

¿ES LA FILOSOFÍA DE KANT INDIVIDUALISTA?

Is Kant's philosophy individualistic?

Carlos Andrés Duque Acosta*
cadacos@yahoo.es

Resumen: En esta reflexión se espera avanzar en una respuesta a la pregunta que interroga por el grado de “individualismo” de la filosofía de Immanuel Kant, revisitando algunas de sus obras más importantes especialmente en el área de ética, filosofía política y filosofía de la historia.

Palabras clave: Kant, filosofía, ética, moral, filosofía política, individualismo.

Abstract: This reflection expects to advance in a response to the question that interrogates for the degree of “Individualism” of the Immanuel Kant's philosophy, checking some of his more important works in ethics, political philosophy and philosophy of history.

Key words: Kant, philosophy, ethics, morality, political philosophy, individualism.

1. Introducción

El presente artículo constituye la primera parte de mi aproximación al estudio de los conceptos de antagonismo y conflicto en la filosofía política del famoso pensador alemán Immanuel Kant (1724-1804); en el texto se presentan algunos avances preliminares de mi investigación doctoral. Como tarea macro, pretendo rastrear estos conceptos fundamentalmente a través del estudio de dos obras claves de la denominada Filosofía de la Historia kantiana: “Idea de historia universal desde un punto de vista cosmopolita” (1784), y la segunda parte de “El conflicto de las facultades”, subtitulada “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” (1797). Espero también referirme a algunos apartes de otros libros centrales de la obra kantiana: “La religión dentro de los límites de la mera razón” (1793), a la “Metafísica de las costumbres” (1797) y las “Lecciones de pedagogía”, publicadas 1803.

Como se puede fácilmente constatar, en general, es muy frecuente en las discusiones filosóficas contemporáneas referidas a la ética y a la política, contraponer

* Matemático, profesional en filosofía y magister en filosofía de la Universidad del Valle. Profesor universitario desde 2008 en Cali, Valle, Colombia. Actualmente doctorando en la Universidad Estadual de Campinas.

dos tradiciones o perspectivas de pensamiento, la denominada “comunitarista” y la denominada “liberal”. A la primera de estas tradiciones, que asienta su énfasis en la comunidad, en la dimensión común, colectiva de la vida humana, se suelen asociar los nombres de filósofos como Aristóteles, Hegel y Marx. A la segunda tradición o perspectiva, que asienta su énfasis en el individuo, en la dimensión particular de la vida humana, se suelen asociar los nombres de filósofos como Kant, Nietzsche y sus seguidores los denominados “Posmodernos”, como Lyotard, Baudrillard o Vattimo. En esta reflexión, espero avanzar en una respuesta respecto a la pregunta que interroga por el grado de, digamos por ahora, “Individualismo” de la filosofía kantiana en el sentido de la segunda perspectiva, la denominada liberal.

Para abordar tal pregunta, en primer lugar, esclareceré el alcance de la cuestión en los términos de la propia empresa intelectual kantiana; en segundo lugar, haré referencia a dos aproximaciones contemporáneas de la filosofía de Kant (las interpretaciones de John Rawls y Jürgen Habermas) para señalar un posible equivoco —u obliteración— en la comprensión de los presupuestos básicos de la obra del autor alemán; en tercer lugar, concluiré mi argumentación, señalando los límites y alcances de una posible respuesta a la cuestión inicial y guía de este escrito en contraposición con otras teorías ético-políticas.

2. Esclarecimiento inicial de la cuestión

Nos preguntamos de entrada: *¿Es realmente la filosofía de Kant individualista?* Para avanzar en la clarificación de esta cuestión, debemos a su vez, preguntarnos por qué entendemos al hablar de (1) filosofía de Kant, y qué entendemos al hablar de (2) “filosofía individualista”.

2.1 En torno a la filosofía de Kant

Como es reconocido por los estudiosos de la vasta obra de Kant (Gaos, 1962; García Morente, 1975; Cassirer, 1993), que abarca su etapa o “período pre-crítico” (publicaciones desde 1747 hasta 1777) y su etapa o “período crítico” (publicaciones desde 1781 hasta 1803), su filosofía puede dividirse en términos analíticos en dos grandes partes: la filosofía teórica y la filosofía práctica.

La primera, la parte “teórica” cuyo trabajo más importante es la “Crítica de la razón pura” (KrV, 1781) trata en esencia sobre la naturaleza y sus leyes. En esta parte, también se ubica la reflexión kantiana sobre la ciencia, en especial, sobre la física y la geografía.

La segunda división de la monumental obra kantiana, la parte “práctica”, se desarrolla en varios trabajos relevantes, en especial, en la “Crítica de la razón práctica” (KpV, 1788) y en la “Crítica del juicio” (KU, 1790). Estas obras tratan fundamentalmente de la libertad, la ley moral y el juicio estético. (Loparic, 2005B) En esta parte, también se ubicará la reflexión kantiana sobre la política, el derecho, la historia, la antropología y la pedagogía.

