable de muchos de los males que le afligen, tales como “la opresión o dominación”, o “el barbarismo de la guerra”; más aún: en ocasiones parece incluso trabajar “duro en la destrucción de su propia especie”. Esto, hasta tal extremo, “que incluso si la naturaleza más benéfica fuera de nosotros hubiera constituido en fin suyo la felicidad de nuestra especie, tal fin no sería alcanzado en un sistema de naturaleza en la tierra, porque la naturaleza dentro de nosotros no es *receptiva* para ello” [KU, 5: 430].

Lo que en este momento Kant describe como “falta de receptividad para la felicidad” es algo interno al ser humano. Kant no está pensando aquí en el

“mal radical”, acerca del cual habla largamente en su libro sobre *Religión*. Más bien tiene en mente la falta de receptividad de “la naturaleza dentro de nosotros” hacia la felicidad. Tal falta de receptividad, según Kant, se debe a que nuestra naturaleza se caracteriza precisamente por el “conflicto en las predisposiciones naturales del ser humano”: un conflicto que, otras veces, Kant resume en la “insociable sociabilidad” de los hombres: esa ambivalente tendencia que tan pronto nos lleva a asimilarnos a nuestros semejantes, como a afirmar nuestra idiosincrasia.

Según Kant, la ambivalente naturaleza humana, sujeta como está a la ley natural del antagonismo,<sup>14</sup> se opondrá por principio a cualquier designio natural de felicidad, entendida como convivencia armónica. Una relativa superación del antagonismo sólo puede tener lugar cuando hacemos intervenir un principio moral, que lleve al hombre a considerarse, en cuanto ser racional y moral, como “señor titular de la naturaleza”, cuya vocación es “ser fin último de la naturaleza”. En todo lo cual va implícita una consideración teleológica de la naturaleza, por la que ésta aparece ordenada a su fin moral, y, simultáneamente, el hombre aparece llamado a ordenar la naturaleza a dicho fin moral. Ciertamente, esto último siempre quedará sujeto a una condición, a saber: que el ser humano “tenga el entendimiento y la voluntad de darle a la naturaleza y a sí mismo una relación con un fin que pueda ser suficiente por sí mismo, independientemente de la naturaleza, el cual fin pueda así ser final, que, no obstante, no debe buscarse en la naturaleza” [KU, 5: 431].

Así pues, a fin de ser realmente el fin de la naturaleza, el hombre tiene que hacer algo, a saber, aplicar su entendimiento y su voluntad al mecanismo de la naturaleza, de modo que éste dé lugar a un estado de cosas favorable a la moralidad. Es este estado de cosas el que Kant tiene en mente cuando habla de la cultura como “fin de la naturaleza”.

#### II.b: *La cultura como aptitud para toda clase de fines, fin de la naturaleza.*

Según Kant, el fin último de la naturaleza debe situarse en lo que la naturaleza es capaz de hacer a fin de preparar al hombre “para aquello que él debe hacer de modo que sea un fin final”; este fin, a su vez, debe distinguirse “de todos aquellos fines la posibilidad de los cuales depende de condiciones que pueden esperarse sólo de la naturaleza” [KU, 5: 431]. Ahora bien, un fin cuya posibilidad depende simplemente de la naturaleza es otro nombre para la felicidad, de la que Kant ofrece ahora una definición distinta, a saber, “la suma de todos los fines que son posibles a través de la naturaleza, fuera y dentro del ser humano” [KU, 5: 431].

Kant insiste de nuevo en que la felicidad no puede ser el fin último de la naturaleza, no ya porque, dada la contingencia de las inclinaciones humanas, su satisfacción es imposible de conseguir, sino también porque tal satisfacción, de ser posible, haría al hombre “incapaz de ponerse un fin para su propia existencia y convenir con él” [KU, 5:431]. De algún modo Kant reitera el

argumento de la *GMS*: si la naturaleza hubiera destinado al ser humano a la felicidad, no le habría dotado de razón práctica. Sólo que en este caso el argumento va en la dirección opuesta: *dado que tenemos un destino moral, el fin último de la naturaleza no puede ser un obstáculo para tal destino*. Ahora bien, la satisfacción completa de nuestras inclinaciones convertiría la razón práctica en un absurdo.<sup>15</sup> Por consiguiente, la felicidad no puede ser considerada como el fin de la naturaleza: porque no prepara al ser humano para la moralidad.

