

Pierre Aubenque

LA PRUDENCIA EN KANT*

La doctrina kantiana de los imperativos hipotéticos parece no haber retenido suficientemente la atención de los intérpretes.¹ La razón de tal discreción es evidente. En los escritos dedicados a la filosofía práctica, Kant habló —y largamente en esta ocasión— de los imperativos hipotéticos sólo para mostrar en qué no son imperativos de la moralidad y, en consecuencia, no tienen que ver con lo que hay que entender por filosofía *práctica* en sentido estricto. Y en la introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (tanto en la primera como en la segunda redacción), donde se trata de dividir el «sistema de la filosofía» en filosofía teórica y filosofía práctica, Kant no habla de las reglas «técnicas» (correspondientes a los «imperativos hipotéticos» de los escritos éticos) sino para mostrar una vez más que no tienen que ver propiamente con la filosofía práctica, sino que son simples «consecuencias de proposiciones teóricas» y, por consiguiente, «corolarios de la filosofía teórica»².

Creemos, sin embargo, que el estudio de los imperativos hipotéticos presenta un doble interés. Por una parte, los imperativos

* Traducido del francés por Francisco Bravo.

¹ El atento desarrollo que H.J. PATON dedica a los imperativos hipotéticos en su libro sobre *The Categorical Imperative* (Londres, 1947, 4ª 1963, p.113-128) afirma la regla que quiere que no se hable de los imperativos hipotéticos sino para poner de relieve, por oposición, la especificidad del imperativo categórico. Cf. sin embargo el estudio lógico de G.PATZIG, «Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik», *Kant Studien*, 56 (1966) p. 237-252, y Thomas E. Hill, «The Hypothetical Imperative», *Philos. Review*, 82 (1973), 429-450.

² Distinguiremos con más precisión, en lo que sigue, la terminología de la primera y de la segunda redacción de esta Introducción.

hipotéticos y, ante todo, las proposiciones que lo expresan, deben tener un *status*. El hecho de que tal *status* parezca ambiguo crea el deber suplementario de explicarlo, y Kant no soslaya esta tarea: el *status* lógico y epistemológico de las proposiciones técnico-prácticas se examina principalmente en el curso de lógica,³ en la Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* y, al menos indirectamente, en el opúsculo *sobre el lugar común: ello puede ser bueno en teoría, pero no vale nada para la práctica* (1793). Pero también y sobre todo el hombre, en su vida concreta, no se determina sólo ni siquiera lo más a menudo según el imperativo de la moralidad, sino según los imperativos «técnicos» de la habilidad y los imperativos «pragmáticos» de la prudencia. El estudio de estas conductas tendrá que ver, en tal caso, si no con la moral, al menos con la antropología, y más precisamente —según el título de la obra de 1798— con una *Antropología enfocada desde el punto de vista pragmático*. Como, por otra parte, la habilidad y la prudencia, no por ser moralmente neutras, son menos dignas de desarrollarse legítimamente, no causará sorpresa que, en su *Curso de Pedagogía*,⁴ Kant se preocupe del cultivo «escolástico» de la habilidad y del cultivo «pragmático» de la prudencia, incluso si uno y otro deben subordinarse al «cultivo moral». En fin, sería inverosímil que, para el ser razonable pero finito que somos nosotros, el imperativo categórico, aunque debe purificarse de toda contaminación en su establecimiento y en su formulación, no interfiera de una u otra manera con los imperativos más ordinariamente determinantes de la habilidad y la prudencia, sea que haya conflicto entre uno y otro, sea que una conexión positiva pueda establecerse legítimamente, bajo ciertas condiciones. Veremos que esta cuestión se le planteará inevitablemente a Kant, a propósito de un tipo de acción que se encuentra precisamente en el punto de confluencia del arte y la moral y que es la *política*.

³ Se trata, en el *Curso de Lógica* publicado por JAESCHE, en 1800, del Apéndice a la Introducción intitulado «De la diferencia entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico».

⁴ Publicado por RINK en 1803 y traducido al francés por A. Philonenko, bajo el título de *Reflexiones sobre la educación*, Paris, 1960.

Pero el estudio de los imperativos hipotéticos presenta otro interés, según nuestro parecer. Kant está consciente de ser el primer filósofo en reconocer el carácter «categórico» del mandamiento por el que la ley moral se le expresa al hombre. Siendo así, es legítimo *subsumir* bajo el género de los imperativos hipotéticos y, en particular, bajo la especie de los «consejos de prudencia», la totalidad de los preceptos morales que, sea lo que pudiera ser su justificación aparentemente divergente en las diversas doctrinas, nos han sido legados por las filosofías anteriores. El reproche que Kant dirige explícitamente a los epicúreos de haber confundido «moralidad» y «prudencia»⁵ valdría, con la ayuda de algunas explicaciones complementarias, contra el conjunto de la tradición moral del Occidente, de Platón a Wolf inclusive. Los estoicos, a quienes Kant parece presentar a veces como una excepción, no lo son sino en apariencia⁶. Se puede pensar, entonces, que, a través de los imperativos hipotéticos, Kant sitúa, de hecho, la especulación ética del Occidente dentro de su propio «System der Sitlichkeit», o con más exactitud, que la localiza dentro de los márgenes de su propia definición de la moralidad, márgenes en los que debe mantenerse con tanta más firmeza cuanto que el lector podría verse tentado a conciliarla en tal o cual punto con la filosofía práctica de Kant y a contaminar, de

⁵ *Crítica de la Razón Práctica*. p. 158, 200, 228, 230, nota. Citamos las tres Críticas según la paginación de la edición original (eventualmente A para la primera y B para la segunda edición).

⁶ Kant agradece a los estoicos de fundar la moral, no sobre el principio empírico de la *felicidad*, sino sobre el principio racional de la *perfección*. Pero incluso si esta elección de la perfección como principio determinante de la voluntad deja intactas las oportunidades de la moralidad, no es menos cierto que éste es un principio material y, por lo tanto, un factor de heteronomía, pues sitúa la moralidad, no en la bondad intrínseca de la voluntad, sino en la correcta elección de los medios en vista de un fin exterior a la voluntad (Cf. *Crítica de la Razón Práctica*, primera parte, libro I, Cap. I, teorema IV, escolio II; *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*, trad. Delbos. p. 175-77, donde la crítica parece apuntar, a la vez, a Wolf y los estoicos). Kant muestra incluso, en el pasaje citado de la *Crítica de la Razón Práctica*, que el concepto de perfección, encarado «en su significación práctica», implica el de felicidad (p. 70).— Para la crítica kantiana de la moral epicúrea, Cf. nuestro estudio «Kant y el epicureísmo», *Actas del VIII Congreso de la Asociación G. Budé*, París, 1969, p. 293-303.

esa manera, el concepto de esta última. Ello no impide que el intérprete, tratándose de doctrinas históricamente asignables y a veces reconocibles por la terminología empleada, tenga fundamento para establecer, a su propósito, una composición más fina que la que Kant se contenta, en general, con señalar.

Esta última observación vale, en particular, para la doctrina kantiana de la prudencia (*Klugheit, prudentia*), tal como la expone en la segunda sección de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (1785), en el marco de un análisis general de los imperativos. Mientras que en la naturaleza todo obra según leyes, el ser razonable es el único en obrar según la *representación* de la leyes, es decir, en conformidad con principios. Por su capacidad de determinar la voluntad, la razón se constituye como razón práctica. Pero hay que distinguir el caso en que la razón determina la voluntad por sí sola y aquél en que las representaciones racionales entran en competencia con otros móviles, que son las inclinaciones sensibles. En el segundo caso, y sólo en él, la determinación de la voluntad por parte de la razón adopta la forma de una *coacción*. La expresión de esta coacción se denomina un *imperativo*. Los imperativos son «fórmulas que expresan la relación de las leyes objetivas del querer, en general, con la imperfección subjetiva de tal o cual ser razonable, por ejemplo, de la voluntad humana»⁷. Se comprende entonces «que no haya imperativo válido para la voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*», es decir, una voluntad

⁷ Fundamentos... trad. Delbos, p. 124; Cf. *Crítica de la Razón Práctica*, p. 36: el imperativo es una «regla para un ser en el que la razón no es completamente por sí sola el principio determinante de la voluntad» (primera parte, n.º 1, «Explicación»). Por el contrario, la *Lógica* da una definición puramente «lógica» del imperativo, la cual, en consecuencia, no tiene en cuenta los géneros del ser en que se encuentra: «Bajo el nombre de imperativo hay que entender toda proposición que expresa una acción libre posible, por la que cierto fin debe ser realizado» (fin de la Introducción, ed. Weischedel, en *Kants Werke in sechs Bänden*, Wiesbaden, 1958, t. III, p. 517-518).

en la que el querer y la ley coincidirían sin disociación posible⁸.— El imperativo no interviene, pues, sino para colmar, o tratar de colmar, la distancia entre aquello que la razón reconoce objetivamente como necesario y las disposiciones subjetivas de la voluntad. En otras palabras, un ser razonable, pero finito, puede siempre desobedecer a un imperativo; el imperativo nos da a entender que las acciones que ordena son «objetivamente necesarias», pero no por ello dejan de ser tales acciones menos «subjetivamente contingentes»: si no lo fueran, el imperativo sería superfluo.

Sólo después de estas explicaciones generales, el texto de los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres* introduce la distinción entre los imperativos hipotéticos y el imperativo categórico. Si la acción ordenada por el imperativo es buena sólo como medio para otra cosa, el imperativo es *hipotético*; si se la representa como buena en sí, sin relación con un fin distinto de ella misma, el imperativo es categórico. La distinción de lo categórico y lo hipotético, que expresa la oposición entre lo incondicionado y lo condicionado, se toma de la tabla de los juicios, en tanto que éstos son enfocados desde el punto de vista de la *relación*. Pero Kant introduce inmediatamente después el punto de vista de la *modalidad* que va a conducirle a una tripartición de los imperativos. El fin en vista del cual ordena un imperativo hipotético puede ser *posible*

⁸ A decir verdad, Kant define la santidad por la coincidencia de la voluntad y de la ley moral (Cf. *Crítica de la Razón Práctica*, Dialéctica, p. 220; Cf. también, «De los móviles de la razón pura práctica, p. 146-151), de modo que, si es permitido adelantarse al análisis de Kant, no se ve a primera vista lo que dispensa a una voluntad santa (de la que la voluntad divina no es más que un caso particular) de estar sujeta a los imperativos hipotéticos. En realidad, el hecho de que una voluntad santa no sea independiente de inclinaciones excluye que sea determinada por «intereses» (Cf. *Fundamentos*, p. 124, nota): ahora bien, allí donde no hay intereses, no puede haber un imperativo hipotético, el cual ordena precisamente bajo la condición de un interés. (Esto vuelve inútil la explicación de H.J. PATON, O.C., p. 114, la cual presupone que una voluntad perfecta nunca es distraída de sus fines, incluso si éstos son distintos de los morales y que, en consecuencia, no tiene necesidad de ver que se le impone la necesidad mediante los imperativos). Dicho de otra manera, el imperativo hipotético es indigno de una voluntad santa, tanto por ser imperativo como por ser hipotético.— Se notará que la «teología» kantiana excluye ya, por ello mismo, la idea de un Dios «mecánico» y «calculador» como era el Dios de Leibniz.

o *real*: en el primer caso, el imperativo será un «principio problemáticamente práctico»; en el segundo, un «principio asertóricamente práctico». En cuanto al imperativo categórico, «que declara la acción objetivamente necesaria en sí misma», es «un principio apodícticamente práctico» (p.126). El primer caso es el de los imperativos de la *habilidad*, el segundo el de los imperativos de la *prudencia*, el tercero el del imperativo de la *moralidad*.

