

La teoría de las disposiciones en Kant

Soledad García Ferrer

Nos encontramos ante otro término perteneciente al campo semántico de la felicidad que se halla disperso por toda la obra de Kant y que presenta bastantes dificultades, sobre todo porque generalmente va acompañado de un adjetivo que determina su significado y hace más difícil acceder a su sentido neutro. Así, existen disposiciones originarias (*ursprüngliche Anlagen*), naturales (*Naturanlagen* pero también *natürliche Anlagen*), morales (*moralische* y también *sittliche Anlagen*), físicas (*physische Anlagen*), pragmáticas (*pragmatische Anlagen*), técnicas (*technische Anlagen*), humanas (*menschliche Anlagen*), habituales (en este caso utiliza el término *Disposition*), etc. También encontramos disposiciones que pertenecen a la facultad apetitiva y otras que pertenecen al sentimiento de placer y displacer¹, con lo que estamos de nuevo ante un concepto que salta de uno al otro de los ejes que estructuran esta parte de nuestro estudio.

Si, dejando aparte la clasificación de las disposiciones, nos proponemos obtener un concepto común a todas ellas, nos veremos obligados a recolectar de los textos expresiones sueltas y a buscarles una coherencia a la que parecen resistirse. Pero primeramente hemos de recordar que la palabra *Anlage* antes de tener el sentido de *dispositio* tuvo el de *impositio*, es decir, el tributo o impuesto que había que pagar al señor. Aún hoy, aunque se emplea más bien el término *Aufgabe* o *Auflage*, se sigue utilizando como sinónimo de costes o gastos, es decir, en un sentido económico. El otro significado que proporciona el *Diccionario de Grimm* abandona ya el terreno de la economía para adentrarse en el de la arquitectura: así, *Anlagen* sería el conjunto de los anejos de un palacio o de una residencia, como jardines, muros, caminos. Serían dependencias que acompañan a una obra. También, añadidos a una carta o documentos anexos a ella. Tanto en un sentido como en el otro de estos dos últimos y más modernos se hace referencia a lo adyacente, lo adjunto, el equipamiento² o dotación que acompaña a una obra principal (una casa, un documento) y que, en este sentido, le pertenece.

Pues bien, en las *Reflexiones sobre Antropología* encontramos un fragmento en el que *Anlage* aparece dotado de un sentido cercano a la acepción económica que acabamos de indicar:

*A. Ante todo tener un carácter. La dependencia firme de leyes fundamentales (Máximas) y repugnancia del juego de los instintos. Es difícil si la disposición natural no ayuda a ganarse un carácter. La disposición natural es el Fonds, la base. Capital.*³

¹ Und so geht das Naturell mehr (subjectiv) aufs Gefühl der Lust oder Unlust, wie ein Mensch von andern afficirt wird (und jenes kann hierin etwas Charakteristisches haben), als (objectiv) aufs Begehrungsvermögen; wo das Leben sich nicht blos im Gefühl, innerlich, sondern auch in der Thätigkeit, äußerlich, obgleich blos nach Triebfedern der Sinnlichkeit offenbart. [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) II Kapitel: I. Von dem Naturell. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:286.]

² *Ausrüstung* es el término empleado en la *Pedagogía*: dice que el hombre está *ausgerüstet mit allen Anlagen* [*Pädagogik* (1803). Kapitel: Einleitung: Pädagogik. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IX:446.]

³ A. *Überall nur irgend einen Character zu haben. Die feste Anhänglichkeit an Grundsätze (s Maximen) und Abneigung von dem Spiel der Instincte. Es ist schwer, wenn die Naturanlage nicht dazu hilft, sich einen Character zu erwerben. Die Naturanlage ist der Fonds, das Grundstück. Capital.* [*Reflexionen zur*

Y en *El conflicto de las facultades* encontramos otro pasaje en el que aparece el mismo término de origen francés y perteneciente al vocabulario financiero, *Fonds*, con el mismo sentido que hemos indicado. La última frase que vamos a citar parece sugerir que se considera a la disposición como causa o, mejor, condición de posibilidad de la libertad, pues esta tiene que obrar bajo el supuesto de una medida determinada de bien y de mal. También tenemos que retener de aquí la cercanía de *Anlage* y *Vermögen*. La disposición tendría que constituir –de acuerdo con este argumento que pretende refutar la hipótesis eudemonista en cuanto al problema de si se puede sostener un progreso del hombre– un fondo o una dotación constante, y su cantidad no podría aumentar ni disminuir en la naturaleza humana, del mismo modo que la cantidad de materia del universo no puede aumentar ni disminuir tampoco su *quantum*. Veamos el pasaje:

*Siempre se puede conceder que la medida de bien y mal inherente a nuestra naturaleza en la disposición siempre permanece la misma y que no puede aumentar ni disminuir en el mismo individuo; — y ¿cómo podría aumentar este quantum del bien en la disposición, si habría de suceder por libertad y para ello se requeriría de nuevo un fondo de bien mayor que aquel que ya se tenía? Los efectos no pueden sobrepasar la capacidad de la causa eficiente.*⁴

Si nos decidimos a aceptar el cabo de este hilo interpretativo que el propio Kant nos ofrece, podemos tal vez comprender el problema de las disposiciones como el de obtener una ganancia, un valor añadido, una plusvalía, que sería la disposición moral o carácter, a partir de una base natural, originaria, que actuaría aquí de capital, es decir, de valor capaz de generar más valor. Con esto nos alejaríamos de una economía de los tributos como la que da origen al término alemán y nos adentraríamos en una economía más moderna, que es la contemporánea de Kant y es también la nuestra. Esta interpretación no estaría tampoco reñida con la segunda acepción de *Anlage* en alemán, pues hemos visto que en ella se alude a lo añadido, lo anejo, aquello de que podemos disponer para obtener una ganancia o un aumento de valor.