Así pues, dado que la naturaleza no puede promover la moralidad por sí misma, la única alternativa es que la naturaleza, a través de su propio mecanismo, ayude a promover la condición formal y subjetiva para ponerse fines en general, esto es, “la aptitud para ponerse fines a uno mismo en general (independientemente de la naturaleza en su determinación de fines)” [KU, 5: 431]. Ésta es precisamente la definición más general de cultura que Kant nos ofrece: “la producción de la aptitud de un ser racional para fines en general (por tanto aquellos de su libertad) es cultura”.

La cultura es, pues, el último fin de la naturaleza por lo que respecta a la especie humana, por contraposición a la “felicidad terrena” o incluso “el orden y consenso en la naturaleza irracional externa al hombre” [KU, 5: 431], porque en este último caso el hombre aparecería simplemente como un instrumento al servicio de la naturaleza. Ahora bien, lejos de ser un instrumento de la naturaleza, el ser humano, en tanto ser racional, no es sólo el “fin último de la naturaleza”, sino algo más: el “fin final de la creación”.

### III. EL SUMO BIEN COMO FIN FINAL DE LA CREACIÓN

Kant ciertamente distingue entre el “último fin de la naturaleza” y “el fin final de la creación”, esto es, “el fin final de la existencia de un mundo”. Así, mientras que la expresión “último fin de la naturaleza” se refiere a lo que en el hombre puede ser avanzado o promovido por la sola naturaleza (la cultura), la expresión “fin final de la creación” hace referencia a la naturaleza racional del hombre, esto es: al hecho de que es un ser moral.<sup>16</sup>

En ello queda apuntado ya que, para Kant, el fin final de la creación habrá de incluir necesariamente una referencia a la moral. Sin embargo, tal fin no es la moralidad pura y simple. Por las dos primeras *Críticas* sabemos que se trata del *Sumo Bien*, esto es: no sólo la moralidad, sino “felicidad proporcionada a la moralidad”. Sin embargo, la radical discrepancia entre la teleología de la naturaleza —cuyo fin es la cultura— y la felicidad, nos plantea el problema del modo en que habrá de realizarse el *Sumo Bien*, pues parece obvio que no hay una transición lineal de la una a la otra. ¿Cómo comparece entonces el Sumo Bien?



En la *Crítica de la Razón Práctica* [*KpV*], Kant parece situar el Sumo Bien en una vida ultraterrena, y encomienda el “cálculo” de la armonía entre moralidad y felicidad a Dios. Pero la visión que nos sugiere en la *Crítica del Juicio* [*KU*] es algo distinta. Aunque en estas dos obras Kant recurre también a Dios, lo hace en diferentes términos, y, como ha mostrado Andrews Reath, más compatibles con el carácter práctico que, para Kant, tiene el Sumo Bien [Reath (1988), pp. 593-619]. En efecto: en la *KpV* Kant afirma que hay un deber de promover el Sumo Bien. La dificultad reside en que lo único que podemos “promover directamente” es la moralidad; el modo en que esta moralidad puede, a su vez, promover u ocasionar la felicidad, se nos escapa. Sin duda cabe sencillamente “esperar” que Dios promueva esa armonía en un mundo ultraterreno, y algo de esto queda sugerido en la *KpV*. Pero esta opción interpretativa no permite comprender en qué sentido la promoción del *Sumo Bien* —y no simplemente la virtud moral— constituye un deber moral; pues la felicidad, en última instancia, queda encomendada a Dios mismo.

El planteamiento de la *KU* es diferente. En esta obra Kant se hace cargo también de que “dadas todas las capacidades de nuestra razón, es imposible que representemos estos dos requerimientos del fin final que la ley moral nos propone, a la vez como conectados por causas meramente naturales y como adecuados a la idea de fin final así concebido” [KU, 5: 450]. Por esta razón, recurre nuevamente a Dios, pero lo hace en unos términos distintos, pues en este caso la existencia de Dios es presupuesta a fin de garantizar la *posibilidad de realizar* “el fin final en el mundo (una felicidad de seres racionales armónicamente coincidente con la conformidad a la ley moral, como el mejor y más alta cosa en el mundo) por conformidad a la ley moral” [KU, 5: 451]. Es decir: en este caso el Sumo Bien no es realizado por Dios directamente, sino que Dios aparece solamente como el garante de la posibilidad de la realización histórica del Sumo Bien: pero dicha realización correría a cargo del hombre.