La habilidad —dice Kant— ordena en vista de un fin «posible». ¿Qué quiere decir esto? Se estaría tentado a traducir 'posible' por 'cualquiera'; y, de hecho, los dos ejemplos de «habilidad» dados por Kant (las prescripciones que un médico debe dar para curar a su paciente y las que debe seguir el envenenador para matarlo) tienden a establecer que la habilidad como tal es perfectamente indiferente a la cualidad del fin: «Que el fin sea razonable y bueno, no se trata de ello de ninguna manera, sino tan sólo de lo que hay que hacer para alcanzarlo» (p.126). Pero un poco más arriba, Kant se esforzaba por dar un sentido más riguroso a la «posibilidad» del fin: una meta «posible» para una voluntad «es todo aquello que no es posible sino por las fuerzas de un ser razonable» (p.126). Pero ello era pasar de una posibilidad lógica (única que se halla en causa en la distinción de las modalidades) a una posibilidad real: por una parte, lo que no ocurre necesariamente y, por otro, lo que es susceptible de ser realizado. La habilidad no consiste ni en hacer que advenga lo que de todos modos advendría, según las leyes de la naturaleza, ni en querer lo imposible: la acción hábil es, negativamente, la que no es ni superflua ni quimérica. Pero Kant no se embarca verdaderamente en un análisis de este género, sin duda por cuanto la cuestión de saber si la meta es o no realizable tiene que ver con la teoría y no con la práctica. Ahora bien, lo que aquí consideramos es la relación de la voluntad con el mandamiento de la razón, por lo tanto una relación *práctica*⁹. Retengamos, pues, que el fin en relación con el cual ordena la habilidad es un fin que es y sigue siendo contingente para la voluntad: incluso cuando ha sido elegido, trátase de un fin que se

⁹ En sentido amplio, es *práctico* «todo lo que es posible por obra de la libertad» (*Crítica de la Razón Pura*, metodología trascendental, cap.II, A 800, B 828), la cual incluye tanto la acción técnica como la acción moral.

mantiene indiferente tanto a la esencia de la voluntad como a su situación natural, que es, tratándose de un ser razonable y finito, la de estar sujeto tanto a la ley de la razón como a las inclinaciones de la sensibilidad. Encontramos, así, por un nuevo sesgo, la idea según la cual el fin de la habilidad es moralmente neutro; añádase, empero, a ella la idea de que los intereses de la *naturaleza* humana no se hallan menos comprometidos que los de la *razón*, en los imperativos indefinidamente múltiples de la habilidad.

No ocurre lo mismo tratándose de la *prudencia*, cuyos imperativos no son problemáticos sino asertóricos, en cuanto que apuntan hacia un fin que es el fin *real* de todos los hombres, a saber, la felicidad: la prudencia es «la habilidad con respecto a la elección de los medios que nos conducen a nuestra propia felicidad (*zum eigenen Wohlsein*)»¹⁰. Que todos los hombres busquen la felicidad es un hecho. Que este hecho no sea únicamente constable, sino demostrable a partir de la «esencia» del hombre, de la que él se deriva según una «necesidad natural» (p. 127), no basta para elevar el imperativo de la prudencia al nivel de la apodicticidad. Porque si se puede entender que un ser a la vez razonable y sensible busque necesariamente la felicidad, puesto que la felicidad no es otra cosa que la unidad, requerida por la razón, de las inclinaciones de la sensibilidad, esta imbricación de la razón y la sensibilidad en el hombre que Kant denomina la «finitud» del ser humano, pende de una facticidad fundamental, que impide atribuir a los imperativos de la prudencia una modalidad que no sea la asertórica.

A decir verdad, no es este el punto que interesa a Kant sino más bien el hecho de que el imperativo de la prudencia sigue siendo un imperativo hipotético, una regla que sólo tiene sentido para una voluntad heterónoma y, por consiguiente, incapaz de satisfacer los requisitos de la moralidad previamente definidos. Desde el punto de vista de la moralidad, su carácter asertórico no le confiere a la prudencia ningún privilegio en relación con la habilidad. Más aún, el tránsito de la

¹⁰ p. 128, trad., Delbos modificada. «Welsein» [bienestar: Nota del traductor] aquí § aquí prácticamente sinónimo, de «Glückseligkeit» [felicidad: Nota del traductor]; la expresión «bienestar» nos parece demasiado débil en francés, muy extremadamente ligado a un sentimiento físico.

habilidad a la prudencia ni siquiera puede considerarse como una progresión al menos lógica, que nos llevaría de lo indeterminado a lo determinado. Porque «el concepto de felicidad es un concepto tan indeterminado que, no obstante todo el deseo que el hombre tiene de llegar a ser feliz, nadie puede decir nunca, con términos precisos y coherentes, lo que realmente desea y quiere» (p. 131). La razón de ello es que, en la infinita multiplicidad de los elementos empíricos que pueden contribuir a procurarnos el sentimiento subjetivo de la felicidad, no se deja discernir ninguna unidad racional: habría que ser omnisciente para dominar lo que, en el mejor de los casos, no pasa de ser una totalidad empírica y cuya unidad, por lo demás «usurpado», si se pretende elevarlo a concepto¹¹, no es otra que la de un «ideal de la imaginación» (p. 133). Ello explica que los imperativos de la prudencia no posean ni la precisión analítica de las reglas de la habilidad, ni la claridad apodíctica del imperativo categórico: es la razón por la cual, en el caso de la prudencia, conviene más hablar de «consejos» que de «mandamientos»¹².

Se estaría tentado a considerar «problemáticos» estos «consejos de la prudencia», que, por lo demás, son declarados asertóricos. Son, en efecto, problemáticos en su contenido, es decir, en la relación que establecen entre los medios y el fin. Pero hay que recordar que, en su distinción entre los imperativos problemáticos y asertóricos, Kant tenía

¹¹ Al comienzo de la Deducción Trascendental (Crítica de la Razón Pura, A 84, B 117), Kant habla de esos «conceptos usurpados como la de felicidad, destino, etc, que circulan gracias a complacencia casi general». No hay contradicción entre este texto y aquel del «canon de la razón pura» (A 800, B 828), donde Kant nos dice que, «en la doctrina de la prudencia, toda la tarea de la razón consiste en unificar todos los fines que nos son propuesto por nuestra inclinaciones en uno sólo, la felicidad, y en asegurar la armonía de los medios adecuados para llegar a él». Por que aquí la razón no tiene uso que el de «regulador» (Ib.): la unidad de los fines en uno sólo es apuntada, no conocida. La felicidad no es tampoco una idea de la razón, porque el ideal que representa está «fundado únicamente sobre principios empíricos» (Fundamentos, p.133)

¹² Cf., además del texto de los Fundamentos... (Ibid.), Crítica de la Razón Práctica, p. 64.

en mientes, no la relación de los medios con el fin, sino el modo de existencia del fin: siempre dado en el caso de la prudencia, simplemente posible en el de la habilidad. Una crítica más pertinente, puesto que Kant se la dirigirá más tarde a sí misma, concierne, de una manera general, a la utilización del vocabulario de la modalidad para distinguir entre los dos imperativos. Se podría dudar que los imperativos, que son «proposiciones prácticas»; tengan que ver con distinciones modales, que resultan de la tabla de los juicios teóricos. Mas aún, la misma noción de imperativo evoca la idea de una necesidad que no por ser práctica y no teórica, parece menos inconciliable con la idea de simple posibilidad. Así, no es de extrañar que Kant, en una nota de la primera redacción de la Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, barrunte algo así como una «contradicción» *in adjecto* en la expresión de «imperativo problemático» y proponga desde entonces llamar «imperativos técnicos», es decir, «imperativos de arte» a las reglas de la habilidad, y lamente no haberlo hecho en los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*.¹³

En realidad, los *Fundamentos* proponían ya, aunque sin privilegiarla, tal terminología, que se volverá dominante en las obras posteriores: «Se podría llamar *técnicas* (relacionándose con el arte) a los imperativos del primer género, *pragmáticos* (relacionándose con la felicidad) a los del segundo, y *morales* (relacionándose con la conducta libre, en general, en decir con las costumbres) a los del tercer género»¹⁴. Es aún más característico que la versión publicada (1790) de la Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* renuncie a la expresión misma de imperativo y oponga, entre las prescripciones (*Vorschriften*), las que son «técnico-prácticas» y constituyen *reglas* (tanto de prudencia como de habilidad) y las que son «ético-prácticas» (*moralisch-praktisch*)¹⁵ y, ordenando por sí mismas, «sin referencia

¹³ P. 178 de la edición Weischedel (I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, 1957).

¹⁴ *Fundamentos...*, Trad. Delbos modificada, p. 129.

¹⁵ Nos permitimos sustituir el término latino «moralisch» por su equivalente griego, en conformidad con el ejemplo de Kant, que emplea la expresión «*Ethikotheologi*» por «teología moral» (Cf. *Crítica de la Facultad de Juzgar*, § 86).

previa a metas e intenciones», son las únicas en merecer el nombre de leyes¹⁶. En el fondo, la evolución del vocabulario kantiano no está lejos de dar razón al uso popular, el cual asocia espontáneamente a la noción de imperativo las de necesidad e incondicionalidad y llega, hoy en día, bajo la influencia difusa del kantismo, a sentir como pleonástica la expresión de imperativo categórico, como si un imperativo que no ordena sino «a condición de» y, en consecuencia, no expresa la necesidad propia de una ley, no fuera suficientemente imperativo como para merecer este título.

Pero la evolución de la terminología kantiana entre los *Fundamentos de la Metafísica de la Costumbres* y la *Crítica de la Facultad de Juzgar* no se limita a unas cuantas rectificaciones semánticas. No por ello modifica el mismo contenido de la doctrina, aunque subraya sus intenciones y acaso también, como lo veremos, los sobrentendidos polémicos. La tripartición de los imperativos que se da en los *Fundamentos* es claramente sustituida, en las dos versiones de la Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, por una división decotómica de los principios y las proposiciones prácticas, y ésta dicotomía tiene, ella misma, la función de excluir de la «filosofía práctica» todo lo que no tiene que ver con la ley moral. En los *Fundamentos*, aún podrá uno verse tentado a atribuir a la prudencia —de la que no debemos olvidar que la tradición consideró como una virtud— un lugar intermedio entre la habilidad y la moralidad¹⁷. Con la Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, la duda deja de ser posible: la prudencia es relegada por completo del lado de la habilidad, no constituyendo ya sino un caso particular de esta última. La prudencia queda reducida al rango

¹⁶ *Crítica de la Facultad de Juzgar*, pp. XIII y XVI-XVII. Se vuelve a encontrar la distinción entre principios «técnico-prácticos» «ético-prácticos» en el opúsculo *Sobre el lugar común...* (1973). última nota de la primera sección.