Pero vamos a analizar con más detalle ese fondo, ese capital con el que contamos. En la *Antropología en sentido pragmático* Kant plantea esta indagación como la búsqueda del carácter del género humano y, recurriendo a la semiótica, define el carácter o signo como el rasgo distintivo⁵ del hombre. El problema de fondo es aquí el de su definición: un problema, en definitiva, irresoluble debido a que carecemos de

Anthropologie. Kapitel: [Nachlaß] Collegentwürfe aus den 80er Jahren. Basis-Aufgabe: Akad. (1905ff), S. XV: 868]

⁴ *Daß die Masse des unserer Natur angearteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne, mag immer eingeräumt werden; — und wie sollte sich auch dieses Quantum des Guten in der Anlage vermehren lassen, da es durch die Freiheit des Subjects geschehen müßte, wozu dieses aber wiederum eines größeren Fonds des Guten bedürfen würde, als es einmal hat? Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Ursache nicht übersteigen [...] [Der Streit der Facultäten (1798). Kapitel: 3. Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:81]*

⁵ “En una consideración pragmática la doctrina general de los signos (*semiotica universalis*) natural (no civil) se sirve de la palabra carácter en dos sentidos, pues, por una parte, se dice que cierto hombre tiene este o aquel carácter (físico) y, por otra parte, que tiene, en general, un carácter (moral), del cual sólo puede tenerse, si es que se tiene, uno. El primero es el signo distintivo (*Unterscheidungszeichen*) del hombre como ser sensible o natural; el segundo, el del mismo como ser racional dotado de libertad”. [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) II A: Der Charakter der Person, Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:285u.]

un *tertium comparationis*.⁶ No podemos, en efecto, acceder a una definición del género humano, de manera que para buscar su rasgo distintivo, su signo, habremos de recurrir, a falta de indicadores externos o empíricos, al modo en que el ser humano se reconoce a sí mismo. Habremos, pues, de retirarnos de la experiencia y adentrarnos en el terreno de las *Urbilde* que este ser se hace de sí mismo completamente *a priori*:

*El hombre es consciente de sí mismo no meramente como animal racional (animal rationabile) que puede razonar, sino también, aparte de su animalidad, como ser de razón (animal rationale) y en esta cualidad él se reconoce no mediante la experiencia –pues ella jamás puede mostrarle la necesidad objetiva e incondicionada de lo que él debe ser, sino sólo empíricamente lo que él es o debe ser bajo condiciones empíricas–; sino que reconoce en sí mismo a priori por la mera razón el ideal de la humanidad al que compara consigo como hombre y así puede reconocer y dejar que quede señalado el carácter del género como las limitaciones de aquella imagen originaria (Urbild) debidas a la fragilidad de su naturaleza. Pero para apreciar esto es necesaria la comparación con un medida que no puede ser encontrada en otro lugar sino en la humanidad perfecta.*⁷

Entonces, ¿cuál es el carácter que hemos determinado a partir de esta indagación, no ya empírica, sino racional? ¿Hemos accedido a algún concepto, a alguna idea? ¿Hemos cobrado algún término de comparación o algo similar, la medida que necesitamos para leer⁸ lo que nos presenta la experiencia? En modo alguno: lo que hemos conseguido son fragmentos, piezas sueltas, esquirlas de una imagen, calderilla que acaso podamos rentabilizar, pero nada que haga las veces de la diferencia específica que nos suele servir para las clasificaciones de la zoología o de la botánica. Esas limitaciones (*Einschränkungen*) que hemos encontrado son, dice Kant, el carácter del género humano, su signo distintivo, y no la *Urbild*. Más bien al contrario: la imagen originaria es el punto de comparación para obtener, mediante sustracción, lo que el hombre es⁹. El otro punto es, justamente, lo que el hombre es y el resultado de esta comparación es el carácter. El hecho de que tengamos que utilizar como término de comparación precisamente aquello que estamos buscando, a saber, lo que el hombre es;

⁶ “Parece, pues, que el problema de indicar un carácter del género es absolutamente irresoluble porque tendría que resolverse mediante la comparación de dos especies de seres racionales por la experiencia, que no nos ofrece más que una”. [Ibid. II E: Der Charakter der Gattung, S. VII:321u.]