Sentada o mejor, recordada la anterior distinción, debemos preguntarnos entonces en cuál de las dos grandes divisiones de la filosofía kantiana ubicaremos principalmente nuestra cuestión, pues obviamente, aunque existan estrechas relaciones entre la parte teórica y la parte práctica, ellas atienden, como expusimos, a intereses investigativos diferentes. Como se intentará demostrar en el siguiente acápite, nuestra reflexión se ubicará en la parte “práctica”, pues la segunda parte de nuestra cuestión, relacionada con la acusación de que estamos frente a una “filosofía individualista”, se ubica en el terreno ético-político, no en el terreno epistemológico.

2.2 En torno a la “filosofía individualista”

¿A qué podemos llamar en este contexto “filosofía individualista”? Digamos por ahora, que nos referimos a una filosofía que sustente una visión del individualismo moral o que la promocióne o estimule. Pero, ¿qué se entiende por individualismo? El diccionario de la Real Academia Española, define el término “individualismo”, en su primera acepción como: “Tendencia a pensar y obrar con independencia de los demás, o sin sujetarse a normas generales”; y en su segunda acepción, como “Tendencia filosófica que defiende la autonomía y supremacía de los derechos del individuo frente a los de la sociedad y el Estado”.

Ahora bien, recordemos que la “Crítica de la razón pura”, eje de la indagación teórica kantiana es una investigación trascendental (acerca de las condiciones de posibilidad del conocer humano) cuya meta principal es responder a la cuestión si se puede considerar la metafísica como una ciencia estricta. En este camino, Kant abordará

también la pregunta por los límites y alcances de lo que podemos experimentar y llegar a conocer del mundo, en especial, teniendo como referente la matemática y la física.

Como podemos observar hasta este punto, no sería del todo correcto ubicar nuestra cuestión en esta primera gran división de la obra del filósofo alemán, pues como afirma (Perez, 2005), la *KrV* trata de la “libertad teórica o trascendental” en relación con la espontaneidad de la acción de un sujeto, que permitiría, por tanto, la imputabilidad. Por otro lado, la obra filosófica kantiana en el terreno de la ética y la política, trata de la “libertad práctica”, definida en relación a la ley moral y por tanto, definida en relación —o no— con los otros¹. Acá entonces ubicaremos la pregunta por el individualismo en la filosofía del pensador alemán.

3. Dos interpretaciones contemporáneas de Kant: Rawls y Habermas

Generalmente, cuando se intenta asociar a Kant con el liberalismo para asimismo señalarlo de fomentar el “individualismo”, se recurre no siempre a su obra, sino a sus más reconocidos intérpretes y continuadores. Pensamos que este puede ser el caso con los filósofos John Rawls y Jürgen Habermas. En lo que sigue, revisaré brevemente algunos elementos de sus obras para subrayar el hecho de que se sustentan principalmente en las ideas de *universalidad* y *formalismo* asociadas fundamentalmente a la formulación del *imperativo categórico*.

3.1 Rawls y el constructivismo moral de Kant

En su segunda gran obra después de *Teoría de la justicia* (2006) titulada *El liberalismo político* (1995), el reconocido profesor norteamericano de la universidad de Harvard, John Rawls, se refiere al “Constructivismo moral de Kant” en el capítulo III de este libro. Aquí Rawls desde su propuesta teórica de la *Justicia como imparcialidad* tomará distancia de la filosofía moral kantiana al asumir la doctrina del pensador alemán como “un punto de vista moral comprensivo”:

La primera diferencia estriba en que la doctrina de Kant es un punto de vista moral comprensivo, en que el ideal de autonomía tiene un papel regulador para toda la vida. Esto la convierte en incompatible con el liberalismo político de la justicia como imparcialidad. (Rawls, 1995, p. 109)

¹ Por otro lado, habría que recordar que el sujeto en Kant cumple una “función lógica” y no representa una esencia o sustancia, ver: (Perez, 2010, 2013). Sobre esta aclaración volveré más adelante.

Para Rawls, el ideal de autonomía en Kant tiene un papel normativo mientras en su propuesta no sobrepasa el acuerdo político. Rawls contrapondrá “Autonomía política” que deben tener todos los ciudadanos para hacer uso de su “Razón pública” a la “Autonomía ética o constitutiva” en el marco de las doctrinas comprensivas de cada cual. La segunda diferencia es que el constructivismo moral kantiano se fundamenta en su filosofía del conocimiento idealista, en tanto Rawls no asume una posición epistemológica particular.

[Otra] diferencia estriba en que las concepciones básicas de la persona y de la sociedad en la perspectiva de Kant tienen su fundamento — supongámoslo— en su idealismo trascendental. No me ocuparé de cuál podría ser este fundamento, pero diré que ciertamente existen muchas maneras en que se ha entendido este concepto; y una de estas maneras podríamos aceptarla como verdadera, dentro de nuestro punto de vista comprensivo. (Rawls, 1995, p. 110)

Para Rawls, Kant está haciendo una defensa a ultranza de la Razón:

[...] pienso que Kant considera el papel de la filosofía como una apología: la defensa de la fe razonable. No es éste el viejo problema teológico de demostrar la compatibilidad de la fe y de la razón, sino el de demostrar la coherencia y la unidad de la razón, tanto de la teórica como de la práctica, consigo misma; y cómo hemos de considerar la razón como la suprema corte de apelaciones, como la única competente para dirimir todas las cuestiones acerca del alcance y de los límites de su propia autoridad. Kant en sus primeras dos Críticas intenta defender tanto nuestro conocimiento de la naturaleza, como nuestro conocimiento de nuestra libertad a través de la ley moral; bien intenta encontrar un método para convencernos de que la ley natural y la libertad moral no son incompatibles. Este punto de vista de la filosofía como defensa rechaza cualquier doctrina que no defina la unidad y la coherencia de la razón teórica y de la razón práctica; se opone al racionalismo, al empirismo y al escepticismo, en tanto que tienden a ese resultado. Kant desvía la carga de la prueba: la afirmación de la razón está enraizada en el pensamiento y en la práctica de la razón humana ordinaria (sólida), a partir de la cual debe empezar la reflexión filosófica. (Rawls, 1995, pp. 110-111)

Son estos algunos elementos que fundamentaran la toma de distancia de Rawls respecto a la filosofía kantiana. En síntesis, para el autor norteamericano, la filosofía kantiana estaría fundamentada en el “Liberalismo comprensivo”, opuesto al

“Liberalismo político” y como tal, sería parte del problema en la discusión pública por los principios de justicia que regirán la sociedad. Hasta aquí, podríamos pensar que efectivamente desde el punto de vista rawlsiano, la filosofía kantiana sustenta un individualismo (al menos metodológico). Necesitamos avanzar un poco más para dar una respuesta definitiva. Pasemos ahora a revisar algunos elementos de la obra del profesor alemán Jürgen Habermas (1929 -) el segundo autor filosófico de raigambre kantiana que abordaré en esta reflexión.

3.2 Habermas y el “Principio ético discursivo”: el imperativo categórico pragmatizado

Habermas definirá el *Principio Ético Discursivo*, como el principio de validez normativa que afirmará el hecho de que: “solo son válidas aquellas normas en la que todos los afectados puedan consentir como participantes en un discurso racional” (Habermas, 1985, p. 86).

De entrada podemos observar que este *Principio Ético Discursivo* es una reformulación del *Imperativo Categórico* que aparece en el parágrafo 7 (KpV V: 30), como “Ley fundamental de la razón práctica pura” y que como recordaremos dice: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”.

Es preciso notar que en este principio discursivo el peso de la deliberación se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal o válida. Este ha sido denominado por el autor y por su colega Karl Otto Appel, como una forma del *imperativo categórico pragmáticamente transformado*.

La propuesta habermasiana de fundamentar una ética del discurso o como también la denomina, una “teoría discursiva de la moral”, implica pues reconstruir la ética kantiana desde los presupuestos de la teoría de la acción comunicativa. Para el autor, las cuestiones morales se remiten a cuestiones prácticas que pueden decidirse por medio de razones, o, a conflictos de intereses que pueden solventarse a través del alcance de un determinado consenso. En concreto, se busca desde la filosofía, aclarar el punto de vista moral, es decir, el punto de vista desde el cual se pueden enjuiciar imparcialmente las cuestiones morales, y además, justificar sus pretensiones de

universalidad, es decir, que no esté circunscrito a una comunidad o sujeto moral particular. Todo lo demás, es decir, las concepciones sustantivas de la buena vida en disputa, harán parte del discurso moral entre los participantes².

Hasta lo expuesto aquí, podríamos pensar que efectivamente, desde el punto de vista habermasiano, la filosofía kantiana sustenta un individualismo (al menos metodológico). Nuevamente, necesitamos avanzar un poco más en nuestra reflexión para dar una respuesta más sólida —que no definitiva— al asunto, a nuestra cuestión.

Pasaré ahora a revisar algunos elementos centrales de la indagación kantiana que quizá nos son tan reconocidos como los aportes de sus tres Críticas, que a nuestro juicio, nos permitirán avanzar en una respuesta razonable a nuestra cuestión.

4. Revisión de algunos elementos de Filosofía de la Historia, Filosofía de la Religión, Filosofía del Derecho y Pedagogía en Kant

En este cuarto apartado de mi reflexión, me concentraré fundamentalmente en algunas partes de las siguientes obras: “Idea de historia universal desde un punto de vista cosmopolita”³ (1784), la segunda parte de “El conflicto de las facultades”⁴ (1797) y a las “Lecciones de pedagogía” (1802). Como había señalado, mi objetivo es presentar algunos fragmentos quizá no tan conocidos de la obra del autor alemán, que nos permitan desvirtuar acusaciones relacionadas con una filosofía que, de alguna manera, promoció el individualismo moral.

En “Idea de historia universal desde un punto de vista cosmopolita” (1784), quizá la obra más reconocida en el ámbito de la Filosofía de la Historia kantiana, se presentan algunos elementos que nos permiten hablar decididamente de un sentido colectivista en la obra del pensador alemán. Detengámonos para comenzar en el cuarto principio de los nueve que consta el texto; nos dice el pensador alemán en letra cursiva:

4. El medio del que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en la

² Es preciso subrayar que la teoría de la acción comunicativa de Habermas se erige a partir del denominado “Giro lingüístico” de la filosofía. Este giro, se refiere fundamentalmente a un cambio metodológico originado a partir de los trabajos de Heidegger y Wittgenstein, que coloca su énfasis en el análisis del lenguaje. Por lo tanto, habría que colocar en contexto histórico la obra kantiana respecto a este, digamos, cambio de paradigma, que toma forma a mediados del siglo XX.