¹⁷ Cf. también las *Réflexions sur l'éducation* (curso de pedagogía profesado por Kant entre 1776 y 1787): «Hablando con propiedad, la prudencia es lo que el hombre adquiere en último término; sin embargo, desde el punto de vista del valor, ocupa el segundo rango» (entre la habilidad, que «presupone», y la moralidad) (Trad. A. Philonenko, p. 132; cf. también p. 90).

de un arte, de una técnica¹⁸, cuyas reglas no se distinguen de las otras reglas técnicas sino en cuanto a la circunstancia más bien agravante de la indeterminación de su fin¹⁹.

Es el momento de interrumpirnos en el análisis de los textos de Kant para medir con exactitud el desplazamiento decisivo a que ha sometido el concepto de prudencia. Dijimos que este concepto fue tomado de la tradición. Pero todavía hay que ponerse de acuerdo sobre qué tradición. '*Klugheit*' es la traducción alemana del latín *prudencia*, que vierte el término griego *phronesis*, al menos en aquéllos de sus usos en que designa una sabiduría orientada hacia la acción, en contraste con una sabiduría contemplativa, más habitualmente denominada *sophia* o, en latín, *sapientia*. En realidad, dos conceptos de la prudencia, aparentemente vecinos pero distintos, se abren paso a través de la tradición moral de Occidente. El primero en ser atestiguado en la literatura filosófica de lengua latina es el concepto estoico, el que Cicerón define en el *De Officiis* como designando «la ciencia de las cosas que se han de desear y evitar»: *rerum expetendarum fugiendarumque scientia*²⁰. Esta prudencia, desafortunadamente confundida a menudo con el concepto platónico de sabiduría, es la que figura en la lista de las cuatro virtudes cardinales, transmitida al Occidente cristiano por el *De Officiis* de San Ambrosio.

Es en un contexto completamente diferente, el de una dilucidación de las virtudes *dianoéticas* y —al interior de éstas— de una oposición más decidida a la noción de sabiduría (*sophia*, *sapientia*), donde hay que situar el concepto aristotélico de *phronesis*, que, bajo la misma denominación de *prudencia*, hará su aparición sólo mucho más tarde, en

¹⁸ 1ª versión: «Las prescripciones o reglas de la prudencia,... hay que subsumirlas, de este modo, bajo las reglas técnicas» (p. 178 W, nota); 2ª versión: «Todas las reglas técnico-prácticas (es decir, las del arte y de la habilidad, en general, o también de la prudencia)...» (p.XIII)

¹⁹ Este punto es vigorosamente recordado en la 1ª versión (p. 178 W, nota), pero ignorado en la 2ª.

²⁰ *De officiis*, I, 43, 153. Cf. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, III, 262-283.

la filosofía de lengua latina. Limitémonos a recordar aquí, para los requerimientos de nuestro propósito, que la prudencia aristotélica se distingue de la prudencia estoica por los rasgos que siguen: a) no es una ciencia, sino una disposición, un *habitus* (*hexis*) práctico (acompañado, es verdad, de la «regla verdadera», lo que hace de ella una virtud intelectual); b) no asegura sólo la rectitud del fin, sino también la de los medios; c) se distingue de la sabiduría, que es su propio fin, en cuanto que se ordena al bien del hombre en general y, en particular, de aquél que la posee: el hombre prudente es aquél que sabe reconocer «lo que es provechoso»²¹. De una manera general, «la prudencia versa sobre lo que es útil al hombre»²².

No cabe duda que es de esta última tradición de la que Kant toma su concepto de prudencia. La prueba negativa de ello nos es aportada por uno de los resultados del estudio de Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen* ²³. K. Reich ha podido establecer que el comienzo de la primera sección de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, que intenta mostrar que la buena voluntad es la única que puede considerarse como buena «en el mundo, e incluso, en general, fuera del mundo» (p. 87), retoma, para darle una respuesta profundamente diferente, el problema planteado por Cicerón en el libro I del *De officiis*, cap. 3-5, donde se trataba de saber lo que es «naturalmente digno de elogio: *natura...laudabile*. La respuesta de Cicerón era: lo *honestum* (I, 4, 14), es decir, la virtud, con sus cuatro divisiones cardinales que son la prudencia, la justicia, la valentía y la temperancia (cap. 5). Kant, que conocía la obra de Cicerón por la

²¹ *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 b 5.

²² *Gran Moral*, I, 34, 1197, b 8; cf. La definición más completa de la prudencia en la *EN*, VI, 5, 1140 b 20. Para un comentario de este texto, cf. nuestra obra *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

²³ Tübingen, 1935, pp. 27-33.

traducción y el comentario de Christian Grave²⁴, no tiene dificultad, en el primer párrafo de la primera sección de los *Fundamentos*, en retomar por su cuenta la primera parte —negativa— de la argumentación de Cicerón, o, más verosímilmente, de su modelo estoico Panecio. Los dones de la naturaleza (talentos del espíritu, cualidades del temperamento), no más que los de la fortuna (poder, riqueza, consideración, salud), no pueden, a pesar de su *utilidad* para el hombre, calificarse de buenos, si la voluntad que se sirve de ellos no es una buena voluntad.

Pero, en el segundo párrafo, Kant rehusa igualmente considerar como «absolutamente buenas» cualidades —comunmente llamadas virtudes— a las que «los Antiguos» concedían un «valor incondicionado». Y para citar: «la moderación, el dominio de sí mismo, la capacidad de la sobria reflexión» (*Mässigung, Selbstbeherrschung, nüchterne Überlegung*), que «sin el principio de una buena voluntad... pueden llegar a ser sumamente malas»²⁵, lo que Kant ilustra mediante el ejemplo del «dominio de sí mismo» de un criminal. K. Reich muestra que ahí se trata de las tres virtudes cardinales que Cicerón enumera como «partes» de lo *honestum*: temperancia, valentía, *prudencia*²⁶. Lo importante, para nuestro propósito, es que Kant, siguiendo aquí a Cicerón, interpreta la *prudencia-phronesis* estoico-ciceroniano como simple cualidad de la inteligencia («*nüchterne Überlegung*»), y no la identifica como «Klugheit», prudencia. Es, pues, lícito pensar que la *Klugheit-prudencia* de Kant no

²⁴ *Ciceros Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drei Bücher... übersetzt von Christian Grave, acompañada de Anmerkungen zu Ciceros Buch von den Pflichten*, Breslun, 1783. Kant cita este comentario de Grave en el opúsculo *Sobre el lugar común...* (1793), última nota de la primera sección.

²⁵ Trad. de Delbos modificada, p. 89.

²⁶ K. Reich (o.c., p. 31) emite la hipótesis de que, si la justicia no es citada aquí, es porque no se puede hacer un mal uso de ella y, en consecuencia, entra para Kant, de una u otra manera, en la definición de la buena voluntad. Es, por lo demás, lo que Kant dice expresamente, en el Nº 86 de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, a propósito de la "sabiduría" divina, que es la unión en Dios de la bondad y la justicia, porque, explica en una adición de la 2ª edición, «la bondad y la justicia son cualidades morales» (B 414 = A 409).

es la virtud cardinal de los estoicos, sino la virtud dianoética de Aristóteles.

Esta hipótesis se confirma por el hecho de que la prudencia es constantemente encarada por Kant en el entorno de la noción de *habilidad* (*Geschicklichkeit*), hasta el punto de no aparecer, a la postre, sino como una especie de esta última. Ahora bien, era una cuestión tradicional en el aristotelismo —desde el libro VI de la *Ética a Nicómaco*— preguntarse en qué la prudencia (*phronesis*) se diferencia de la habilidad (*deinotes*). La cuestión se le planteaba efectivamente a Aristóteles desde el momento en que la definición de prudencia insitía en su aspecto «utilitario», para oponerla al desinterés, y, en consecuencia, a la inutilidad práctica de la sabiduría (*sophia*).

La comparación entre el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, particularmente su capítulo 13, y el pasaje de la 2ª sección de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, permite discernir fácilmente lo que Kant toma, al menos indirectamente, de la tradición aristotélica y en qué punto decisivo se separa de ella. La habilidad (*deinotes*) era definida ya por Aristóteles como la capacidad de realizar fácilmente los fines, es decir, dándose un fin, de combinar los medios más eficaces (VI, 13, 1144 a 23). Y añadía enseguida, como Kant lo hará más tarde, que la habilidad en cuanto tal es indiferente a la cualidad moral del fin: «Si la meta es noble, es una capacidad digna de elogio; pero si es perversa, no es otra cosa que bribonada (*panourgia*)» (1144 a 26; cf. VII, 11, 1152 a 11-14). La prudencia se distingue de la habilidad por dos rasgos, el primero de los cuales no será desaprobado por Kant. La prudencia como tal no apunta a un fin determinado «parcial» (*katà méros*), sino que es la facultad de discernir «lo que es bueno para vivir bien (*pròs tò eu zên*)» (VI, 5, 1140 a 26-28), es decir, los medios apropiados para procurarnos la felicidad. Pero la segunda diferencia entre la prudencia y la habilidad es, según Aristóteles, que la prudencia no se da sin virtud moral (VI, 13, 1144 a 27-36): la prudencia es una habilidad virtuosa, es la habilidad del virtuoso. En realidad, para Aristóteles, estas dos diferencias no forman más que una, pues no hay felicidad sin virtud, y ya hace falta la virtud para distinguir la felicidad verdadera de las satisfacciones más inmediatas, pero necesariamente parciales, que procura una habilidad abandonada a sí misma. El eudemonismo aristotélico, al hacer de la felicidad el fin natural, y por ende legítimo, del hombre, podía permitirse integrar el momento *técnico*

de la elección correcta de los medios en la definición de la moralidad. Mucho más que eso, la originalidad de Aristóteles en relación con el eudemonismo platónico consistía en reconocer en este momento técnico un componente no solo lícito, sino necesario, de la moralidad. Nuestra buena voluntad se mantiene platónica, y nuestra virtud moral impotente, si la prudencia, virtud intelectual, no está presente para guiar a cada paso las elecciones que debemos hacer en vista de lo mejor. Si no hay prudencia sin virtud moral, tampoco hay virtud moral *efectiva* sin prudencia²⁷.