⁷ Der Mensch ist sich aber seiner selbst nicht blos als vernünftiges Tier (animal rationabile) was rasonniren kann sondern auch seiner Thierheit ungeachtet als Vernunftwesen (animal rationale) bewußt und in dieser Qualität erkennt er sich nicht durch Erfahrung denn die [[würde]] kann ihm nie die [[objektive]] unbedingte Nothwendigkeit [[seiner Willensbestimmung]] dessen was er sein soll sondern nur empirisch was er ist oder unter empirischen Bedingungen sein soll lehren, sondern er erkennt an sich selbst aus reiner Vernunft (a priori) [[die Menschheit auch als ein]] nämlich das Ideal der Menschheit welches mit ihm [[womit er sich]] als einen Menschen vergleichen [[und so den reinen Charakter seiner Gattung angeben kann]] durch die Gebrechlichkeiten seiner Natur als Einschränkungen jenes Urbildes den Character seiner Gattung kann erkennen und zeichnen lassen. Diesen aber zu würdigen ist die Vergleichung mit einem Maßstabe nöthig der [[nicht]] nirgend anderswo als in der vollkommenen Menschheit angetroffen werden kann. [Ibid. Nota de H]

⁸ La memoria salta inevitablemente a Galileo en este punto. Del mismo modo que él postulaba que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos y que sus signos son números, medidas y figuras geométricas, y abría de esta manera el paso a la semiótica de la completa racionalización de lo real, Kant está reclamando los caracteres que sirvan para deletrear lo que es un hombre, que nos permitan interpretar su estructura. ¿No podría encontrarse en el fracaso que sufre el empeño de Kant una crítica al racionalismo en la antropología con miras pragmáticas?

⁹ Se trata, en efecto, una vez más, del procedimiento sustractivo que hemos analizado en la introducción.

es decir, el hecho de que presupongamos justamente aquello que andábamos buscando, no debe extrañar más que el hecho de que preguntemos al hombre cuál es su carácter si la experiencia no nos lo proporciona. Nos hallamos, hemos de recordarlo, en el terreno semiótico, de la interpretación, y no debe admirarnos el que haga su aparición el acostumbrado círculo hermenéutico. Por lo demás, ¿de dónde vamos a partir si no es de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo desde el momento en que la experiencia no nos suministra otro ser racional para que podamos hallar una definición por el procedimiento de comparar lo semejante en cuanto que en ello está incluida una diferencia? No tenemos más remedio, pues, que embarcarnos en un viaje hermenéutico y, ya que la diferencia no podemos encontrarla en lo empíricamente patente, la buscaremos en ese extraño ser que la enuncia de sí mismo, que la reclama para sí, que se comprende a sí mismo como diferencia. Ahora bien, lo que encontramos preguntándolo a él no es, desde luego, un rasgo diferencial, un signo, un carácter o una cifra, sino la apertura de la diferencia misma, la tensión de la distancia, la indicación de la carencia. O, dicho de otro modo, el signo del hombre consiste en ser un signo de sí y para sí mismo. La señal del hombre es que se hace a sí mismo señales y se considera a sí mismo una señal. La marca del hombre es el estar marcado por la lejanía con respecto a unos fines que él mismo se marca. Y, dicho en palabras de Kant, y siguiendo con la lectura del mismo pasaje de la *Antropología en respecto pragmático* que venimos comentando, el carácter del hombre consiste en tener un carácter:

Por consiguiente, para asignar al hombre su clase en el sistema de la naturaleza viviente y así caracterizarlo no nos queda más que esto: que tiene un carácter que él mismo se crea por cuanto es capaz de perfeccionarse siguiendo fines suyos adoptados por él mismo; y de este modo, como animal dotado de susceptibilidad para la razón (animal rationabile), puede hacer de sí mismo un animal racional (animal rationale).

Como es sabido, esta estructura de las disposiciones se desarrolla en tres niveles o grados, cada uno de los cuales es signo del género humano por sí mismo, es decir, sirve para distinguirlo esencialmente de los otros habitantes de la tierra.¹⁰ Así, ya en la disposición técnica aparece la señal de la esencia humana, es decir, la característica que hace de él un ser capaz de razonar: la indeterminación.¹¹ Se trata de la indeterminación

¹⁰ Unter den lebenden Erdbewohnern ist der Mensch durch seine technische (mit Bewußtsein verbunden-mechanische) zu Handhabung der Sachen, durch seine pragmatische (andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu brauchen) und durch die moralische Anlage in seinem Wesen (nach dem Freiheitsprincip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln) von allen übrigen Naturwesen kenntlich unterschieden, und eine jede dieser drei Stufen kann für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden. [Ibidem, S. VII:322.]