³ En alemán: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784)

⁴ En alemán: *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im bestandigen Fortschreiten zum Besseren sei* (1797)

sociedad, hasta el extremo de que éste se convierte en la causa de un orden legal de aquéllas. (IaG VIII: 20)

En el plan providencial que tiene *la Naturaleza*, según Kant, cumple un papel fundamental el antagonismo, que es el motor que permitirá el desarrollo social, civil. Este antagonismo surge en el espacio social, como dirá años más tarde Hannah Arendt, en “entre-los-hombres”. Continúa diciendo el pensador alemán, en el mismo fragmento:

Entiendo aquí por antagonismo la *insociable sociabilidad* del hombre; es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper esta sociedad. Esta disposición reside ostensiblemente en la naturaleza humana. (IaG VIII: 20)

Aparece aquí la famosa alusión a la “insociable sociabilidad” (*ungesellige Geselligkeit*) con la que Kant resalta la aparente paradoja de la vida en comunidad, la fuerte inclinación para unirse en sociedad al mismo tiempo que se presenta la misma tendencia para disociarse; aunque el hombre preferiría vivir en soledad, es sólo en medio de los otros hombres que puede lograr su desarrollo y su bienestar pleno. En palabras del autor en el mismo fragmento:

¡Dense gracias a la naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad envidiosamente porfiadora, por el ansia insatisfactoria de poseer o de dominar! Sin esto, todas las excelentes disposiciones naturales de la humanidad dormirían eternamente impedidas. El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que para su especie es bueno: ella quiere discordia. (IaG VIII: 20)

En el siguiente principio, el quinto de la obra, Kant resaltaré la necesidad de la construcción de un orden social fundado en el Derecho:

5. El mayor problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza la apremia, es la instauración de una sociedad civil que administre el Derecho en general. (IaG VIII: 21)

Esta idea de Derecho se complementará en los principios siguientes, cuando se haga alusión a la necesidad de una Constitución Civil que asociará luego con la idea de republicanismo y cosmopolitismo, en tanto garantes de que no hayan guerras, las cuales

que constituyen la mayor amenaza al orden civil de una sociedad. Nos dice Kant en el principio séptimo:

7. El problema de la instauración de una constitución civil perfecta depende del problema de una relación exterior legal entre los Estados, y no se puede resolver sin este último. (IaG VIII: 23)

Así, para preservar la libertad y garantizar una convivencia pacífica, se hace pues necesario la construcción de la *ciudadanía cosmopolita*, pues si una sociedad política no comparte similares normas para solucionar sus conflictos, entrará constantemente en pugna generando además las condiciones para una guerra civil. Pasemos ahora a otra de las obras claves de la denominada Filosofía de la Historia kantiana.

En la segunda parte de “El conflicto de las facultades”, que lleva como subtítulo “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, Kant aportará nuevos elementos para desvirtuar una posición individualista, en tanto, expone una visión republicana de la sociedad, que ya había esbozado en el texto *Idea* que comentamos líneas arriba.

Concretamente, el pensador alemán se referirá a un signo histórico que además de ser evidencia del progreso humano hacia lo mejor, también es ilustración de un progreso no como conjunto de individuos aislados sino en la forma de pueblos y Estados:

Por lo tanto, se habrá de buscar un hecho que indique, de modo intemporal, la existencia de una causa tal y asimismo la acción de su causalidad en el género humano, permitiéndonos concluir el progreso hacia lo mejor como un corolario inexorable, conclusión que luego podría extrapolarse a la historia del pasado (de modo que siempre se hubiera dado el progreso), aunque ese acontecimiento no haya de ser considerado él mismo como causa del progreso, sino sólo como signo histórico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*) y pudiera demostrarse así esa tendencia del género humano considerado en su totalidad, esto es, no en cuanto conjunto de individuos (pues eso daría lugar a una enumeración interminable), sino tal y como se encuentra esparcido sobre la tierra formando pueblos y Estados. (SF VII: 84)

Más adelante, señalando la Revolución Francesa, subrayará el carácter colectivo del entusiasmo generado en aquella parte de la humanidad que observa como espectadora este singular hecho de la historia humana:

La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano. [...] Esto y la participación afectiva en el bien, el entusiasmo —si bien es verdad que como cualquier otro afecto es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos—, brindan la ocasión a través de esta historia para hacer una observación importante de cara a la Antropología, a saber: que el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo ideal y en verdad a lo puramente moral, como es el caso del concepto del derecho, no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo. (SF VII: 85)

Líneas más abajo, hará su llamado a la construcción por el pueblo de una *Constitución Republicana*. Este acuerdo constitucional estará “en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente legisladores”:

Esta causa moral presenta dos vertientes: primero, la del derecho de todo pueblo a no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que le parezca más oportuna; segundo, la del objetivo (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución sólo sea jurídica y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda evitar por principio la guerra ofensiva — algo que sólo puede lograr la idea de una constitución republicana—, estableciendo las condiciones para poner trabas a la guerra (fuente de todos los males y de toda depravación de las costumbres), de modo que se asegure negativamente al género humano el progreso hacia lo mejor, a pesar de su fragilidad, pues al menos no se verá perturbado en ese avance. (SF VII: 85)

[...]