Así, pues, para Aristóteles, el corte pasaba entre, por una parte, la habilidad, y, por otra, la prudencia y la virtud moral; pero la prudencia conservaba suficiente parentesco con la habilidad como para que se pueda ver en ella una especie de asunción moral de esta última. Es precisamente este parentesco el que va a conducir a Kant a la conclusión opuesta: en adelante, el corte va a pasar entre, por un lado, la habilidad y la prudencia, y, por otro, la moralidad. ¿Por qué Kant arroja la prudencia fuera de la moralidad? Responder a esta pregunta sería reescribir la filosofía práctica de Kant en su totalidad. Pero esta observación puede presentarse de otro modo: la polémica de Kant contra la doctrina tradicional de la prudencia contiene *in nuce* la totalidad de su filosofía práctica.

Sin dejar de admirar la perfecta comprensión de la doctrina aristotélica de la prudencia que Kant pone de manifiesto, no se puede suponer que haya tenido un conocimiento directo acerca de ella²⁸. Los intermediarios han debido ser, aquí, Wolff y, más lejanamente,

²⁷ Cf. *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963, pp. 61-62, 131-139, 175.

²⁸ Esto no obstante ciertas fórmulas que evocan literalmente a Aristóteles. Así, en las *Reflexiones sobre la educación*, trad. Philonenko, p. 90: «La prudencia es la facultad que consiste en saber utilizar su habilidad teniendo en consideración al hombre». Cf. Aristóteles, *Gran Moral*, 1, 34, 1197 b 8 (cit. en *La prudence chez Aristote*, p. 164).

Thomasius²⁹. Pero lo notable es que Kant redescubre la doctrina originalmente aristotélica de la prudencia, no sólo detrás de las simplificaciones de Thomasius, sino también y sobre todo detrás de las atenuaciones y correcciones que la escuela de Wolff había intentado introducir en ella. Wolff, consciente del peligro de utilitarismo que comportaba todo eudonismo, había creído escapar a tal riesgo sustituyendo la noción de felicidad por la de *perfección* y la de necesidad moral por la de *obligación*. Pero ya en 1764, en su *Estudio sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral*, Kant mostraba que esta doble innovación no servía para nada. El concepto de perfección es indeterminado y, en consecuencia, no permite conocer lo que debe buscarse en tanto perfecto³⁰. En cuanto a la obligación (*obligatio*, *Verbindlichkeit*), es un concepto ambiguo. La fórmula «debo» (*ich soll*) puede, en efecto, significar, o bien que debo hacer algo (como medio) si quiero otra cosa como fin, o bien que debo hacer algo (como fin), incluso cuando no quisiera otra cosa. El «*sollen*» expresa, en el

²⁹ C. Thomasius fue el primero, en Alemania, en desarrollar una doctrina de la prudencia, que también llamaba «pragmatología», principalmente en su *Introductio ad philosophiam aulicam* (Leipzig, 1688). Thomasius no toma directamente su concepto de *prudencia* de la tradición aristotélica, sino por el intermedio de Baltazar Gracián, cuyo *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), traducido al francés en 1687 bajo el título de *L'homme de cour*, había sido comentado por Thomasius en un curso en alemán del mismo año 1687 (donde traduce *prudencia* por 'Klugheit'). Cf. K. Borinski, *Baltazar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*, Halle, 1894, uot. pp. 23, 87-88; M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, 1945, reimp. en Hildesheim, 1964, p. 26-28. No hay duda que el concepto kantiano de «Weltklugheit», prudencia mundana (cf. más abajo), deriva de Gracián por Thomasius y que la *Anthropologie* de Kant se inscribe, ella misma, en la tradición de esta filosofía para gentes del mundo conocidas en Alemania bajo el nombre de «Hofphilosophie».

³⁰ Esta crítica será expresamente retomada al fin de la 2ª sección de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, en el párrafo intitulado «Clasificación de todos los principios de la moralidad que pueden resultar del concepto fundamental de la heteronomía, tal como lo hemos definido» (Delbos, p. 175). Pero, lo hemos visto, el mismo argumento era ya utilizado para negar el concepto igualmente «indeterminado» de la felicidad la capacidad de fundar «un imperativo que pueda mandar, en el sentido estricto del término» (p. 133).

primer caso, la necesidad de los medios (*necessitas problematica*), en el segundo, la necesidad de un fin (*necessitas legalis*)³¹. Pero la necesidad problemática no es una verdadera necesidad, pues no hace más que indicar los medios de alcanzar un fin que es, por sí mismo, contingente: se trata, a lo sumo, de directivas (*Anweisungen*) para un comportamiento hábil. La verdadera obligación no resulta de la adaptación de los medios al fin (pues sólo un fin puede ser obligatorio), sino de la subsumpción de una acción particular bajo la regla general de las acciones buenas³². Así, sólo la necesidad del fin o *necesidad legal* puede fundar la obligación.

La distinción, establecida desde 1764, de la necesidad problemática y la necesidad legal prefigura, sin ninguna duda, como observa Delbos³³, la distinción ulterior de los imperativos hipotéticos y categóricos. Pero es sobre todo interesante de notar que esta distinción está, desde 1764, destinada a obligar al racionalismo wolffiano, sea a adoptar *avant la lettre* el punto de vista kantiano (pero entonces hay que renunciar a situar el principio de la moralidad en un *objeto* de la voluntad, por más que éste sea tan depurado como el concepto de perfección), sea a recaer en la claridad al hacer de la acción moral un *medio* en vista de un fin y, por consiguiente, de la prudencia, especie de la habilidad, uno de los componentes de la moralidad.

Mientras que, en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, el análisis de Kant tendía a mostrar que los consejos de la prudencia, al igual que las reglas de la habilidad, no valen más que para una voluntad heterónoma y, en consecuencia, incapaz de decirse buena

³¹ Ed. original, p. 96.

³² *Ibid.*, p. 98

³³ *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905 p. 99: Introducción a la traducción de los Fundamentos... Paris, s.f., p.23. Se notará que Kant retoma casi en los mismo términos la argumentación de la obra de 1764 en el § del fin de la 2ª de los Fundamentos intitulado «La heteronomía de la voluntad como fuente de todos los principios ilegítimos de la moralidad» (Delbos, p. 171).

por sí misma³⁴, la Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* se preocupa por mostrar que las prescripciones de la prudencia, lo mismo que la habilidad, no dependen, pese a la apariencia, de la filosofía práctica, sino de la filosofía teórica.

La primera sección de esta Introducción (tanto en la primera versión como en la publicada) precisa en qué sentido la filosofía se divide en teórica y práctica. Esta distinción es completamente «habitual»³⁵, pero hasta ahora se ha hecho de ella un «mal uso», pues no se ha visto que tal división debe fundarse en una dicotomía al nivel de los principios. Pero como la filosofía contiene, por definición, los principios del conocimiento de las cosas mediante *conceptos*, la división debe situarse, en último término, a nivel de los *conceptos*. Ahora bien, no hay sino dos clases de conceptos que pueden fundar, según los principios, la posibilidad de su objeto: los conceptos de naturaleza y de libertad. Es por no haber hecho esta distinción por lo que los predecesores de Kant han incluido en el dominio de la filosofía práctica tanto los principios técnicos como los principios morales. Los unos y los otros son, ciertamente, principios prácticos, si por 'práctico' se entiende «aquello que es posible mediante la libertad», o también, como se dice aquí, si por 'prácticamente posible' (o necesario) se entiende todo lo que es representado como posible (o necesario) por una voluntad³⁶. Pero el problema está en saber si el concepto que confiere su regla a la

³⁴ Decimos: «tiende a mostrar», porque esto se desprende menos del contexto inmediato que del movimiento general de la obra, que se eleva del requisito «popular» de la buena voluntad (1ª sección) al reconocimiento de «la autonomía de la voluntad» como «principio de la moralidad» (3ª sección). El tránsito de la 2ª sección sobre los imperativos es sorprendentemente descriptivo y neutro; da por sentado que sólo el imperativo categórico puede reconocerse como «el imperativo de la moralidad». Pero, para entender perfectamente este punto, hay que tener presente los argumentos todavía «populares» de la 1ª sección, que será confirmada por la argumentación crítica de la 3ª.

³⁵ *Crítica de la Facultad de Juzgar*, p. XI. Esta distinción, que estructura la sistematización wolffiana, remonta a la distinción aristotélica de las ciencias teóricas y las ciencias prácticas.

³⁶ *Ibid*, p. XII.

causalidad de la voluntad es un concepto de naturaleza o un concepto de libertad. Decir que, en la práctica, todo se determina por conceptos, es volver a decir de otra manera lo que decían los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* al comienzo del pasaje sobre los imperativos, a saber, que la acción de los seres razonables —única que merece el nombre de práctica— es determinada, no por leyes, como los mecanismos de la naturaleza, sino por la *representación* de leyes. Ello no impide que la ley cuya representación determina la acción de un ser razonable pueda ser una ley de la naturaleza. Así, si decido construir un puente, mi acción será determinada a cada paso por la representación de las leyes de la mecánica y de la resistencia de los materiales. Se ve de inmediato que este caso no ha de confundirse con aquél en que la acción es determinada, excluyendo todo móvil proveniente de la naturaleza, únicamente por el concepto de libertad, este concepto que da lugar, ya no a *reglas* (que son la aplicación de una ley que les precede), sino inmediatamente a *leyes*, que son las leyes de la moralidad. Hay que distinguir entre reglas técnico-prácticas (las reglas de la habilidad y la prudencia) y las prescripciones ético-prácticas, únicas que en el caso de la práctica, pueden reivindicar el título de leyes. Las primeras no son otra cosa que simples «corolarios de la ciencia de la naturaleza»³⁷. Como lo precisaba la primera redacción de la Introducción, se trata de «aplicaciones de un conocimiento teórico», exactamente como la resolución de un problema de mecánica no es más que la pura y simple aplicación de los teoremas de esta ciencia»³⁸.

Se notará que Kant toma aquí por su cuenta, para caracterizar las relaciones de la teoría y la práctica en el dominio técnico, una concepción que domina en la filosofía de los Tiempos Modernos, desde Bacon y Descartes: según ella, la ciencia de la naturaleza se vuelve inmediatamente «operativa» o «práctica», en cuanto el hombre toma en mano los procesos naturales, después de haber desmontado sus mecanismos, a fin de utilizarlos para sus propósitos: «Lo que era

³⁷ *Ibid.* p. XV.

³⁸ Ed. Weischedel, pp. 176, 174. Cf. ya la *Crítica de la Razón Práctica*, 1ª p., L.I, cap. I, § 3, observación II, p. 46, nota.

principio, efecto o causa en la teoría, se convierte en regla, meta o medio en la práctica»³⁹. Kant comparte el optimismo tecnológico que pretendía que la ciencia permita al hombre erigirse «como dueño y poseedor de la naturaleza». A comienzos del opúsculo «*Sobre el lugar común...*», mostrará que, siempre en el dominio técnico, los pretendidos fracasos de la práctica (por ejemplo, el fracaso del artillero que falla su blanco) se deben a una insuficiencia de teoría. Si la técnica no es más que una ciencia aplicada, depende por completo, al menos en cuanto a sus principios, de la teoría. Ni siquiera cabe emancipar, como parte «práctica» de la ciencia, las reglas de su aplicación: la ciencia contiene ya, por sí misma, «Anweisungen»⁴⁰, es decir, su propio modo de empleo. Es, pues, absurdo hablar —no porque sea contradictorio, sino pleonástico— de una «geometría práctica», de una «física práctica», lo mismo que de una «psicología práctica»⁴¹. La geometría práctica no es otra cosa que la práctica de la geometría aplicada a la resolución de problemas.