¹¹ *Die Charakterisirung des Menschen als eines vernünftigen Thieres liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren theils Bau, theils zartem Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für Eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung als eines vernünftigen Thieres bezeichnet hat.* [Ibidem, S. VII:323.] ¿Existe un concepto general de técnica y una especificación de la misma para el caso del género humano? ¿O es más bien la técnica aquello que solamente se puede atribuir plenamente al ser humano y a los otros casos sólo por analogía? Si recurrimos al § 90 de la *Crítica del Juicio* encontramos que existe una diferencia entre la causa de la técnica humana (la razón) y la de los animales (algo desconocido que denominamos instinto), pero que los animales también operan por representaciones, como cualquier ser vivo. Esto lo afirma Kant para separarse de los racionalistas, que habían considerado a los animales como máquinas (cfr. también sobre la animalidad la nota 19 de esta sección).

en la figura de sus manos, de los dedos y de las yemas de los dedos, cuya versatilidad señala o significa la *Geschicklichkeit* de la especie. La más básica de sus disposiciones es, entonces, la habilidad, destreza o maña para convertir las cosas en útiles o, más bien, puesto que nos encontramos ante la más elemental de las disposiciones, aquella que primeramente nos dice lo que son las cosas, para descubrir el útil, para amañar las cosas, para poner a la mano la realidad, para ajustar el uso. La indeterminación de la mano señala la infinitud de la técnica, de la misma forma que la sensibilidad de las yemas indica la infinitud del gusto. Teniendo todo esto en cuenta y volviendo al problema de la definición, al hombre lo podríamos definir si careciera de manos, si tuviera garras o pezuñas. Pero no lo podemos definir porque él es el que maneja, el que tiene a la mano y, por ello, el que define a los otros entes. La indeterminación que lo caracteriza, lejos de definirlo, lo que hace es marcar la condición de posibilidad de que los otros entes, que surgen de su invención, de su técnica, puedan ser definidos en y por esa invención. Y a él, en cambio, tan solo lo significa, lo señala.

La segunda de las disposiciones es la pragmática, que tiende a la civilización por medio de la cultura. En este punto se trata de conformar unos usos y unas costumbres sociales que arranquen al hombre de su rudeza natural y lo encaminen a la cultura. Ésta, dice Kant, es la destinación o determinación (*Bestimmung*) de la humanidad. No obstante, nos engañaríamos si pensáramos que aquí sí hay determinación y, por lo tanto, definición posible del género humano; por el contrario, Kant afirma que “el fin siempre permanece en perspectiva”¹², el horizonte siempre abierto y el trabajo siempre inacabado. Tampoco podemos encontrar aquí, pues, otra cosa que indeterminación.

La tercera de estas disposiciones es la moral. En su contexto se plantea la cuestión de si el hombre es por naturaleza bueno o malo, es decir, si en su esencia anida una disposición hacia el bien o no. Se trata del carácter inteligible de la especie¹³ y, como tal, no vamos a tratarla directamente aquí, pero nos interesaría resaltar solamente que en ella también aparece la indeterminación que encontrábamos antes y que es aquí tanto más necesaria para salvaguardar la existencia de la libertad. En efecto, el hombre no es por naturaleza ni bueno ni malo, no está determinado ni para lo uno ni para lo otro, sino que la disposición moral o *Denkungsart* muestra “lo que él está dispuesto a hacer de sí mismo”¹⁴. No indica, pues, nada en concreto y, precisamente por ello, se presta a la moralidad.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* se ocupa Kant de mostrar cómo los intentos de definir al hombre como moralmente bueno o, por el contrario, moralmente malo, caen en contradicción consigo mismos porque “moralmente” es

¹² ...wo das Ziel ihm doch immer noch im Prospective bleibt,...[Ibidem, S. VII:324.]

¹³ Sin embargo, el hecho de que sea inteligible o se sitúe por encima de lo sensible no significa que deje de ser natural, como leemos en *El conflicto de las facultades*, donde nos advierte Kant que no debemos confundir lo *übersinnliches* con lo *übernatürliches*, es decir, con lo que no está en nuestro poder. La disposición moral, por el contrario, se sitúa en la órbita de nuestro poder: *...so daß diejenigen wohl zu entschuldigen sind, welche, durch die Unbegreiflichkeit desselben verleitet, dieses Übersinnliche in uns, weil es doch praktisch ist, für übernatürlich, d.i. für etwas, was gar nicht in unserer Macht steht und uns als eigen zugehört, sondern vielmehr für den Einfluß von einem andern und höheren Geiste halten; worin sie aber sehr fehlen...*[*Der Streit der Facultäten* (1798). Kapitel: Allgemeine Anmerkung. Von Religionssecten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:59.] Más adelante en el mismo texto la denomina *ursprüngliche moralische Anlage*.

¹⁴ Daher kann man in der Charakteristik ohne Tautologie in dem, was zu seinem Begehrungsvermögen gehört (praktisch ist), das Charakteristische in *a*) Naturell oder Naturanlage, *b*) Temperament oder Sinnesart und *c*) Charakter schlechthin oder Denkungsart eintheilen. — Die beiden ersteren Anlagen zeigen an, was sich aus dem Menschen machen läßt; die zweite (moralische), was er aus sich selbst zu machen bereit ist. [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: A. Der Charakter der Person.. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:285u.]