¿Pero cómo podría el hombre establecer un estado semejante, habida cuenta de la discrepancia radical entre moralidad y felicidad, de la que venimos hablando? En contra de lo que pudiera parecer, la respuesta a esta cuestión no supone, en ningún caso, disminuir la pureza de lo moral, ni mitigar el abismo entre felicidad y moralidad, exasperado por el desarrollo de la cultura. Con todo, Kant no carece de recursos para afrontar este problema. Antes de ponerlos de manifiesto, sin embargo, querría seguir abundando en la discrepancia entre felicidad y cultura, para mostrar hasta qué punto la respuesta kantiana impide interpretaciones *eudemonistas*, favoreciendo, más bien, una visión ascética de la cultura.

Tal visión se encuentra implícita en la consideración de la naturaleza como ordenada a la moral a través de la cultura, y nunca a través de la felicidad. El Sumo Bien —proporción de moralidad y felicidad— sólo podrá implantarse en el mundo en la medida en que los seres humanos, secundando esa teleología, se alejen de la felicidad mediante el cultivo de su naturaleza y

el compromiso con el ideal moral, que, según Kant, constituye el elemento incondicional del Sumo Bien. Es la moralidad, en efecto, lo que separa a los seres humanos del resto de los seres naturales,<sup>17</sup> y sólo en la medida en que el hombre se sujete a moralidad podrá ser considerado fin final de la creación. Es decir: en cuanto puro ser natural el hombre no es fin final de la creación, ni tampoco lo es en cuanto ser susceptible de felicidad: es sólo en cuanto ser moral como el hombre da razón de la existencia del mundo:

Si me pregunto por el fin final de la creación: ¿por qué deben existir los seres humanos? entonces la cuestión es acerca de un fin objetivo supremo, la razón más alta requerida para su creación. Ahora: si uno responde: para que existan seres a los que aquella causa pueda beneficiar, entonces uno contradice la condición a la que la razón de un ser humano sujeta incluso su más íntimo deseo de felicidad (a saber, su correspondencia con su propia legislación moral interna). Esto prueba que la felicidad sólo puede ser un fin condicionado, y que el ser humano puede ser el fin final de la creación sólo como ser moral” [KU, 5: 436].<sup>18</sup>

Según Kant, pues, la felicidad no puede ser el último fin de la naturaleza, y mucho menos el fin final de la creación. En ningún lugar se expresa con mayor claridad sobre este punto que en una de sus recensiones sobre el libro de Herder. En una obvia confrontación con este autor —que considera que la felicidad del individuo es el primer fin de la Providencia—, Kant observa: “El autor cree que si los afortunados habitantes de Tahití, destinados al parecer a vivir durante milenios en su pacífica indolencia, no hubieran sido visitados nunca por naciones civilizadas, se podría dar una respuesta satisfactoria a la pregunta de porqué existen; ¿acaso no hubiese sido igual de bueno que esta isla fuese ocupada con felices ovejas y carneros, que poblada por hombres dichosos entregados únicamente al deleite?” [RH, 9: 64].

Desde luego, en todo esto hemos de tener presente la definición kantiana de felicidad. Su concepto de felicidad no tiene nada que ver con la *eudaimonia* griega o con la *beatitudo* cristiana. No es contemplación, ni en el sentido griego ni en el cristiano. Es, más bien, la satisfacción de las propias inclinaciones en conformidad con un ideal presentado por la imaginación. Ahora bien, con este concepto de felicidad en mente, Kant dice que la felicidad tiene un lugar en el mundo sólo en la medida en que se restringe y sujeta al cumplimiento de la ley moral.<sup>19</sup>

#### IV. EL CONFLICTO ENTRE FELICIDAD Y CULTURA Y SU POSIBLE SUPERACIÓN

Que la felicidad no pueda ser considerada el último fin de la naturaleza convierte en particularmente acuciante la siguiente cuestión de la *Antropología*: “Se plantea la cuestión (tanto con o contra Rousseau) de si el carácter de esta especie con respecto a su talento natural es más feliz con la crudeza de la

naturaleza humana que con los artificios de la cultura donde ningún fin está a la vista” [A, 7: 323-4].

IV.a: *El conflicto entre el hombre natural y el civil en el Plan de la Providencia*

El problema planteado en la *Antropología* presupone la idea de “hombre natural”, como opuesto al hombre civil; la idea de una naturaleza, que, en cuanto perfeccionable por la sociabilidad y la cultura, queda irremediablemente abocada a alejarse de una felicidad que, al parecer, sería más asequible en estado de pura naturaleza.