Kant no vuelve, pues, sobre el postulado de la unidad de la teoría y la práctica, que caracteriza, desde el comienzo de los Tiempos Modernos, a la concepción técnica y operativa del saber científico. *Pero pone en guardia contra la extensión de este postulado a la totalidad de la práctica*. La tentación era, efectivamente, grande —y la filosofía de las luces había parecido sucumbir a ella— de esperar de los progresos del saber científico la solución de los problemas morales. Así como la física nos vuelve dueños y poseedores de la naturaleza —a decir verdad, de una naturaleza previamente intimada por la razón a responder a su proyecto (Entwurf)⁴²—, así se podría imaginar que una psicología

³⁹ F. BACON, *Novum Organum*, I, 3er Aforismo sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre.

⁴⁰ Primera versión de la Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, ed. cit., p. 176.

⁴¹ *Ibid.*, p. 176-177.

⁴² Es lo que dice, al menos en alemán, el célebre pasaje sobre la revolución copernicana, del Prefacio a la 2ª ed. de la *Crítica de la Razón Pura*.

suficientemente científica pudiese volver al hombre dueño y poseedor de su propia naturaleza. En una época en que la técnica se eleva, si se puede decir, al rango de «corolario», e incluso de simple «escolio»⁴³ de la ciencia, imagina uno la transmutación decisiva que haría de la prudencia —arte aún incierto, según Aristóteles— un «arte de vivir» en adelante científico, procurando a cada uno una felicidad cuyo concepto habría, al fin, determinado la ciencia y cuyas condiciones óptimas de producción podría ésta definir unívocamente, a partir de ese momento. Así se realizaría el ideal que Kant daba ya por realizado en relación con los imperativos de la habilidad y del que dudaba, es verdad, que pudiera realizarse alguna vez en relación con los de la prudencia: aquél que hiciera, no sólo de derecho sino también de hecho, proposiciones analíticas⁴⁴, que resultan de la pura y simple activación de un saber.

Esta descripción puede parecer caricaturesca. Corresponde, sin embargo, a una evolución aparentemente irresistible, y contra la cual Kant será el primero en resistir. Mientras que en Aristóteles la filosofía práctica recibía de la contingencia insuprimible de su objeto una relativa autonomía en relación con la filosofía teórica, el ingreso progresivo en el campo del saber científico de dominios hasta entonces reputados contingentes, como el de las conductas humanas, tendía a hacer de la filosofía práctica una pura y simple aplicación de la teoría. Es así como Wolff, derivando las consecuencias de esta evolución, declaraba sin ambages que «la filosofía práctica universal extrae sus dogmas de la ontología, la psicología, la cosmología y la teología naturales, es decir, del conjunto de la metafísica, a la que, en consecuencia, debe subordinarse toda la filosofía práctica»⁴⁵.

⁴³ Intr. a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1ª versión), p. 177.

⁴⁴ *Fundamentos...*, trad. Delbos, p. 133.

⁴⁵ *Philosophia civilis*, I, § 4. Cf. también Ch. Wolff, *Philosophia practica universalis methodo scientifico pertractata* (1738-39) § 114: «Posita hominis rerumque essentia atque natura, ponitur etiam naturalis obligatio».

Para luchar contra lo que llama «una equivocación llena de inconvenientes»⁴⁶, Kant no hace nada menos que vaciar la filosofía práctica de todo lo que tradicionalmente constituía su contenido: el arte político (que llama aquí «Staatsklugheit»), la economía política, la economía doméstica, el arte de las relaciones con los demás, la dietética (tanto del alma como del cuerpo) y, para terminar, «la teoría general de la felicidad», todo esto, «que, en fin de cuentas, no contiene más que reglas de la habilidad»⁴⁷, es relegada de lado de la filosofía teórica. Un campo virgen se le abre, desde entonces, a la filosofía práctica: el de los principios *a priori* que vuelven posible, al margen de todo cálculo heteronómico, una auto-determinación de la voluntad.

Se notará también aquí el papel crucial que juega, en esta argumentación, la confrontación con la doctrina tradicional de la prudencia. Que las reglas técnicas de la habilidad sean un corolario de la ciencia, era un lugar común, desde Descartes y Bacon. Pero Kant saca la consecuencia radical de esta constatación: considerar la moral como un arte, de combinar los medios más adecuados para acceder a la felicidad —o, como en Wolff, para «volvemos, a nosotros y nuestro estado, más perfectos»⁴⁸— es suponer, no sólo que nos dirigimos a una voluntad heterónoma, sino también, desde el mismo punto de vista de quienes propugnan esta teoría, hacer perder a la moralidad toda especificidad y, a la postre, toda existencia*: pensar la moral como un arte, es decir, como una técnica, es, en la lógica de los Tiempos Modernos, hacer de ella el subproducto de una ciencia ya tecnificada ella misma. Para devolver a la práctica su autonomía, hay que empezar por liberarla de todo

⁴⁶ Intr. a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* (1ª versión) p. 173.

⁴⁷ Intr. a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, 1ª versión, p.173, y, en la versión publicada, p. XIV.

⁴⁸ Cf. Wolff, *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen*, 1720, 1. Teil, 1. Kapitel.

* Es a mi modo de ver, el fondo de la crítica de Platón contra la «analogía técnica» de Sócrates. Cf. *Cármides e Hippias Menor*; F. Bravo, *Introducción a la Filosofía de Platón*, pp. 50-51 (Nota del Traductor).

compromiso con la técnica, es decir, con la teoría. A la falsa mediación entre teoría y práctica que parecía ofrecer una técnica que, de hecho, se halla por completo del lado de la teoría, hay que oponer la total independencia de la práctica respecto de la teoría; a la falsa concepción prudencial de una razón práctica como «*recta ratio agibilium*»⁴⁹, que, no sería más que la finalización en vista de un fin denominado «bien», y más particularmente «bien del hombre», de una razón teórica ya constituida según otros principios, hay que oponer la concepción de una razón que sea práctica de una manera inmediata y por sí misma. Es todo esto lo que está en juego y se manifiesta progresivamente, en el rechazo, por parte de Kant, de una doctrina *moral* de la prudencia.

Pero es un hecho que, si bien Kant arroja la prudencia fuera de la moralidad y se niega a hacer de ella una virtud o un componente de la virtud, como los antiguos, no llega a considerar esta cualidad como ficticia, ni siquiera como omisible. Incluso si los consejos de la prudencia no tienen que ver con la filosofía práctica, no por ello deja de reconocer a la prudencia un estatuto particular, que Kant, para oponerlo a la práctica en sentido estricto, designa generalmente con el nombre de *pragmática*. La definición más elaborada de este término se da, como hemos visto, en la 1ª versión de la Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, donde Kant denomina «pragmáticos» los principios de una acción libre pero no determinada únicamente por el concepto de libertad. Pero ya en la *Crítica de la Razón Pura*, a comienzos del capítulo sobre el Canon de la razón pura, oponía a las leyes morales, que son productos de la razón pura y pertenecen, por tanto, al uso *práctico* de la razón, las leyes *pragmáticas*, que también son, es verdad, leyes de nuestra conducta libre, pero que no son determinadas *a priori*, pues apuntan a «hacernos alcanzar los fines que nos son recomendados por los sentidos»; y mostraba ya que es eso lo que ocurre «en la doctrina de la prudencia», donde la razón «no puede tener más que un uso regulador»

⁴⁹ Es la definición de prudencia por Tomás de Aquino (S. Th. IIa, IIae, q. 47, a.2, *sed contra*).

y «no podría servir más que para operar la unidad de las leyes empíricas»⁵⁰.

Hemos visto que en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Kant llama "pragmáticos" los imperativos de la prudencia. Aquí define «pragmáticos» de una manera más simple por «lo que se refiere al bienestar». Pero añade en una nota: «Me parece que el sentido propio de la palabra *pragmático* puede determinarse muy exactamente así»; y se refiere a un uso jurídico o más exactamente político (veremos que éste préstamo no carece de significación) según el cual «se llama pragmática las sanciones que no derivan propiamente del derecho de los Estados como leyes necesarias, sino de la *precaución* tomada en vista del bien general»⁵¹. Kant se refiere así mismo a la noción de una «historia pragmática», es decir, a una historia compuesta con miras a la utilidad⁵². El primero de estos usos es el más esclarecedor: evoca una concepción «pragmática» de la política según la cual conviene *prevenir*, fuera de todo formalismo jurídico, los peligros posibles más bien que aguardar el acontecimiento para cambiar sus efectos mediante el cumplimiento de la ley. Esta actitud previsora y precavida era, por lo demás, significada por el latín *prudens* (que es, como recuerda Cicerón, una contracción de *providens*⁵³) y es el único

⁵⁰ *Critica de la Razón Pura*, A 800, B 828. Más tarde, Kant rechazará incluso el título de «leyes» a lo que llama aquí «leyes pragmáticas»; las llamará «prescripciones» (*Vorschriften*) o «reglas»: cf. *Critica de la Razón Práctica*, 1ª.p., l.I, cap.I, S? 1, p. 37, *Critica de la Facultad de Juzgar*, Intr., pp. XII ss.

⁵¹ p. 129 Delbos, nota.

⁵² «Una historia se halla compuesta pragmáticamente cuando vuelve prudente, es decir, cuando enseña al mundo de hoy cómo puede éste cuidar de sus intereses mejor o al menos tan bien como el mundo de antaño» (p. 129 Delbos, nota). Esta noción es ampliamente atestiguada en el siglo XVIII alemán; cf., en lo que atañe a la historia pragmática de la filosofía, L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris, 1973, cap. III.

⁵³ Cf. *Rep.*, VI, 1; *De nat. deor.*, II, 22, 58; *De div.*, I, 49, 111.

sentido que le haya quedado al francés *prudent*⁵⁴. Incluso sí, en alemán, esa prudencia se dice *vorsicht* y si la *klugheit*, retenida por la terminología filosófica, evoca más bien el elemento intelectual de la prudencia, se ve que la constelación semántica constituida en torno al latín *prudencia* sobrevive, en cierto modo, en su transposición alemana⁵⁵.

La *Crítica de la Razón Práctica* ignora el concepto de «pragmático», sin duda porque esta obra, menos «popular» que los *Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres*, se atiene más estrictamente a los límites de la filosofía *práctica*. Mientras que la primera redacción de la Introducción a la *Crítica de la Facultad de*

⁵⁴ Este sentido tampoco estaba ausente del griego *phronimos*. Es así como Aristóteles (EN, VI, t, 1140b7) cita como ejemplo de «prudente» a Pericles, tipo de político «pragmático».