La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente legisladores, se halla a la base de todas las formas

políticas y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se denomina ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general y el alejamiento de toda guerra. (SF VII: 90)

Como vemos en esta apasionada exposición, el progreso de la humanidad se llevará a cabo en términos colectivos, en sucesos históricos donde el pueblo ha tenido un papel protagónico, como la Revolución Francesa, y no a través de acciones aisladas de hombres particulares. Este progreso, agenciado colectivamente culminará en la elaboración de una constitución republicana que paulatinamente irá permitiendo la convivencia pacífica entre los hombres en una sociedad cosmopolita. Adviértase que es precisamente esta insistencia en el “Cosmopolitismo”, que implica incluso un salir de los nacionalismos cerrados para formar una comunidad global, un rasgo determinante a la hora de resaltar la visión no individualista de la filosofía de Kant.

Pasemos ahora a la obra “La religión dentro de los límites de la mera razón”⁵, publicada en el año 1793, que se compone de cuatro ensayos. En la tercera parte, intitulada “El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra”, nos dice el autor:

Ahora bien, si no pudiese encontrarse ningún medio de erigir una unión propiamente encaminada a prevenir este mal y ordenada a la promoción del bien en el hombre, como sociedad consistente y siempre extendiéndose, ocupada sólo en el mantenimiento de la moralidad y que con fuerzas unidas se opondría al mal: entonces, por mucho que el hombre, tomado como individuo, pudiese haber hecho para sustraerse al dominio del mal, el mal lo mantendría siempre en el peligro de la recaída bajo su dominio. El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la Razón, tarea y deber para todo el género humano. Pues sólo así puede ser esperada una victoria para el principio bueno sobre el malo. Por la Razón moralmente legisladora, además de las leyes que ella prescribe a todo individuo, ha sido colocada también una bandera de la virtud como punto de unión para todos los que aman el bien, a fin de que se reúnan bajo ella y así consigan ante todo prevalecer sobre el mal que los ataca sin tregua. (RGV VI: 93)

⁵ En alemán: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

En este extenso fragmento podemos ver como para Kant, el mal radical sólo puede ser, derrotado, vencido, colectivamente, comunitariamente. Nuevamente podemos destacar en el pensador alemán su visión no individualista de la moral. Posteriormente en este mismo libro, Kant ampliará su llamado a conformar esta “bandera de la virtud como punto de unión para todos los que aman el bien” que dará forma al concepto de una comunidad ética, como pueblo de Dios unido bajo leyes éticas, que a su vez, de ser la base sobre la cual se erija en la forma de una iglesia que será concebida en término de una Iglesia universal, en cuanto está basada sobre la pura fe racional (*reine Glaubensvernunft*), no la fe estatutaria.

Estas ideas de corte colectivista, que venimos hasta ahora subrayando, se complementaran en la “Metafísica de las costumbres”⁶ publicada en 1797, trabajo donde el pensador alemán desarrolla el sistema de los principios metafísicos de la doctrina del derecho y de la doctrina de la virtud. Precisamente en la segunda parte, destinada a la fundamentación de la “Doctrina de la virtud”, específicamente en su segunda parte, relacionada con la doctrina ética elemental, encontramos los “Deberes de virtud hacia los demás”. Citaré a manera de ilustración los párrafos 25, 30 y 48, que a mi juicio son sumamente explícitos teniendo en cuenta la cuestión que guía nuestro ejercicio de escritura e indagación:

§25. *El deber de amar a otros hombres.* El deber de amar al prójimo puede expresarse también del siguiente modo: Es el deber de convertir en míos los fines de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales); el deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndole únicamente en medio para mis fines (no exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mi fin) (MS VI: 449)

[...]

§ 30. *El deber de beneficencia.* [...] Hacer el bien, es decir, ayudar a otros seres humanos necesitados a ser felices, según las propias capacidades y sin esperar nada a cambio, es un deber de todo ser humano. Porque todo hombre que se encuentre necesitado desea que los demás le ayuden. Pero si él manifestara su máxima de no querer, por contrapartida, prestar ayuda a los demás en caso de necesidad, es decir, si la convirtiera en una ley permisiva universal, todos le negarían igualmente su ayuda cuando él mismo estuviera necesitado o, al menos, tendrían derecho a negársela. (MS VI: 453)

⁶ En alemán: *Die Metaphysik der Sitten*.

[...]