La aproximación de Kant a esta cuestión se sigue de su propia interpretación de Rousseau [MA, 8: 116], quien había señalado un conflicto entre la naturaleza, entendida como naturaleza puramente física, y la cultura, entendida como un paso atrás en el cumplimiento del destino (natural) del hombre. No obstante, Kant considera que esta tesis no es la última palabra de Rousseau, el cual, con sus teorías educativas y políticas, habría tratado de solucionar un problema bastante más complicado, a saber: “cómo ha de progresar la cultura para desarrollar las disposiciones de la humanidad conforme a su destino en cuanto especie moral sin entrar en contradicción con ella en tanto que especie natural” [MA, 8: 117].<sup>20</sup> Es decir, Rousseau habría aspirado a una reconciliación final entre naturaleza y cultura.

Kant se muestra sustancialmente de acuerdo con esa visión. Así, por ejemplo, es también el parecer de Kant que el conflicto entre naturaleza y cultura está en la base de “cuantos males afligen a la vida humana, así como todos los vicios que la deshonran” (MA, 8: 116-118). Esto se debe, en su opinión, a que las inclinaciones naturales, a pesar de ser buenas por sí mismas, permanecen en el ámbito de la naturaleza, y no pueden ser ampliadas para abarcar también los fines de la cultura; en consecuencia, la cultura no viene a potenciar la naturaleza, sino, en cierto modo, a contradecirla.<sup>21</sup>

Sin embargo, Kant le da un giro optimista al conflicto entre naturaleza instintiva y razón, sugiriendo que por su medio, y por medio de los males de él derivados, la Naturaleza —en este contexto, otro nombre para Providencia— habría querido “forzar” un proceso de civilización que condujera a los seres humanos al establecimiento de una constitución republicana, avanzando el ideal de la paz perpetua. Según Kant, tal aprendizaje es lento, y, como ha destacado Sharon Anderson Gold [Anderson Gold, 2001, pp. 53-62], no puede menos que llevar generaciones.<sup>22</sup>

En todo caso, según Kant, la consideración de este ideal habría de servir para mitigar la nostalgia por el “paraíso perdido”. Kant era bien consciente de cómo la visión de una cultura que progresivamente incapacita al hombre para la felicidad, podría llevar a muchos a pensar que la Providencia no había sido justa con el ser humano.<sup>23</sup> Frente a esto, quiere ver en el alejamiento de razón y felicidad el signo de que la existencia humana tiene un propósito ulterior y más digno.<sup>24</sup> Como hemos apuntado reiteradamente, para Kant, el hecho de

que la razón no sea competente para guiarnos hacia la felicidad es significativo de su destino moral.<sup>25</sup>

Así, en su *Recensión* a Herder anota: “¿Cuál sería el auténtico objetivo de la Providencia, no siéndolo ese espectro de felicidad que se forja cada uno, sino la actividad y la cultura —en constante aumento y progreso— puestas por ello en juego, cuya cota máxima sólo puede ser el producto de una constitución política estructurada conforme a los conceptos del Derecho humano y, por lo tanto, una obra del propio hombre?” [RH, 9: 54-55].

#### IV.b: *La felicidad indirecta*

Los argumentos con los que Kant trata de “justificar la Providencia” requieren que el hombre mire más allá de sí mismo, y se comprometa con el avance de los fines de la moral. En ese sentido son argumentos dirigidos a reforzar una situación inapelable: el ser humano ha abandonado el estado de la naturaleza y ha entrado en el estado de cultura. La felicidad ha quedado atrás. De nada sirve añorarla.<sup>26</sup> Si cediera a este espejismo, dice Kant, el hombre se engañaría a sí mismo, pues, a diferencia de los animales no racionales, el destino o la vocación del hombre requiere salir del estado de naturaleza y comprometerse en un proyecto común.<sup>27</sup> Pero eso significa que el individuo particular ha de comprometerse en dicho progreso, desentendiéndose de su propia felicidad.

En efecto: para Kant, la historia arranca en última instancia de que la naturaleza humana no es puramente instintiva, sino que es una naturaleza racional. Ahora bien, como motor de progreso histórico, en ningún caso reducible a la mera naturaleza, la razón misma “no actúa instintivamente, sino que requiere tanteos, entrenamiento e instrucción, para ir progresando paulatinamente de un estadio a otro de conocimiento” [Idee, 8: 19]. En conformidad con esto, cada pequeño progreso en conocimiento, cada pequeño avance en cultura, llevará previsiblemente mucho tiempo y, dado que la vida de los individuos es bastante breve, ocupará necesariamente a muchas generaciones.<sup>28</sup> Según Kant, el ser humano ha de estar preparado para tal esfuerzo: ha de ser capaz de insertar su vida individual al servicio de ese proyecto racional.<sup>29</sup>

¿Pero puede el ser humano comprometerse en un ideal racional semejante, sometido como está a tantos incentivos sensibles y debilidades? Es precisamente en este punto donde viene en nuestro auxilio la definición de felicidad como un *ideal de la imaginación*. Pues, como ha sugerido Dieter Henrich [Henrich (1992)], la misma filosofía kantiana de la historia puede verse como una cuidadosa construcción de un ideal semejante. Cabría añadir: una construcción cultural que incorpora, como último elemento, un ideal de felicidad lo suficientemente indeterminado para que cada uno pueda imaginar el suyo.