⁵⁵ Esta supervivencia se explica, sin ninguna duda, por una persistencia de una doctrina tradicional de las virtudes, menos olvidada en los tiempos de Kant que en nuestros días. Pero también hay que observar que el término alemán *Klug* se prestaba a la conjunción de estos sentidos: 'klug' refiérese, en efecto, a la inteligencia, pero a una inteligencia práctica, vecina de la habilidad cautelosa y de la astucia (por oposición a 'intelligent', que, en alemán moderno, califica más bien a una inteligencia teórica). *Klug* es, desde la traducción de la Biblia por Lutero, el equivalente del griego *phronimos*. La serpiente se dice «Klug», al menos en Mat. X, 16: «Seid Klug wie die Schlangen und ohne Falsh wie die Tauben» (cit. por Kant en *Zum ewigen Frieden*, Apéndice I, comienzo). Y las vírgenes prudentes, *phronimoi* (de las que uno se pregunta por qué se hace a veces de ellas «vírgenes sabias», siendo así que, en la espera del Señor, su virtud es, de un extremo al otro, de previsión y precaución, Mat. XXV, 1-13; cf. también Mat. XXIV, 45) son, en alemán, «die klugen Jungfrauen». Además, mientras que la *Intelligenz* (que es la cualidad de los «intelectuales») es a menudo arrogante, la *Klugheit* es consciente de sus propios límites: desconfía de esas teorías que Kant diría «especulativas», de las reglas demasiado rectas y, por ello mismo, excesivamente rígidas; hay veces en que sabe limitarse a sí misma o, al menos, limitar sus manifestaciones. En el *Egmont* de Goethe, el duque de Alba dice de su adversario Orange, rebelde «pragmático» y cauteloso, que es «*klug genug, nicht klug zu sein*» (4. Afzug, Hamburger Ausgabe, t. IV, p. 426); se lo podría traducir familiarmente por: es «suficientemente astuto como para hacerse el imbécil», lo cual, en boca de un político, es, evidentemente, un cumplido.

Juzgar sigue llamando pragmáticas las reglas de la prudencia y técnicas las de la habilidad, la versión publicada de la Introducción ignora, por su parte, el concepto de «pragmático»: en adelante, ya no subsiste más que la dicotomía entre principios técnico-prácticos (bajo los cuales se subsumen las reglas de la prudencia) y principios éticos-prácticos. Esta desaparición de lo *pragmático* como género autónomo traduce, como hemos visto, la preocupación de Kant por llegar a una separación clara entre filosofía teórica y filosofía práctica, remitiendo todos los principios prácticos distintos de los morales del lado de la teoría, bajo la denominación de *técnica*. El opúsculo *Sobre el lugar común...* (1793) ignora, una vez más, la noción de pragmático, pese a que el tema ha podido recordársela.

Por todo ello es más notorio que la consideración del «punto de vista pragmático», que nunca había estado ausente de los cursos de Kant, principalmente de sus cursos de pedagogía⁵⁶, reaparezca en el título de la última obra publicada de Kant en 1798: *Antropología desde el punto de vista pragmático*. Aquí «pragmático» se opone a «fisiológico»: «Una doctrina del conocimiento del hombre sistemáticamente tratada (Antropología) puede serlo desde el punto de vista fisiológico o desde el punto de vista pragmático. El conocimiento fisiológico del hombre tiende a la exploración de lo que la naturaleza hace del hombre; el conocimiento pragmático a la exploración de lo que el hombre, en tanto ser de actividad libre, hace o puede y debe hacer de sí mismo»⁵⁷. «Lo que el hombre puede y debe hacer de sí mismo»: en otra tradición, esta fórmula resumiría bastante bien el dominio de la moral, si es verdad que ésta apunta, como en Aristóteles, a la realización más acabada posible de las virtualidades del hombre⁵⁸. Pero se sabe que, para Kant, no es ello así, pues una voluntad dirigida a la realización de una esencia, sería una

⁵⁶ La cultura «pragmática» de la prudencia es una de las tareas de la «educación práctica» (por oposición a la educación física), que debe desarrollar en el hombre la habilidad, la prudencia, la moralidad (*Reflexión sobre la educación*, pp. 89 y 109).

⁵⁷ *Antropología*, trad. Foucault modificada, p. 11.

⁵⁸ Cf. EN, X, 7, 1178 a 5-8.

voluntad heterónoma, incluso si esta esencia es la del hombre. El hombre, al menos el hombre empírico, no es, por sí mismo, su propio fin; no está en este mundo para realizarse, sino para cumplir la ley moral, aunque, para ello, deba perderse. Kant habla, es verdad, de «lo que el hombre...*debe* hacer de sí mismo». ¿Comportaría la antropología estos deberes?. Digamos más bien que la constitución de un conocimiento antropológico, como, por lo demás, de todo conocimiento, así como la puesta en práctica de este saber, es un deber para aquél que es capaz del mismo. Pero esto resulta, como lo mostraban los *Fundamentos de la Metafísica de la Costumbres*, del mismo imperativo categórico: la máxima de dejar sin cultivo los propios talentos naturales no es tal que un hombre quiera erigirla en ley universal; «porque, en tanto ser razonable, quiere necesariamente que todas las facultades sean desarrolladas en él, puesto que le son útiles y le son dadas para toda clase de fines posibles»⁵⁹. Es por ello que Delbos tiene razón de escribir, en nota al pasaje sobre los imperativos hipotéticos: «Si los fines con los que se relacionan sus prescripciones no pueden justificarse absolutamente por sí mismos, puede ser, no obstante, que, bajo ciertas condiciones y dentro de ciertos límites, sean ellas autorizadas, y que incluso se hallen comprendidas en el cumplimiento de nuestros deberes: el desarrollo de la habilidad forma parte del perfeccionamiento de nuestra naturaleza prescrito por la ley moral...; de la misma manera es la búsqueda de la felicidad legítima, en la misma medida, por lo demás, en que ella es inevitable, con tal que no esté en oposición con la ley moral; más aún, puede ser un deber al menos indirecto»⁶⁰. En otras palabras, si el imperativo categórico no debe nunca degradarse en un imperativo hipotético, sería contrario al imperativo categórico dejar que se debilite en nosotros, por negligencia o por pereza, nuestra aptitud, más o menos grande, según nuestros dones naturales, para formular correctamente imperativos hipotéticos, y esto con la única condición negativa de que estos imperativos, sea por el fin propuesto (en el caso de la habilidad), sea por los medios prescritos (tanto en el caso de la

⁵⁹ p. 141 Delbos.

⁶⁰ *Fundamentos...*, ed. Delbos, nota de V. Delbos en la p. 129.

prudencia como de la habilidad) no contravengan a la ley moral. Existe, pues, lo que se podría llamar un deber pedagógico, el de cultivar en nosotros —y ayudar a los otros a cultivar en ellos— la moralidad, ciertamente, pero también la habilidad y la prudencia⁶¹. Digamos aquí tan sólo que la «antropología desde el punto de vista pragmático» se inscribe en el proyecto pedagógico de una cultura «pragmática», es decir de una cultura de la prudencia, pues se trata de desarrollar mediante la adquisición de la experiencia de los hombres nuestra capacidad para satisfacer nuestra propensión a la felicidad.

A decir verdad, la elección del medio retenido para esta cultura pragmática, a saber, la experiencia de los hombres, requiere una explicación. Porque no se ve a primera vista, por qué la experiencia de los (otros) hombres se requiere necesariamente para mi felicidad personal. Que el mismo Kant haya encontrado su felicidad, tal como refieren sus biógrafos, en una práctica refinada de la sociabilidad explica acaso, pero no basta para justificar este deslizamiento. Ahora bien, este deslizamiento es atestiguado tanto en la *Antropología*, donde el punto de vista pragmático consiste en ver al hombre como «ciudadano del mundo» (Weltbürger), como en las *Reflexiones sobre la educación*, para las cuales la cultura pragmática de la prudencia está destinada a formar en el hombre al ciudadano⁶². ¿Por qué esta mediación política o cosmopolita

⁶¹ Cf. *La prudence chez Aristote*, p. 173, nº 1.

⁶² *Reflexiones sobre la educación*, trad. Philonenko, p.89 («Mediante la cultura de la prudencia, el hombre se forma como ciudadano (Bürger)», mientras que la cultura de la habilidad desarrolla las capacidades del individuo); p. 82 (la cultura de la prudencia es «lo que se llama civilización»; ella permite al hombre «adaptarse a la sociedad humana»). Que la antropología en tanto «pragmática» comporte «un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo (Weltbürger)» (*Antropología*, Prefacio, trad. Foucault, p. 11) no significa una ampliación del punto de vista de Kant; porque el ciudadano que querían formar las *Reflexiones sobre la educación* no era el ciudadano de un Estado determinado, sino el ciudadano en general, por tanto, ya el «Weltbürger». La *Antropología* recuerda, por otra parte, que la «disposición pragmática», incluso si su fin no es el destino del individuo, sino el de la especie humana total, se mantiene, no obstante, distinta de la «disposición moral» (*ibid.*, p. 163).

cuando se trata aparentemente de una pedagogía de la felicidad individual?

No sé si se puede responder a esta pregunta de una manera completamente racional. En todo caso, este deslizamiento viene, si puede decirse, de lejos. Es, sin duda, preparado por las implicaciones políticas que comportaban las nociones griega y latina de *phronimos* y *prudens*⁶³. En todo caso, las definiciones sucesivas que Kant da de la prudencia se orientan progresivamente en este sentido. En el pasaje de los *Fundamentos*, la «prudencia en el sentido más estricto» se confundía con la prudencia privada, es decir, con «la habilidad en la elección de los medios que nos conducen a nuestra propia felicidad (zum eigenen Wohlsein)»⁶⁴. Pero en una nota al pie de este texto⁶⁵, Kant explicaba que la prudencia tiene otro sentido, el de prudencia mundana (*Weltklugheit*), y significa entonces «la habilidad de un hombre para actuar sobre sus semejantes de modo a emplearlos para sus propios fines». Pero si privilegiaba, sin embargo, el primero de estos sentidos, se debe a que el arte de utilizar a los otros hombres para sus propios fines no es, para el hombre que lo posee, más que un aspecto particular del arte de «hacer converger todos sus fines hacia su propia ventaja». La primera versión de la Introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar* intentaba unificar los dos sentidos en una sola definición: «¿Qué es la prudencia sino la habilidad de utilizar para sus propios fines hombres libres e incluso, entre éstos, las disposiciones naturales y las inclinaciones

⁶³ Para *phronimos*, cf. nuestra obra *La prudence chez Aristote*, principalmente las pp. 51-63. Hemos recordado más arriba que, refiriéndose en esto al uso popular, Aristóteles cita como ejemplo de *phronimos* a Pericles y niega esta cualidad a hombres como Tales, Pitágoras y Parménides, que merecen más bien el título de sabios (*sophoi*) (EN, VI, 5, 1140 b 7 ss). Las implicaciones políticas de la noción de «Klugheit» han podido acentuarse en alemán por el uso que Thomasius había hecho de ella bajo la influencia de Gracián (cf. o.c., p. 166, nº 1).