§ 48. *Las virtudes de la convivencia.* Es un deber, tanto hacia sí mismo como hacia los demás, impulsar el trato entre los hombres con sus perfecciones morales (...) no aislarse; convertirse sin duda en el centro inmóvil de sus propios principios pero considerar este círculo, trazado alrededor de sí, como parte de uno omniabarcante de carácter cosmopolita; no precisamente para fomentar lo mejor del mundo como fin, sino sólo para cultivar la comunicación recíproca, los medios que indirectamente conducen a ello, la amenidad en sociedad, el espíritu de conciliación, el amor y el respeto mutuos (la afabilidad en el trato y el decoro) agregando de este modo la gentileza a la virtud; cosa que es incluso un deber de virtud. (MS VI: 473)

Para finalizar este cuarto apartado de mi trabajo, me referiré a algunas indicaciones dadas por Kant respecto a la educación de los niños y niñas en su obra “Lecciones de pedagogía”⁷, que se conforma a partir de las clases recogidas por su discípulo F. T. Rink y publicadas con aprobación del mismo autor en 1803. Estas lecciones, nos permitirán, de igual manera que los textos traídos a colación anteriormente, mostrar el carácter no individualista de la filosofía kantiana. Desde las primeras páginas, el autor alemán va a resaltar la Educación como un medio colectivo de civilización: “El género humano debe sacar poco a poco de sí mismo, por su propio esfuerzo, todas las disposiciones naturales de la humanidad. Una generación educa a la otra.” (Päd IX: 441) Es decir, el ser humano se educa tan sólo por medio de otros seres humanos que también han sido, a su vez ellos mismos, educados.

Para Kant, desde muy temprana edad hay que formar al niño desde la perspectiva de la sociabilidad: “Los deberes para con los demás. Hay que enseñar al niño desde muy pronto la veneración y respeto al derecho de los hombres y procurar que lo ponga en práctica” (Päd IX: 452), debe también, además de formarse para ser en el futuro un hombre (mujer) “disciplinado” y “cultivado”, además debe instruirse respecto a la “civilidad”, un valor social y ciudadano por excelencia:

c) Es preciso atender a que el hombre sea también prudente, a que se adapte a la sociedad humana para que sea querido y tenga influencia. Aquí corresponde una especie de enseñanza que se llama la *civilidad*. Exige ésta buenas maneras, amabilidad y una cierta prudencia, mediante las cuales pueda servirse de todos los hombres para sus

⁷ En alemán: *Pädagogik. Herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink*

finés. Se rige por el gusto variable de cada época. Así, agradaban aún hace pocos años las ceremonias en el trato social. (Päd IX: 450)

En síntesis, con esta breve alusión a las “Lecciones de pedagogía” he intentado, una vez más, resaltar algunos fragmentos de la obra kantiana que nos permiten ilustrar su visión amplia y, podríamos ya afirmar en este punto, colectivista de la vida humana.

5. Conclusiones

En esta reflexión, nos propusimos intentar dar una respuesta a la cuestión: *¿Es realmente la filosofía de Kant individualista?* Este interrogante, que se interesa por el grado de “Individualismo” de la filosofía kantiana, aparece frecuentemente, como dijimos, en las discusiones referentes a la ética y a la política que tienen que ver con la obra del más famoso pensador de Königsberg.

Recapitulemos el decurso de nuestro trabajo. En primer lugar, intentamos esclarecer el alcance de la cuestión en los términos de la propia empresa intelectual kantiana; en segundo lugar, nos referimos a los abordajes contemporáneos de la filosofía kantiana firmados por John Rawls y Jürgen Habermas; en tercer lugar, presentamos algunos fragmentos de la obra de Kant en relación con la Filosofía de la Historia, la Filosofía de la Religión, la Filosofía del Derecho y la Pedagogía, textos quizá menos conocidos, que nos permiten encontrar elementos sólidos para intentar desvirtuar una acusación sobre la supuesta promoción de valores individualistas en la obra del filósofo alemán. Por último, en estas líneas finales esperamos cerrar este ejercicio de escritura, señalando algunos de los límites y alcances de una posible respuesta a la cuestión inicial.

Sin mayores preámbulos con lo que se ha expuesto hasta aquí, que esperamos sea suficiente ilustración, concluiremos que la respuesta a nuestra cuestión es, definitivamente negativa. La filosofía práctica kantiana no es una filosofía de corte individualista ni promueve el “individualismo moral”. En otras palabras, no es una filosofía que desatienda la visión colectivista de la vida en sociedad, si bien subraya el papel del individuo en su relación con la ley moral, no erige al sujeto jerárquicamente sobre los demás, sobre la comunidad y el Estado. Precisamente esto fue lo que intentamos mostrar en nuestra exposición de los textos escogidos.

Ahora bien, dejando a un lado las críticas sin fundamento o basadas en el desconocimiento manifiesto de la obra kantiana, sería interesante preguntarnos: ¿Desde dónde podría soportarse la acusación de que la filosofía práctica kantiana sustenta o promueve un individualismo? Creemos, que este señalamiento posiblemente se origina en dos fuentes primordiales. La primera sería conexas con la reducción de la filosofía moral de Kant a lo que tiene que ver específicamente con el principio fundamental de la ley moral, el *Imperativo Categórico*, tratado en dos obras, la “Fundamentación de la Metafísica de las costumbres” (1785) y la “Crítica de la razón práctica” (1788). En especial, cuando se entiende este imperativo estrictamente en la forma como aparece expuesto en el párrafo 7 de la “Crítica de la Razón Práctica” (KpV V: 30): § 7. “*Ley fundamental de la razón práctica pura*. Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”; es decir, cuando se asume este imperativo en su primera formulación (Ver Patton, 1971) y se desatiende u obliteran las demás formulaciones, en especial la tercera, que aparece en “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio”. (GMS IV: 429) De hecho, sostenemos que puede entenderse este llamado categórico de la ley moral en su tercera formulación, en palabras de Jean Grondin (2000, p. 82), como un llamado a “la desestabilización de nuestro egocentrismo, donde se funda la penetración de lo que hay de inteligible en nosotros”.