incompatible con “por naturaleza”.¹⁵ Por eso sustituye el sentido usual de naturaleza, que, como hemos dicho, contradice al concepto de libertad, por “el fundamento subjetivo del uso de la libertad (bajo leyes morales objetivas) que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos”. Y, según esta definición de lo que es la disposición moral, llegamos a la conclusión de que ese fundamento es innato –otra manera de decir que es *a priori* o ajeno al tiempo– y de que somos sus autores o es obra nuestra. En efecto, el hombre contiene ese “primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que por la adopción de esas máximas expresa a su vez el carácter de su especie”.¹⁶ En *El conflicto de las facultades* aclara Kant que el principio del bien y el principio del mal, que adjudica aquí indistintamente a la disposición natural del hombre, no están yuxtapuestos en ella, sino amalgamados o fundidos el uno con el otro, llevando al absurdo la tesis del abderitismo en cuanto al progreso de la humanidad:

*El principio del mal en la disposición natural del género humano parece, pues, aquí estar no como amalgamado (fundido) con el del bien, sino más bien neutralizado el uno por el otro, lo que hubiera traído como consecuencia la inactividad (que aquí se denomina estancamiento): una ocupación vacía, una alternancia del bien con el mal mediante avance y retroceso de modo que todo el juego de las relaciones de nuestro género consigo mismo en este globo habrían de ser consideradas como una mera bufonada que no le podría conseguir a los ojos de la razón un valor mayor que el que tienen las otras especies animales, que se dedican a este juego con menos costes y sin gasto de entendimiento.*¹⁷

En cualquier caso, sea que se atribuyan a la disposición el principio del bien y el principio del mal o se le adjudique tan solo el primero y el segundo se reserve para una propensión –como se hace en *La religión dentro de los límites de la mera razón*—, el hombre puede decidir y, en esa decisión que es previa al tiempo, abrir la sucesión

¹⁵ Damit man sich aber nicht sofort am Ausdrücke Natur stoße, welcher, wenn er (wie gewöhnlich) das Gegentheil des Grundes der Handlungen aus Freiheit bedeuten sollte, mit den Prädicaten moralisch-gut oder böse in geradem Widerspruch stehen würde: so ist zu merken: daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle. [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem guten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:20. Bis: S. VI:21.]

¹⁶ ...er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt. [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: Von der Einwohnung des bösen Principis neben dem guten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:21.]

¹⁷ Das Princip des Bösen in der Naturanlage des menschlichen Geschlechts scheint also hier mit dem des Guten nicht sowohl amalgamirt (verschmolzen), als vielmehr Eines durchs Andere neutralisirt zu sein, welches Thatlosigkeit zu Folge haben würde (die hier der Stillstand heißt): eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch Vorwärts und Rückwärts gehen so abwechseln zu lassen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, was ihr keinen größeren Werth in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die andere Thiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben. [*Der Streit der Facultäten* (1798). 3. Eintheilung des Begriffs von dem, was man für die Zukunft vorherwissen will Kap.-Nr.: 1366, S. VII:82] Llamo la atención la reaparición del lenguaje económico: *Aufwand, Kosten*.

(temporal) de sus acciones. En este sentido y solo en este se puede decir que la naturaleza es propicia al hombre o seguir el “benévolo supuesto de los moralistas, de Séneca a Rousseau, para impulsar el cultivo infatigable del germen del bien que se encuentra quizá en nosotros, con tal de que se pudiese contar con una base natural para ello en el hombre”.¹⁸ En efecto, como ya hemos visto, la disposición es ese fundamento, condición o causa que hemos de admitir por debajo de toda decisión, sea buena o mala. Por eso, al hablar del carácter como modo de pensar, Kant puede poner como ejemplo el carácter malvado de Sila y concluir que el carácter de un hombre consiste en que “se nutre de una fuente de comportamiento abierta por él mismo”¹⁹ si bien sus principios pueden ser incorrectos.

Pues bien, esta base, fondo o fundamento es la susceptibilidad para recibir y acoger un sentimiento: el sentimiento respecto a lo que está en juego, a lo que se juega en una decisión. Esta posibilidad –que siempre está ahí– de sentir respeto es lo que constituye el carácter moral del hombre, que no existiría si hubiera una absoluta independencia del sentimiento, si lo mismo le diera lo uno que lo otro, si hubiera una indiferencia natural y el hombre pudiera ser moldeado como la cera por las manos de cualquiera²⁰. No es este el caso, sino que existe una susceptibilidad que tampoco es determinación; entender cómo puede haber una apelación que no constituye determinación alguna es el problema de entender lo que significa una disposición.

Pero una vez analizadas estas tres disposiciones de la especie²¹ no podemos sino ponerlas en relación, pues, como dice Kant, “por disposición de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal”.²² Y la ligazón que salta ante todo a la vista es que las dos primeras se explican en función de la última²³. En efecto, la indeterminación técnica está

¹⁸ ...gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne. [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), VI:20.]

¹⁹ Er schöpft aus einer von ihm selbst geöffneten Quelle seines Verhaltens. [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Kapitel: Von den Eigenschaften, die bloß daraus folgen, daß der Mensch einen Charakter hat oder ohne Charakter ist. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:293.]

²⁰ Die Frage ist hier: ob der Mensch von Natur gut, oder von Natur böse, oder von Natur gleich für eines oder das andere empfänglich sei, nachdem er in diese oder jene ihn bildende Hände fällt (*cereus in vitium flecti etc.*). Im letztern Falle würde die Gattung selbst keinen Charakter haben. [*Ibidem* E. Der Charakter der Gattung. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:324.]