⁶⁴ P.128 Delbos.

⁶⁵ *Ibid.*, nota de la p.127.

que se puede encontrar en sí mismo?»⁶⁶. Se notará que aquí la reducción de uno de los sentidos de la prudencia al otro se hace en el sentido inverso del que proponían los *Fundamentos*: la habilidad de usar de sí mismo (prudencia privada) ya no es más que un caso particular de uso de los hombres en general (prudencia mundana)⁶⁷. No es, pues, de extrañar que la versión publicada de la misma introducción no retenga más que la prudencia mundana, pues la prudencia se define allí como «habilidad de ejercer una influencia sobre los hombres y sobre su voluntad»⁶⁸. Y es éste el sentido que prevalecerá en los otros escritos de Kant⁶⁹.

Nada, pues, de extrañar que la prudencia, excluida de la moralidad, reivindique al menos un lugar en el dominio al que el sentido común la asocia de preferencia, a saber, la política. Más exactamente, la política es, sin duda, el lugar donde mejor se puede poner a prueba la incompatibilidad que Kant afirma entre la moralidad y la prudencia. ¿Por qué se plantea aquí el problema con una agudeza particular?. Se pueden aducir dos razones para ello. Por una parte, la acción política, incluso si apunta a la instauración de un orden moral, se halla en una situación diferente a la de la acción moral individual; porque si ésta choca, en su realización, con obstáculos naturales, aquélla choca además

⁶⁶ Ed. Weischedel, p. 178, nota.

⁶⁷ En Aristóteles se podía ya discernir cierta tendencia a identificar la prudencia privada y la prudencia política; cita, así, al «buen ecónomo» y al «buen político» para ilustrar la prudencia, en general (*holôs*), y no sólo una prudencia parcial (*katà méros*) (EN VI, 5, 1140 b 7-11). Pero la razón de ello era que, según él, la administración de la casa y el gobierno de la ciudad pueden servir de paradigmas para la administración o gobierno de sí mismo: hay analogía entre experiencia económico-política y la experiencia moral. Tal analogía entre política y prudencia es tanto más descartada por Kant cuanto que se dedicará a mostrar, como veremos, que la verdadera política es una política moral.

⁶⁸ *Crítica de la Facultad de Juzgar*, p. XII.

⁶⁹ Principalmente en las *Reflexiones sobre la educación*, que asimilan «Klugheit» y «Weltklugheit», definida como «el arte...de saber usar de los hombres para nuestros propios fines» (p. 132; cf p. 82, 89-90).

con la resistencia de otros hombres; se estaría, pues, tentado a pensar que la prudencia en tanto «habilidad de ejercer una influencia sobre los hombres» podría encontrar aquí la ocasión de poner su técnica al servicio de la moralidad. Por otra parte, si uno de los sentidos de la incondicionalidad de los imperativos categóricos es que éstos prescriben obrar de tal o cual manera, sean cuales fueren las consecuencias, este desinterés por los efectos secundarios de mi acción parece deber reclamar un correctivo en el orden político, donde existe el riesgo de provocar, con las mejores intenciones, la desdicha de los otros. Si el sujeto moral debe ser indiferente a las consecuencias que puede tener para sí mismo el cumplimiento del deber, no tiene ningún derecho a desinteresarse de lo que le puede ocurrir a otro a causa de su obrar, sea cual fuere la intención: puesto que la imprudencia y la inhabilidad son claramente, aquí, faltas morales, se estaría tentado a concebir, entre la intención moral y su realización política, una función legítimamente mediadora de la prudencia en tanto elección, no sólo de los medios más eficaces, sino también más aptos para evitar molestias a los otros; por consiguiente, de una prudencia en tanto arte de asegurar la mayor felicidad (o la menor infelicidad) al mismo tiempo que el reino de la moralidad.

Kant estuvo suficientemente consciente de este problema como para consagrarle el primer apéndice de su obra *Hacia la paz perpetua* (1795), el apéndice intitulado «Sobre el desacuerdo entre la moral y la política respecto a la paz perpetua». Kant se pregunta en él si la paz perpetua ha de buscarse como medio en vista de la prosperidad y la felicidad de los pueblos o si su exigencia ha de derivarse inmediatamente de la ley moral. En el primer caso, se trataría de un problema técnico (*Kunstaufgabe, problema technicum*) dependiente de la prudencia política (*Staatsklugheit*); en el segundo, de un problema moral (*sittliche Aufgabe, problema morale*) dependiente de la sabiduría política (*Staatsweisheit*) o de lo que Kant llama una política moral⁷⁰. La respuesta de Kant a la pregunta que se plantea es la que se podría esperar: el problema político es un problema moral, no técnico; la política

⁷⁰ *Zum ewigen Frieden*, in Kant, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, ed. Vorländer, p. 159.

no es prudencia, sino sabiduría, es decir, aplicación inmediata de la ley moral. Los argumentos por los que Kant justifica su tesis en el caso particular del establecimiento de la paz perpetua podría generalizarse fácilmente. Me parece que pueden destacarse tres de ellos. Primero, si el derecho (aquí, el derecho internacional, que se trata de instaurar) reposara sobre el interés (aquí, el interés de los Estados de renunciar recíprocamente a la violencia), el sujeto del derecho (aquí, cada uno de los Estados) no le debería obediencia sino por el tiempo que considere que este estado de derecho corresponde a su interés. Segundo, si el problema político fuera encarado como un problema técnico, su solución exigiría un conocimiento profundo de la naturaleza; incluso en este caso, el resultado por esperar de una solución científicamente elaborada sería «incierto»⁷¹, dada la complejidad y acaso incluso la infinidad de los elementos empíricos que pueden intervenir entre la solución representada y su realización. Tercero, un principio político fundado sobre «los trámites tortuosos de una doctrina inmoral de la prudencia»⁷² sería suficientemente oscuro para favorecer las interpretaciones y autorizar así toda clase de «escapatorias» y «disfraces»; por el contrario, un principio político fundado inmediatamente sobre el deber escapa a toda «sofística» (Sophisterei)⁷³: «es claro para todo el mundo, vuelve imposible toda combinación artificiosa (Künstelei) y conduce directamente al objetivo»⁷⁴.

Se vuelve a encontrar aquí, aplicadas a la solución de un problema político, las «ventajas» que Kant esperaba de su doctrina del deber, aunque no fueran ellas su razón de ser. La ley moral exige de cada quien una obediencia absoluta; siendo incondicional, no presupone ni un conocimiento general de la naturaleza (que sería, en realidad,

⁷¹ *Ibid.*, p. 159.

⁷² *Ibid.*, p. 157.

⁷³ *Ibid.*, p. 158.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 159.

inacabable), ni, en cada caso particular, una deliberación sobre los medios y un cálculo de las consecuencias (que es, en rigor, imposible, pues las consecuencias son infinitas y, por tanto, imprevisibles en su totalidad); es, pues, perfectamente clara y no se presta a la interpretación⁷⁵.

Así, pues, Kant no llega, ni siquiera en el dominio político, a reconocer a la doctrina de la prudencia —declarada aquí «inmoral»— un estatuto positivo. La razón mas visible de ello es que, según él, la prudencia se mantiene vinculada a la búsqueda de una «ventaja»⁷⁶, es decir, a la satisfacción de una inclinación de la sensibilidad, y que tal gestión es decididamente extranjera a la moralidad. Pero, por añadidura, la capacidad tradicionalmente reconocida a la prudencia de elegir, entre los medios más adecuados para realizar un fin supuestamente moral, los únicos que sean moralmente compatibles con este fin, tal capacidad se queda en él sin empleo, pues la deliberación sobre los medios se vuelve sospechosa de retardar y tornar finalmente «condicional» el cumplimiento del deber, siendo así que éste exige ser cumplido, como Kant dice, por lo menos una vez, «mit allem Vermögen»⁷⁷, es decir, con todas sus fuerzas o por todos los medios. Es verdad que Kant excluye, por definición, los medios inmorales. ¿Pero qué decir de los medios, moralmente neutros, que corren el riesgo de producir, de modo secundario, consecuencias que no se pueden querer legítimamente?⁷⁸.

⁷⁵ Sobre este último punto, cf. *Crítica de la Razón Práctica*, 1ª p., 1.ª, cap. I, § 8, p. 64: « Lo que hay que hacer, según los principios de la autonomía de la voluntad, puede ser, muy fácilmente y sin vacilación, discernida por el entendimiento más ordinario; lo que se debe hacer, en conformidad con el presupuesto de la heteronomía de la voluntad, es difícil y exige el conocimiento del mundo; en otras palabras, lo que constituye el deber se presenta por sí mismo a cada uno ».

⁷⁶ *Hacia la paz perpetua*, p. 151 Vorländer.

⁷⁷ *Sobre el lugar común...* in Kant, *Kleiner Schriften*, Vorländer, ed. citada, p. 74.

⁷⁸ Mediante la célebre fórmula *Debes, luego puedes*, Kant nos prohíbe subordinar el cumplimiento del deber a especulaciones sobre su realizabilidad: mientras no se haya demostrado que el cumplimiento del deber es imposible (y tal demostración jamás podrá darse científicamente) «no puedo cambiar el deber (en tanto *liquidum*) por

Parece que Kant ha presentido que este último punto era el más débil de su doctrina. El formalismo de la ley moral, con esos corolarios que son la categoricidad del imperativo y el desinterés tanto por los medios como por las consecuencias, corre el riesgo de conducir a la violencia, sobre todo en el dominio político. El ejemplo de la Revolución Francesa, en la que Kant reconoce, con razón, la primera tentativa de una moralización de la política⁷⁹, estaba allí para recordarle que no es la prudencia, sino el moralismo el que, en política, conduce al terror⁸⁰. Sin embargo, el viejo Kant, en un pasaje que no es de la mejor inspiración, persiste en justificar el adagio *Fiat justitia, pereat mundus*, entendiendo arbitrariamente *mundus* en el sentido de «los malvados del mundo» y comentando, a propósito: «el mundo no perecerá por el solo hecho de que haya unos cuantos malvados menos»⁸¹. Pero también podría ocurrir que la idea moral aplaste, en su camino, al menos como Hegel lo reconocerá, «más de un flor inocente»⁸².

Sin duda Kant respondería aquí recurriendo al argumento de la

la regla de la prudencia que quiere que no se trabaje en lo irrealizable (Untunliche) (pues hay allí un *illiquidum*, por ser pura hipótesis)» (*Sobre el lugar común...*, p. 108 Vorländer).— Pero la noción de irrealizable o de imposible debería diferenciarse: no hay sólo la imposibilidad física (cuya invocación sería, en realidad, cobardía), sino también imposibilidades que podrían decirse de conveniencia (¿se puede, como en el célebre ejemplo de Sartre, abandonar a la propia madre enferma para luchar contra el apresor?), o dicho de otra manera, imposibilidades cuyo desconocimiento sería ligereza y, a la postre, imprudencia.