Efectivamente: como hemos visto, el fin final de la creación es el Sumo Bien, y Kant hace consistir el Sumo Bien en una proporción entre moralidad y felicidad. Pero esta felicidad —y esto es lo importante— no puede nunca

lograrse directamente, sino sólo por mediación de la moralidad: no como un bien que sobrevenga de manera casi automática cuando uno obre de manera moral, sino como un bien que resulta del compromiso moral de todos los hombres [Reath (1988)], cuando todos y cada uno de ellos se comprometen en la promoción de la felicidad ajena.

Es éste, ciertamente, uno de los deberes que Kant resalta en la *Metafísica de las Costumbres*, y que no podemos perder de vista a la hora de construir imaginativamente el ideal moral esbozado por Kant en sus consideraciones sobre el Reino de los Fines. En su sobriedad, este ideal bosqueja un espacio moral en el que cada uno se comprometería a promover la felicidad ajena, completamente desentendido de la suya propia, que, en cambio, sería promovida por los demás. Este sería el modo práctico en el que cabría imaginarse la realización secular del ideal del Sumo Bien.

De acuerdo con esto, Kant no sólo habría querido proponer un ideal racional-moral; habría querido proponer también un ideal imaginativo capaz de contrarrestar otras visiones de la felicidad, y, en última instancia, capaz de movilizar las energías morales de los seres humanos en la presente situación histórica. Y esa construcción es la que habría tratado de fundamentar críticamente en *KU*, proponiendo una lectura de la naturaleza compatible con el ideal moral esbozado ya en la primera *Crítica*. Que esa fundamentación sea suficiente o, que, por el contrario, resulte excesiva, hasta el extremo de hacer superflua la moral, constituye, como es sabido, una cuestión controvertida.

*Departamento de Filosofía*  
*Universidad de Navarra*  
*E-31080, Pamplona, España*  
*E-mail: agonzalez@unav.es*

#### NOTAS

\* Este artículo ha sido finalista del III Premio de Ensayo **teorema**.

<sup>1</sup> Desde esta perspectiva, el mal moral, como el propio Kant pone de manifiesto en la *Religión*, no sería otra cosa que inversión del orden de los incentivos, de modo que, en lugar de subordinar la felicidad a la ley, se subordinara la ley moral a la felicidad.

<sup>2</sup> Las obras de Kant se citan por sus siglas en alemán, seguidas del número del volumen en que aparecen en la edición de la Academia y la página correspondientes. Concretamente:

*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: GMS, 4: pp.

*Crítica del Juicio*: KU, 5: pp.

*Idea para una historia universal*: Idee, 8: pp.

*Probable Inicio de la historia humana*: MA, 8: pp.

*Religión dentro de los límites de la mera razón*: Rel, 9: pp.

*Antropología en sentido pragmático*: A, 9: pp.

*Recensión del libro de Herder*, RH, 9: pp.

Se han empleado las siguientes ediciones en castellano:

*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*: traducción de Manuel García Morente, Encuentro, Madrid, 2003.

*Crítica del Juicio*: traducción de Manuel García Morente, Austral, Madrid, 2001.

*Idea para una historia universal* en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la historia, traducción Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1994.

*Religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

*Antropología en sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

<sup>3</sup> Cabe advertir cómo, en su argumentación, Kant asume un concepto de felicidad enteramente diverso de la *eudaimonia* griega o de la *beatitudo* cristiana. No sólo porque parece admitir que la felicidad podría consistir en la satisfacción de tendencias naturales —conservación de la propia vida, bienestar, etc.— sino también porque parece reducir el uso teórico de la razón a una más de estas tendencias. En efecto: tal y como se recoge en el texto de la *GMS*, lo que se opone a admitir la felicidad como fin del hombre no es la presencia de la razón teórica, sino la presencia de la razón práctica. La razón teórica —entiende Kant— todavía sería en principio compatible con una existencia orientada a la satisfacción de las inclinaciones, también las teóricas.