Como intentamos mostrar existe una lectura alternativa de la filosofía kantiana, acaso menos conocida, que se encontraría en elementos de su *filosofía de la historia*, de la *filosofía de la religión* y de la *filosofía del derecho*, que podrían autorizarnos para una comprensión más amplia de la dimensión colectiva de la política, al tematizar ciertos conceptos como el de *comunidad*, *sujeto colectivo*, *pueblo*, *entusiasmo*, *pasión*.

Ahora bien, un lector agudo de la obra kantiana podría formularnos la siguiente pregunta: ¿por qué asumir que estos elementos de la filosofía del pensador alemán, a todas luces menos conocidos de su obra, podrían tener la relevancia para tomar el lugar de la filosofía moral, la más reconocida del autor, aquella expuesta en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788)? La pregunta es importante, pues entre otras cosas, define la relevancia

de este artículo. En primer lugar, tendríamos que decir que no se trata de crear una nueva filosofía desde algunos elementos desatendidos u obliterados por los continuadores kantianos; se trata de mostrar *otra-interpretación* de una de las obras más potentes y que han fundamentado la modernidad. Se trata, de mostrar, a su vez, que más allá del principio formal de universalización, en su expresión más racionalista, existen elementos que atienden también al entusiasmo, a las pasiones, que parecieran incluso ir en contravía de las formulaciones básicas del imperativo categórico o, por lo menos, cuestionar sus esferas de aplicación. Se trata también de contrarrestar el peso enorme que en la propuesta kantiana se le asigna al sujeto universal y a la tradición racionalista.

Otra fuente más directa, acaso más filosófica del señalamiento a Kant como promotor del individualismo se origina en la acusación de G. W. F. Hegel respecto a que Kant identifica a la libertad con la autonomía de la voluntad y que promueve por tanto un formalismo monológico que desatiende las condiciones reales y materiales de la comunidad de origen⁸. Como se recordará en su “Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio” Hegel planteará lo que podríamos llamar el dilema entre autonomía y comunidad. Para el pensador de Jena, el hombre individual que erige la filosofía kantiana no puede ser libre porque no se reconoce en el Estado, las leyes y las instituciones. Hegel presenta con su concepto de “Eticidad” la aspiración de hacer coincidir la voluntad particular con la voluntad general, que según este autor ampliaría la concepción de moral en Kant entendida solo como autodeterminación y autonomía de la voluntad.

Dos apuntes al respecto. En primer lugar creemos que esta crítica hegeliana está estrechamente relacionada como lo señalamos líneas arriba, con la reducción de la

⁸ Jürgen Habermas, en su texto: “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” (2009, pp.16-37) resume las cuatro principales objeciones de Hegel a Kant: “1) [...] contra el formalismo de la ética kantiana: como el imperativo categórico exige abstraer de todo contenido determinado de las máximas de acción y de los deberes, la aplicación de ese principio moral no tiene más remedio que conducir a juicios tautológicos. 2) [...] contra el universalismo abstracto de la ética kantiana: como el imperativo categórico exige separar lo universal de lo particular, los juicios válidos conforme a tal principio tienen que resultar insensibles a la naturaleza particular y al contexto del problema que en cada caso se pretende solucionar y, por ende, permanecer externos al caso particular. 3) [...] contra la impotencia del simple deber: como el imperativo categórico exige una rigurosa separación entre el ser y el deber-ser, ese principio moral no puede ofrecer indicación alguna acerca de cómo poner por obra las ideas morales. 4) [...] contra el terrorismo de la pura intención: como el imperativo categórico establece un corte entre las exigencias puras de la razón práctica y el proceso de formación del espíritu y las concreciones históricas de ese proceso, no puede menos de sugerir a los abogados de una visión moralizante del mundo una política que se pone por meta la realización de la razón y que, para conseguir fines más altos, acaba aceptando y dando por buenas acciones inmorales”.

filosofía práctica kantiana al principio fundamental de la ley moral. Segundo, intentar responder en extenso la acusación hegeliana implicaría introducirnos en su propia filosofía, algo que daría por sí sólo para otro trabajo; por lo tanto, en este punto recomendamos revisar la obra mencionada de Habermas, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?” (2009), pues consideramos que da cuenta de una manera muy lúcida del problema en cuestión.