²¹ Las disposiciones de la especie que encontramos en *La religión dentro de los límites de la mera razón* —a la animalidad, a la humanidad y a la personalidad— no coinciden con las que leemos en la *Antropología en sentido pragmático* —técnica, pragmática y moral—. No vamos a entrar en el análisis de esta disparidad, que podría ser atribuida al hecho de que el centro de interés del primer libro es la investigación acerca del mal en la naturaleza humana, asunto que solamente es mencionado en el segundo. Es de capital importancia que no identifiquemos la disposición a la animalidad, de la que Kant advierte expresamente que no requiere Razón, con la disposición técnica, que requiere conciencia. En cualquier caso, Kant podría haber incluido, sin duda, en la clasificación de los vicios en la que parece interesado en aquel texto, un abultado capítulo de los debidos a la disposición técnica de la especie humana.

²² Unter Anlagen eines Wesens verstehen wir sowohl die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, als auch die Formen ihrer Verbindung, um ein solches Wesen zu sein. [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794). Kapitel: I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VI:28.]

²³ Tal vez se pueda explicar así que en *El conflicto de las facultades* Kant considere como rasgo característico del hombre o —como la llama en este pasaje— *unterschiedende Eigenschaft* exclusivamente la moralidad: *Jenes Gesetz sichert uns also eine bloß dem Menschen eigenthümliche und ihn von allen*

encaminada ya a la decisión, de la misma manera que la indeterminación pragmática. Se podría decir que las disposiciones también están soldadas o fundidas unas con otras, como los principios bueno y malo en ellas. De esta manera se puede afirmar que el hombre está destinado o determinado, precisamente en razón de la indeterminación que lo caracteriza, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, expresiones en las cuales lo más importante es, como hemos visto, el “se”, el carácter reflexivo de acción sobre sí mismo a partir de una mera nada. Ahora parece que por fin hemos encontrado una definición de disposición que la asimila a constitución, estructura, ensamblaje, construcción de un ser. Pero se trata, en cualquier caso, de una estructura vertida hacia una finalidad, tendente a un acto hasta tal punto que sólo puede ser entendida como potencia (*Vermögen*) o capacidad de él. Y, como sabemos, el carácter o signo distintivo del género humano consiste en este andamiaje que constituye su fondo estructural. Con lo cual obtenemos que el carácter del género humano consiste precisamente en esta disponibilidad de sí mismo o en el uso que puede hacer de sí mismo, desde el momento en que produce con sus manos un artefacto o un objeto bello, pasando por el momento en que funda una ciudad o instituye la ciencia matemática, hasta el día en que se determina a hacer una promesa; un uso y una disponibilidad que no son solamente producción de un objeto o de un hecho, sino construcción de sí mismo, puesto que hemos advertido que el ser humano está desde siempre en construcción y por eso sus acciones todas tienen ese carácter medial, no son ni activas del todo ni enteramente pasivas. Pues ¿cómo podrían ser activas si no hay alguien ya formado que actúe, sino tan sólo un oído que puede tanto captar la ley como sentir con las yemas de los dedos? Y ¿cómo podrían ser pasivas sin dejar de ser acciones o, lo que es lo mismo, productos de una decisión libre?

Por otra parte, hemos de tener en cuenta que los tres niveles de la estructura que hemos explorado corresponden a la facultad de desear²⁴ y hemos dejado aparte hasta ahora las disposiciones correspondientes al *Sinnesart*²⁵, que a su vez se dividen en las

übrigen Naturtheilen unterscheidende Eigenschaft, die Moralität, vermöge welcher wir unabhängige und freie Wesen sind, und die selbst wieder durch diese Freiheit begründet ist. [Der Streit der Facultäten (1798). Kapitel: Anhang. Von einer reinen Mystik in der Religion. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:72] La idea es la misma que venimos explicando, a saber, que lo propio exclusivamente del hombre es este desligamiento con respecto a las determinaciones tanto de lo sensible como de las puras ideas, lo que nos lleva a pensar que al investigar las disposiciones estamos acercándonos al problema de la existencialidad de la libertad, que es precisamente el que está tratando Kant en el texto que acabamos de citar. Sobre la existencialidad de la libertad, véase Navarro Cordón: “Kant: sendas de la libertad” en ECHEVERRÍA; Javier (ed.): *Del Renacimiento a la Ilustración*, tomo II, (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía vol. 21), Trotta-CSIC, Madrid 2000, págs. 298-301. La relación entre *Anlage* y libertad cae fuera de los límites tanto de esta sección como del conjunto de esta investigación, pero no podíamos dejar de apuntar aquí esta conexión.

²⁴ Así lo explica y lo justifica Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón: Noch ist zu merken, daß hier von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen* [Ibidem, S. VI:28.]. La explicación la tenemos al final de la sección siguiente: *Man wird in dem jetzt Gesagten den Grund antreffen, warum wir in diesem Abschnitte gleich zu Anfange die drei Quellen des moralisch Bösen lediglich in demjenigen suchten, was nach Freiheitsgesetzen den obersten Grund dernehmung oder Befolgung unserer Maximen, nicht was die Sinnlichkeit (als Receptivität) afficirt.* [Ibidem, S. VI:32.]