<sup>4</sup> Tiene interés notar que en el texto de la *GMS*, Kant habla del “cultivo de la razón” casi como sinónimo de la moralidad. Se trata de una reducción, pues en el planteamiento kantiano, la cultura no se reduce a “cultura de la razón”. Con todo, este modo de referirse a la moral permite comprender mejor la postura que Kant adopta en la *KU*, cuando nada más desarrollar un argumento dirigido a mostrar que el ser humano es el último fin de la naturaleza, habla de la cultura —y no simplemente de la moral— como el *fin de la naturaleza*. Esto es así porque la moralidad, propiamente hablando, no puede ser “producida” por la sola naturaleza, mientras que la cultura, o al menos una cierta concepción de la cultura, sí podría serlo.

<sup>5</sup> Hay para esto una razón de peso: el hecho de que el hombre no pueda alcanzar más felicidad que la que él se procure con su esfuerzo contribuye indirectamente a elevar la estima que tiene de sí mismo, y, en esa medida, contribuye a la génesis de la idea de dignidad, que es, para Kant, una idea moral. Resuena aquí el eco de la doctrina de la “dignidad de ser feliz”, apuntada en la *Crítica de la Razón Pura*.

<sup>6</sup> “La naturaleza parece haberse autocomplacido en su mayor economía y haber adaptado su equipamiento animal de un modo tan ceñido, tan ajustado a la máxima necesidad de una existencia inicial, como si quisiera que cuando el hombre se haya elevado desde la más vasta tosquedad hasta la máxima destreza, hasta la perfección interna del modo de pensar y, por ende, hasta la felicidad (tanto como es posible sobre la tierra), a él solo le correspondiera por entero el mérito de todo ello y sólo a sí mismo deba agradecerse, habiendo antepuesto su autoestimación racional al bienestar, pues en ese transcurso de los asuntos humanos hay una multitud de penalidades que aguardan a los hombres” [Idee, 8: 20].

<sup>7</sup> Cf. Akk, 15, Reflexión 1418, p. 168: “El fin último de la Naturaleza es la mayor perfección y felicidad de los hombres en tanto que ellos mismos sean los artifices de ello”.

<sup>8</sup> “Se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar” [Idee, 8: 20].

<sup>9</sup> Esta afirmación debe ser matizada con una consideración del papel del juicio reflexionante. Pero ahora no podemos entrar en este punto.

<sup>10</sup> Aunque uno podría seguramente pensar que un contraste tan fuerte se sigue de haber olvidado el significado aristotélico de “hábito”, tal consideración está fuera de lugar en la medida en que nos las habemos aquí con una psicología y una metafísica radicalmente distintas de las de Aristóteles. No podemos olvidar que, a diferencia de Aristóteles, Kant distingue fuertemente entre felicidad y perfección, dos dimensiones, que permanecían unidas en el concepto clásico de *eudaimonia*. Como ha visto Spaemann [Spaemann (1989)], dicho concepto experimenta en la edad moderna una escisión entre sus elementos subjetivos (ahora identificados con la felicidad) y sus aspectos objetivos (ahora identificados con la perfección). Por eso, aunque ambas dimensiones pertenezcan a la naturaleza, y, por tanto, en términos kantianos, sean extrínsecas a la moralidad, la cultura, como la concibe Kant, tiene más que ver con la perfección objetiva.

<sup>11</sup> “Él mismo bosqueja esa idea, y, por cierto, de modo tan decidido, por medio de su entendimiento, confundido con la imaginación y los sentidos, y la cambia además tan a menudo, que la naturaleza, aunque estuviera totalmente sometida a su voluntad, sin embargo, no podría admitir ley alguna determinada, universal y firme para concordar con ese concepto titubeante y con el fin, por tanto, que cada uno se propone tan arbitrariamente” [KU, 5: 430, #83].

<sup>12</sup> Esta es, de hecho, la visión que expone una de sus reseñas sobre el libro de Herder titulado *Ideas sobre filosofía de la historia de la humanidad*, donde dice expresamente: “Primero viene la felicidad del animal, luego la del niño, luego la del joven y finalmente la del hombre” [“Recensión sobre la segunda parte de la obra de Herder *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*”, 8: 64].

<sup>13</sup> “Pero aun cuando rebajásemos este fin a la exigencia verdadera natural, en donde nuestra especie concuerda generalmente consigo misma, o, por otra parte, alzásemos a su altura la habilidad de procurarse fines imaginados, sin embargo, lo que el hombre entiende por felicidad y lo que en realidad es su último fin natural (no fin de la libertad), no sería nunca conseguido, pues la naturaleza humana no es de tal especie que cese en alguna parte en la posesión y en el goce y esté satisfecha” [KU, 5:430, #83].