Unas palabras para cerrar. Dijimos desde el comienzo que nuestra indagación se ubicaría en el marco de la filosofía práctica kantiana y así, obramos en consecuencia. Sin embargo, vale la pena volver sobre un punto de su filosofía teórica que mencionamos en relación con su concepción de sujeto. A pesar de que Kant es el representante fundamental de la corriente filosófica denominada “Idealismo subjetivo”, es preciso subrayar que la idea, mejor, el concepto de *sujeto trascendental* que sustenta su filosofía teórica y su filosofía práctica, no recae en un subjetivismo monológico sino que por el contrario debe ser pensado como una estructura (o función) lógica presente en todos los seres racionales, que es concebida como síntesis trascendental de la apercepción que acompaña nuestras representaciones y les confiere su unidad; es en este sentido, que podemos concebir la aspiración de la meditación kantiana al pretender ser universal, formal no particular, concreta y por tanto, no individualista en el sentido que hemos venido discutiendo.

6. Bibliografía

ARENDDT, H. (1993) *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro.

CASSIRER, E. (1993) *Kant, vida y doctrina*. FCE, México.

GAOS, J. (1962) *Las ‘Críticas’ de Kant*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

GARCÍA MORENTE, M. (1975) *La filosofía de Kant*. Espasa-Calpe, Madrid.

GRONDIN, J. (2000) “La actualidad de La Religión dentro de los límites de la mera razón de Kant”. En: *Ideas y Valores*, # 113, Universidad Nacional de Colombia, agosto-diciembre, pp. 80-85. Bogotá.

HABERMAS, J. (2010) *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta, Madrid.

_____. (2009) *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trotta, Madrid.

_____. (2003) *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Paidós, Barcelona.

_____. (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona.

KANT, I. (1902) *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlín: Walter de Gruyter & Co.

_____. (2010) *Obra selecta (Vol. I y II)*. Editorial Gredos, Madrid.

_____. (2007) *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid.

_____. (2000) *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid.

_____. (1999) *En defensa de la Ilustración*. Alba, Barcelona.

_____. (1993) *Pedagogía*. Akal, Madrid.

_____. (1990) *Antropología práctica*. Tecnos, Madrid.

_____. (1989) *La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos, Madrid.

_____. (1987) *Filosofía de la Historia*. F.C.E., México.

LOPARIC, Z. (2005A) *A semântica transcendental de Kant*. Em: Coleção CLE, Vol. 41. Terceira edição. Campinas.

_____. (2005B) “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”. Em: PEREZ, D. (org.) *Kant no Brasil*. Escuta, São Paulo.

McCarthy, T. (1987) *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos, Madrid.

PATTON, H. J. (1971) *The imperative categorical: a study in Kant's moral philosophy*. University of Philadelphia Press.

PEREZ, D. (2014) “Idealismo Transcendental e Realismo Empírico: uma Interpretação Semântica do Problema da Cognoscibilidade dos Objetos Externos”. En: *Estudos Kantianos*, v. 2, pp. 29-40.

_____. (2014) “História e teleologia na filosofia kantiana. Resposta às críticas de Ricardo Terra contra a Escola semântica de Campinas”. En: *Studia Kantiana* (Rio de Janeiro), v. 16, pp. 144-159.

_____. (2013) “A relação entre a Teoria do Juízo e natureza humana em Kant”. Em: *Educação e Filosofia*, v. 27, pp. 233-258.

_____. (2010) “A proposição fundamental da antropologia pragmática e o conceito de cidadão do mundo em Kant”. En: Coleção CLE, v. 57, pp. 313-333. Campinas.

_____. (2010) “O significado de natureza humana em Kant”. En: *Kant e-Prints* (Online), v. 5, pp. 75-87.

_____. (2008) *Kant e o problema da significação*. Editora Champagnat, Curitiba.

_____. (2006) “Os significados da história em Kant”. Em: *Philosophica* (Lisboa), v. 28, pp. 67-107.

_____. (2005) “A história como romance em Kant”. Em: Francisco Verardi Bocca. (Org.). *Natureza e Liberdade*. Editora Champagnat, Curitiba.

RAWLS, J. (2009) *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Paidós Ibérica, Barcelona.

_____. (2006) *Teoría de la justicia*. FCE, Buenos Aires.

_____. (2006) *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Paidós Ibérica, Barcelona.

_____. (2001) *La justicia como equidad: una reformulación*. Paidós Ibérica, Barcelona.

_____. (1995) *El liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

ROSS, D. (1969) *Kant's Ethical Theory*. Oxford University Press.

ROSSI, M. (2000) “Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant”. En: *La filosofía Política Moderna: De Hobbes a Marx*. EUDEBA-CLACSO. pp. 189 – 213. Buenos Aires.

SCHETTINO, H. (1999) “Rawls y la política”. En: *Revista Internacional de Filosofía Política* # 14, pp.89-109. Madrid.

SOBREVILLA, D. (1987). “El programa de fundamentación de una ética discursiva de Jürgen Habermas”. En: *Ideas y Valores*, nos. 74-75, Universidad Nacional de Colombia, agosto-diciembre, pp. 99-117. Bogotá.

VELASCO, J. C. (2013) *Habermas. El uso público de la razón*. Alianza Editorial, Madrid.

_____. (2003) *Para leer a Habermas*. Alianza Editorial, Madrid.

_____. (1997) “Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano”, en *Isegoría*, nº 16, 91-117.

WOOD, A. (2005) *Kant*. Blackwell Publishing, Malden.