⁷⁹ *Conflicto de las Facultades*, (1798), 2ª sección, § 6.

⁸⁰ Que la Revolución francesa, incluso en sus inicios, haya pecado contra la prudencia, era precisamente una de las tesis de Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* (1790).

⁸¹ *Hacia la paz perpetua*, pp. 160, 161 Vorländer.

⁸² *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Introd., trad. J. Gibelin, p. 40.

imprevisibilidad de las consecuencias⁸³. Pero sería fácil replicar que todas las consecuencias no son igualmente imprevisibles; que, a falta de certeza, hay grados de probabilidad y que, en consecuencia, la conciencia moral continuaría considerando al político, como, por otra parte, al agente moral, en general, como *responsable* de las consecuencias de sus actos que, por distracción, negligencia o simplemente tontería, habrá dejado de prever⁸⁴. Contar con la Providencia, como Kant parece hacer aquí, a la postre⁸⁵, no dispensa al hombre de empezar haciendo todo lo que de él depende para que las consecuencias no contradigan a la intención y no se vuelva la moralidad contra sí misma, no siquiera de una manera provisional.

En un solo pasaje, tomado aún del Apéndice al Proyecto de *Paz perpetua*, Kant parece hacer justicia a nuestra objeción. Después de haber dicho que, incluso en política, sólo el principio moral «conduce directamente a la meta», añade: «pero acordándose de la prudencia, que

⁸³ Es uno de los argumentos de los que Kant se sirve en su célebre discusión con Benjamin Constant *Sobre un presunto derecho de mentir por humanidad* (1797): si digo la verdad (aquí, respondiendo al criminal que el hombre que él persigue está en mi casa), no soy responsable de las consecuencias; si, por el contrario, miento por humanidad y, por ejemplo, el perseguido ha salido mientras tanto a la calle, donde su asesino lo encontrará, «podría, con razón, ser acusado de ser el autor de su muerte» (*Kleine Schriften...*, ed. Vorländer, p. 203). A decir verdad, nunca este argumento ha convencido a nadie, pues la probabilidad de la consecuencia es muy desigual en ambos casos y, después de todo, es preciso que, es una situación límite, el agente moral tome algunos riesgos, incluido el del error en la previsión, desde el momento en que asume la responsabilidad (es allí donde Max Weber verá lo trágico del oficio político: el político es responsable de las consecuencias incluso imprevisibles de sus actos). Trátese de moral individual o política, Kant ha excluido de manera coherente la posibilidad de conflictos de deberes; pero nada le dispensaba de encarar el caso en que el cumplimiento incondicional de mi deber corre el riesgo, por sus consecuencias, de perjudicar a los otros, y, por lo tanto, el caso en que la torpeza y la imprudencia pueden ser culpables.

⁸⁴ Es en este sentido en el que la reflexión sobre la esencia de lo político llevará a Max Weber a oponer a la ética de la intención (*Gesinnungsethik*) una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) (*Politik als Beruf*, 1919, ad finem).

⁸⁵ Pp. 160 y 161 (fin del párrafo) Vorländer.

prescribe no hacer sobrevenir tal meta de una manera precipitada y violenta, sino de acercarse a ella incansablemente, teniendo en cuenta las circunstancias favorables»⁸⁶. Desgraciadamente, 1795 era, sin duda, excesivamente tarde como para que Kant pudiera sacar partido de esta adición a su doctrina, no sólo en su filosofía política, sino también y sobre todo en su doctrina práctica total. El problema hubiera consistido en vincular, en el mismo seno de la filosofía práctica, una pragmática con una práctica, sin alterar por ello el concepto de esta última. Sin duda, esta tarea habrá parecido a Kant imposible hasta el final, porque temía que el análisis de las condiciones de realizabilidad y, añadiremos, de realizabilidad óptima, de la ley moral no ejerza su acción sobre su definición. En realidad, el ejemplo de Aristóteles hubiera podido mostrarle que la ley, al igual la regla de plomo de los lesbianos, que sigue las sinuosidades de la piedra⁸⁷, tiende a integrar a sus enunciados la posibilidad de su propia excepción, puesto que ella se preocupa no sólo de su propia rectitud, sino de su utilidad para los hombres. Al círculo hermeneútico, que hace que, para Aristóteles, la ley deba autorizar su propia interpretabilidad en función de las circunstancias que debe, no obstante, ordenar⁸⁸, Kant opone la linearidad inflexible del deber, el cual, al ser perfectamente unívoco, escapa a toda interpretación.

Es cierto que Kant ha considerado repetidamente la posibilidad de un casuística⁸⁹. Pero esta casuística no tiene otro propósito que el de permitirnos reconocer «si tal acción posible al nivel de la sensibilidad, es el que cae o no cae bajo la regla de una manera universal (*in*

⁸⁶ p. 159 Vorländer.

⁸⁷ EN, V, 14, 1137 b 27. Se trata del capítulo en que Aristóteles muestra la necesidad de la equidad para «corregir» la rigidez de la justicia, porque «de lo que es indeterminado, también la regla es indeterminada».

⁸⁸ A propósito del pasaje de Aristóteles citado en la nota precedente, cf. principalmente H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Zübingen, 1962, § 301-302.

⁸⁹ Cf. en especial *Metafísica de las Costumbres*, IIa. parte, Introd., § XVII y «Primera división de la Etica», al fin de la Introducción.

abstracto)». Pero se habrá reconocido que en esta problemática, que encuentra su solución de principio en la «Típica del juicio práctico puro»⁹⁰, no se trata de las condiciones de ejecución de la máxima, sino de su inclusión posible o no bajo en una regla general. La Típica suministra, gracias a la forma de ley natural, una mediación entre la ley moral universal y la máxima de las acciones particulares; pero no se trata más que de una mediación lógica entre los *enunciados*, y no de una mediación real entre la moralidad y la naturaleza. El problema de la posible armonía o desarmonía entre el fin y los medios, entre la intención y las consecuencias, no se de ningún modo; nunca será tematizado por Kant, que nunca consentirá en ver allí precisamente un problema⁹¹.

Así, el rechazo de una doctrina *moral* de la prudencia, un rechazo que no se ve compensado por el reconocimiento de su valor *pragmático*, priva a Kant de toda mediación efectiva entre teoría y práctica, entre libertad y naturaleza. De este modo, el rechazo de esta doctrina se confundía, en Kant, con el rechazo de esta mediación. Lo que aquí se halla en cuestión no es, pues, la coherencia del sistema kantiano, sino su verdad. Y esta verdad no puede medirse al margen de las condiciones históricas de aparición del sistema kantiano. Kant es el primer filósofo que piensa en su radicalidad la revolución científica que ha señalado el advenimiento de los Tiempos Modernos. El saber no es ya comprensión del ser, sino construcción del objeto; la experiencia sobre la cual se apoya ya no es, como en los Antiguos, esa familiaridad con las

⁹⁰ *Crítica de la Razón Práctica*, p. 119. Cf. F. MARTY, (La «Típica del juicio» práctico puro, *Archives de Philosophie*, 19 (1955) pp. 56-87. § la teoría del procedimiento por el cual los actos concretos pueden subsumirse bajo las ideas de bien y de mal. N. del T.)

⁹¹ Es lo que Kant dice expresamente a propósito de la política, a la que el problema parecía plantearse de una manera particular. «Aunque la política sea por sí misma un arte difícil, la unión de la política con la moral no es, de ninguna manera un arte; porque ésta corta el nudo que aquélla no puede soltar, en cuanto surge un conflicto entre las dos... No se puede aquí cortar la pera en dos (*man kann nicht halbieren*) ni imaginar el intermediario que sería un derecho pragmáticamente condicionado (a mitad entre el derecho y el interés)» (*Hacia la paz perpetua*, Neuwied-Berlin, 1963, sobre todo pp. 53-54).

cosas que, dejándolas ser como son, permite orientarse en medio de ellas, sino que es organización de un dato constreñido a plegarse a sus condiciones. Ahora bien, un saber de tal índole, que ignora tanto el ser como los fines de una cosa, metodológicamente privado de todo alcance ontológico o axiológico, pero tanto más apto para la dominación técnica del mundo, la cual, a decir verdad, se confunde con su proyecto, tal saber no presta ayuda alguna cuando se trata de dirigir la vida humana. La prudencia aristotélica, virtud intelectual, era la unidad de cierto tipo de teoría y de la práctica, el enraizamiento en la práctica de un saber suficientemente consciente de sus límites, para buscar la condición de su utilidad para el hombre, más en la perspicacia que en la extensión y la potencia. Con los Tiempos Modernos, y a pesar de algunas protestas, la más notable de las cuales es la de Vico⁹², la idea de un saber prudencial, es decir, de un saber que vuelve virtuoso y feliz a aquél que lo posee, parece contrario al nuevo ideal de la objetividad científica, que reduce al sujeto a ya no ser más que la pura y simple condición de posibilidad de esta objetividad. Kant no hace más que sacar, con más lucidez que otros, la consecuencia de esta «resolución»: la teoría puede, ciertamente, tener corolarios «técnicos», pero nunca se podrá deducir de ella una práctica; la filosofía de la ciencia moderna puede perfectamente ser una filosofía operativa, pero nunca será una filosofía práctica.

La neutralidad axiológica del nuevo saber científico corría el riesgo de no dejar a la acción humana otra alternativa que la de ser un fenómeno entre los demás, un fenómeno científicamente determinable y técnicamente constructible o, por el contrario, ser un islote de indeterminación y arbitrariedad. Por su concepto de una razón práctica, es decir, de una determinación de la voluntad por una racionalidad que no por ello es la de la objetividad científica, Kant ha sabido escapar al dilema del determinismo y el decisionismo. Pero no se puede exigir a su razón práctica más de lo que ella puede dar: si nos dice a cada paso lo que no hay que hacer, no nos entrega, en ningún caso, el imposible saber

⁹² Principalmente en su escrito *De nostri temporis studiorum ratione* (1708). Sobre la actualidad de este texto para la reconstrucción de una «filosofía práctica» en sentido aristotélico, cf. la obra sugestiva de W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied-Berlin, 1963, principalmente pp. 53-54.

que, en la grisalla indiferente de los fenómenos, nos permitiría discernir la ocasión propicia o el peligro amenazador y acomodar a ellos nuestros esfuerzos. El riesgo de la moral kantiana es el mismo que el inherente a nuestro mundo moderno: estrictamente hablando, un mundo «imprudente» en el que la proliferación de los medios, consecuencia del progreso científico, vuelve praradógicamente cada vez más difícil la previsión de las consecuencias y, en consecuencia, cada vez más incierta la adecuada realización de los fines, incluso los más morales.