<sup>14</sup> Desde esta perspectiva, escribe, el ser humano no es simplemente un principio de acciones, sino también un “eslabón en la cadena de fines naturales”, “un medio para la preservación de la finalidad en el mecanismo de los otros miembros” [KU, 5: 431].

<sup>15</sup> Éste es el significado de un ejemplo que él menciona muy a menudo: la vida de los habitantes de las islas de los mares del sur; véase GMS, 4:423.

<sup>16</sup> “Si se admite el mero mecanismo como base de explicación para la finalidad de la naturaleza, no se puede preguntar para qué existen las cosas en el mundo, pues entonces se trata sólo de la posibilidad física de las cosas, y aunque se atribuya esa forma de las cosas al azar o a la ciega necesidad, en ambos casos aquella pregunta sería vana. Pero si admitimos el enlace final, en el mundo, como real, y aceptamos para él una especie particular de causalidad, a saber, la de una causa que procede con intención, entonces no podemos permanecer quietos ante la pregunta siguiente: ¿para qué algunas cosas del mundo (los seres organizados, tienen esta o aquella forma, han

sido puestos por la naturaleza de esta o aquella relación con otras? [...] el fin final no es un fin tal que la naturaleza pueda efectuarlo ni producir cosas en conformidad con su idea, porque es incondicionado [...]. Ahora bien: no tenemos más que una especie única de seres en el mundo cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre, pero, considerado como noumeno, es el único ser natural en el cual, sin embargo, podemos reconocer una facultad suprasensible (la libertad), y hasta la ley de la causalidad y el objeto que esa facultad puede proponerse como el más alto fin (el supremo bien en el mundo)” [KU, 5: 434-5, #84].

<sup>17</sup> “Sólo en el ser humano, aunque en él sólo como sujeto de moralidad, se puede encontrar la legislación incondicional con respecto a fines, que le constituye a él solo en un fin final, al que la totalidad de la naturaleza se encuentra teleológicamente subordinada” [KU, 5: 436].

<sup>18</sup> “El juicio más común de la sana razón humana, con tal que se dirija a esta cuestión y se excite a su resolución, está perfectamente de acuerdo con esto, a saber, que el hombre no puede ser un fin final de la creación más que como ser moral. ¿Qué importa, se dirá, que este hombre tenga tanto talento, que sea incluso muy activo y ejerza un influjo útil en la comunidad, teniendo así un gran valor, relativamente tanto a su propia fortuna como a la utilidad de los demás, si no posee una buena voluntad? Es un objeto digno de desprecio si se le considera por dentro, y si la creación no ha de carecer en todas partes de fin final, deberá ese hombre, que como hombre pertenece también a ella, perder, como hombre malo, su fin subjetivo (la felicidad) en un mundo sometido a leyes morales, en conformidad con éstas, como la condición única bajo la cual su existencia puede concordar con el fin final” [KU, 5: 443, #86].

<sup>19</sup> “El hombre no puede ser fin final de la creación más que como ser moral; pero en lo que toca a su estado, la felicidad está en relación sólo como consecuencia, según la medida de la concordancia con aquel fin, como fin de su existencia” [KU, 5: 436, #84].

<sup>20</sup> Vid. el texto paralelo de la Antropología: “Sus tres obras sobre el daño que han causado, 1. el paso de la naturaleza a la cultura dado por nuestra especie debido a la debilitación de nuestra fuerza, 2. la civilización engendrada por la desigualdad y la opresión recíproca, 3. la supuesta moralización producida por una educación antinatural y una deformación de la índole moral: estas tres obras, digo, que han presentado el estado de naturaleza como un estado de inocencia (retornar al cual impide el guardián de la puerta del Paraíso con su espada de fuego), estaban destinadas a servir simplemente de hilo conductor que llevase a su *Contrato Social*, su *Emilio* y su *Vicario saboyano*, para salir del error de los males con que se ha rodeado nuestra especie por su propia culpa. Rousseau no quería, en el fondo, que el hombre volviese de nuevo al estado de naturaleza, sino que mirase a él desde el punto en que ahora se encuentra. Suponía que el hombre es por naturaleza (que puede heredarse) bueno; pero de un modo negativo, a saber, no siendo de suyo y deliberadamente malo, sino estando sólo en peligro de ser contaminado y corrompido por malos o inhábiles directores y ejemplos” [A, 7: 327].