²⁵ *Daher kann man in der Charakteristik ohne Tautologie in dem, was zu seinem Begehrungsvermögen gehört (praktisch ist), das Charakteristische in a) Naturell oder Naturanlage, b) Temperament oder Sinnesart und c) Charakter schlechthin oder Denkungsart eintheilen. — Die beiden ersteren Anlagen zeigen an, was sich aus dem Menschen machen läßt; die zweite (moralische), was er aus sich selbst zu machen bereit ist.* [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Kapitel: A. Der Charakter der Person.. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:285u.] Con respecto a las disposiciones naturales de la sensibilidad, la disposición moral es denominada en este pasaje *Denkungsart*, modo de pensar. Esta nueva clasificación nos presenta otro nuevo problema, sobre todo si la comparamos con las dos que hemos

pertenecientes al ánimo (*Gemüth*), denominadas mediante el término *Naturell*, y las pertenecientes al corazón (*Herz*). Ambas constituyen el modo de sentir e indican lo que alguien extraño y listo (*ein schlauer Gast*) puede hacer con otra persona conociendo su manera de ser. Ambas acogen, pues, como motivo impulsor, la sensibilidad y explicitan, precisamente, los múltiples poros que nos hacen permeables al placer y al dolor. No hallamos aquí, como en las disposiciones correspondientes enteramente al uso de la libertad, indeterminación; antes bien, lo que encontramos son diversas determinaciones de nuestra naturaleza que configuran nuestra apertura a la ley externa y que nos hacen carne –de arbitrios ajenos– y materia –que puede ser modelada por lo externo–. Se trata, pues, de disposiciones pasivas, que dibujan nuestra constitución en cuanto que es algo y, por ello, puede ser transformada en otro algo. Aun cuando los temperamentos pertenezcan más que el natural a la facultad apetitiva, pues se manifiestan exteriormente en actividades y no se limitan a los sentimientos, y llevan aparejados comportamientos muy variados –sobre todo los temperamentos llamados de la actividad, a saber, el flemático y el colérico, por oposición a los del sentimiento– lo fundamental aquí es que obedecen a los motores de la sensibilidad y, en este sentido, todos son pasivos. En esta medida son un fondo, un capital con el que la sagacidad de los otros habrá de contar para realizar sus fines. O son el signo de nuestra propia esclavitud.

Aunque también, considerados desde otro punto de vista, son aquello con lo que tenemos que contar en la tarea de *ejercitar, instruir y educar* al género humano con vistas a dotarle de un carácter²⁶:

Por consiguiente, para asignar al hombre su clase en el sistema de la naturaleza viviente y así caracterizarlo no nos queda más que esto: que tiene un carácter que él mismo se crea por cuanto es capaz de

analizado anteriormente. El único término que aparece en las tres invariablemente es el último: la disposición o carácter moral. En cuanto a los otros, la máxima diferencia aparece en esta nueva tríada, que Kant advierte que se refiere al carácter del individuo y no de la especie, circunstancia que podría explicar su heterogeneidad con las otras dos. En efecto, en ella no se trata ya de encontrar caracteres o signos universales, sino distintos dentro del género humano: diferentes naturales y diferentes temperamentos. En el caso del carácter moral, no obstante, ¿puede hablarse de diversidad? El propio Kant indica que no, lo que hace surgir la incógnita de por qué lo introduce como parte del carácter individual.

²⁶ Citamos en toda su extensión un pasaje que ya hemos utilizado anteriormente: *Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Classe anzuweisen und so ihn zu charakterisiren, nichts übrig als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectioniren; wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier (animal rationabile) aus sich selbst ein vernünftiges Thier (animal rationale) machen kann; — wo er dann: erstlich sich selbst und seine Art erhält, zweitens |sie übt, belehrt und für die häusliche Gesellschaft erzieht, drittens sie als ein systematisches (nach Vernunftprincipien geordnetes), für die Gesellschaft gehöriges Ganze regiert; wobei aber das Charakteristische der Menschengattung in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt dieses ist: daß die Natur den Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, daß ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige Eintracht, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben herausbringe, welche letztere zwar in der Idee der Zweck, der That nach aber die erstere (die Zwietracht) in dem Plane der Natur das Mittel einer höchsten, uns unerforschlichen Weisheit ist: die Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende Cultur, wenn gleich mit mancher Aufopferung der Lebensfreuden desselben, zu bewirken.* [Ibidem Kapitel: E. Der Charakter der Gattung. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VII:321u. Bis: S. VII:322.] Se pueden apreciar aquí algunas huellas de la clasificación de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Pero lo que allí pretendía ser la división de las disposiciones ha perdido en la *Antropología* esa denominación y aparece en una especie de eco y preludio al mismo tiempo de otra división de las disposiciones. Llama también la atención el hecho de que Kant relacione claramente en este texto todas las fases (o disposiciones, ¿cómo denominarlas?) con la razón, como susceptibilidades o predisposiciones que nos encaminan a su ejercicio, mientras que en *La Religión* se limitaba a negar tajantemente la presencia de la razón en alguna de ellas.

perfeccionarse siguiendo fines suyos adoptados por él mismo; y de este modo, como animal dotado de susceptibilidad para la razón (animal rationabile), puede hacer de sí mismo un animal racional (animal rationale). Por eso, en primer lugar, se conserva a sí mismo y a su especie; en segundo lugar, ejercita, instruye y educa a su especie para la sociedad doméstica; y, en tercer lugar, la gobierna como un todo sistemático (ordenado por principios racionales), como conviene a la sociedad.