<sup>21</sup> Vid. los ejemplos que aduce Kant en nota, MA, 8: 117. En primer lugar, llama nuestra atención sobre la falta de armonía entre la madurez biológica y la madurez civil del hombre. Otro de sus ejemplos favoritos —uno con el que seguramente se



sentía muy identificado— se refiere al tiempo que lleva el cultivo de la ciencia. Un último ejemplo apuntado por Kant se refiere a la desigualdad moral entre los hombres, que él interpreta en términos de desigualdad de derechos.

<sup>22</sup> “El hombre debía lograr salir por sí mismo de la rudeza de sus disposiciones naturales, pero poniendo cuidado en no contravenirlas al elevarse por encima de ellas; una habilidad con la que sólo puede contar tardíamente después de muchos intentos fallidos, y en ese intervalo de tiempo la humanidad se queja amargamente de los males que por inexperiencia se inflige a sí misma”. Tal y como apunta en la *Antropología*: “El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse pasivamente a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse activamente, en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad” [A, 7: 324-325].

<sup>23</sup> A la vista tiene la insistencia de Herder en la prioridad que, en los planes de la Providencia, encuentra la felicidad individual sobre “los fines artificiales de grandes sociedades”. En su “Recensión”, Kant pone en boca de Herder las siguientes palabras: “La Providencia discurrió bondadosamente al anteponer la más sencilla felicidad del individuo a las finalidades artificiosas de las grandes sociedades y evitar el mayor tiempo que le fue posible esa costosa maquinaria del Estado” [RH, 9:54].

<sup>24</sup> “Y hasta aquí hay que confesar que el juicio de los que rebajan mucho y hasta declaran inferiores a cero los rimbombantes encomios de los grandes provechos que la razón nos ha de proporcionar para el negocio de la felicidad y satisfacción en la vida, no es un juicio de hombres entristecidos o desagradecidos a las bondades del gobierno del universo; que en esos tales juicios está implícita la idea de otro y mucho más digno propósito y fin de la existencia, para el cual, no para la felicidad, está destinada propiamente la razón; y ante ese fin, como suprema condición, deben inclinarse casi todos los peculiares fines del hombre” [GMS, 4: 396].

<sup>25</sup> “Pues como la razón no es bastante apta para dirigir seguramente a la voluntad, en lo que se refiere a los objetos de ésta y a la satisfacción de nuestras necesidades —que en parte la razón misma multiplica—, a cuyo fin nos hubiera conducido mucho mejor un instinto natural ingénito; como, sin embargo, por otra parte, nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino buena en sí misma, cosa para la cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquiera con un sentido de finalidad” [GMS, 4: 396].

<sup>26</sup> “No es lícito precisamente tomar la descripción hipocondríaca (malhumorada) que hace Rousseau de la especie humana que osa salir del estado de naturaleza, para invitarnos a entrar de nuevo en él y retornar de nuevo a los bosques, por su verdadera opinión, con la que expresaba la dificultad que hay para nuestra especie en marchar por la vía de la continua aproximación a su destino” [A, 7: 326].

<sup>27</sup> Tal y como él mismo apunta en la *Antropología*, “debe notarse que todos los demás animales, dejados a sí mismos, alcanzan como animales su completo destino, pero el ser humano lo alcanza sólo como especie” [A, 7:323-4; Idee, 8: 19]. Según Kant,

este es un signo de que la vocación o el destino de la especie humana no puede decidirse al margen del progreso, esto es, al margen de la cultura y de la historia [A, 7: 323-4].

<sup>28</sup> “De ahí que cada hombre habría de vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones naturales; en otro caso, si la Naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie —acaso interminable— de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención” [Idee, 8: 19].

<sup>29</sup> Aunque esta visión sugiere fuertemente la rendición del bien del individuo al bien de la especie, es importante advertir que el modo en que Kant concibe el bien de la especie —en términos de progreso moral y cultural— es también el modo en que concibe el del individuo: como perfección de su naturaleza individual y búsqueda de la moralidad. Su propósito, por tanto, no es subordinar el individuo a la especie, sino más bien ilustrar la fuerte conexión entre el destino moral del individuo y el de la especie. Es como si dijera: si no te preocupas del destino moral de la especie humana, no vas a cumplir tu propio destino o vocación, porque la moralidad, en la que tu propia vocación consiste, reclama la perfección de la naturaleza humana (también de la especie).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON-GOLD, S. (2001), *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, Nueva York, State University of New York Press.
- HENRICH, D. (1992), *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*, Stanford, CA., Stanford Series in Philosophy, editorial Eckart Foster.
- REATH, A. (1988), “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26, pp. 593-619.
- SPAEMANN, R. (1989), *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart, Klett-Cotta.