Este *Vernunftfähigkeit begabtes Tier*²⁷, este animal que no está del todo sordo a la razón, muestra su constitución ya desde el momento de su propia supervivencia y de la de su especie. Lo característico del hombre se manifiesta ya aquí, en lo que en el texto de *La religión* llamábamos disposición para la animalidad. Y no es porque en este grado se ejerza ya la razón, sino por lo que nos dice el texto a continuación:

Pero en esto lo característico del género humano comparado con la idea de posibles seres racionales terrestres en general es que la naturaleza ha puesto en él el germen de la discordia y ha querido que su propia razón saque de ésta la concordia —o, al menos, el constante acercamiento a ella—, que en la idea es ciertamente el fin, pero de hecho aquélla (la discordia) en el plan de la naturaleza es el medio de una suma sabiduría inescrutable para nosotros: efectuar el perfeccionamiento del hombre mediante el progreso de la cultura aunque sea con algún sacrificio de las alegrías de la vida.

Lo característico del hombre no es, pues, tanto el tener o no unas u otras disposiciones, cuanto el hecho de que ellas sean el medio para otra cosa diferente que aquello a lo que sirven en los animales: que sirvan para su propio perfeccionamiento. Y encontramos huellas de ese servicio ya desde el grado más elemental de su constitución animal. Así, aunque ese plan de la naturaleza capaz de extraer de la discordia la concordia esté claramente presente solo allí donde puede darse una comparación y una competencia, esto es, en el terreno social y de la cultura, también en una dimensión más solitaria como es la de la mera animalidad podemos encontrar, ya lo hemos visto anteriormente, la apertura al perfeccionamiento en la técnica. Como afirma Kant en la primera proposición de la *Idea de una historia universal con una intención cosmopolita*, todas las disposiciones naturales de todas las criaturas están destinadas a desarrollarse

²⁷ Kant relaciona *Anlage* con *Fähigkeit* en el texto que acabamos de citar. En otros lo relaciona con *Vermögen*. En todo caso, parece evidente la conexión con la terminología de la potencia. Véase, por ejemplo: *Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: daß, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sei, so muß sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That sein kann, nicht was blos Geschenk ist, das er der Natur verdanken muß; denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann [also nichts anders sein als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. [Die Metaphysik der Sitten (1798). V. Erläuterung dieser zwei Begriffe. A. Eigene Vollkommenheit S. VI:387.]* La relación con *Vermögen* aparece más clara si se repara en que este término tiene en alemán el significado de riqueza o renta y se recuerda que *Anlage* era también el *Fonds* o el capital: los dos vocablos tienen un terreno común en el campo semántico de la economía.

alguna vez completamente y de acuerdo a su fin ²⁸. Pero esto no lo afirmamos porque hayamos descubierto que existe un plan de estas características, sino porque estamos en el terreno de la *Antropología en sentido pragmático* y nos movemos en el terreno de la interpretación de las señales que caracterizan a ese extraño ser cuyo modo de ser parece que consiste en que tiene que poner en juego su ser. En cuanto a su dotación la naturaleza ha sido muy ahorrativa, ha puesto más²⁹ en la parte de lo que el hombre tiene que conseguir por sí mismo que en lo que ella le regala, ha apostado por aquello que el hombre tiene que obtener y para conseguirlo sólo le ha dotado de disposiciones originarias que le indican... que le dejan indeterminada cualquier indicación. Por eso Kant afirma como característica del hombre no solo su dimensión moral, sino también su índole sensible y la sitúa en la parte del libro en la que se trata de aquello a partir de lo cual se puede conocer lo que es propio de cada hombre (así, al menos, rezaba en el manuscrito el subtítulo, y agregaba que se trataba de la doctrina del método).

La racionalidad del ser humano, su susceptibilidad para acoger los dictámenes de su propia razón, aparece ya en su impulso hacia la conservación de la especie y de su propia vida y en la organización de su vida doméstica. Y el que puede jugar con estas disposiciones bien puede ser un *schlaue Gast* o una razón que intervenga con sagacidad (*List*) para encaminar al hombre hacia la cultura. De este juego de la razón nos habla Kant en el comienzo de la *Característica*. Pero ¿es que lo característico nuestro consiste en que jueguen con nosotros? ¿O en prestarnos a un juego que no es el nuestro? Y ¿cuál sería el nuestro, cuando hemos venido descubriendo que no hay en nosotros más que indeterminación? ¿Tendrá que ser una *Posse*, una bufonada, un juego de sombras?

Estas no son otra cosa que diversas formas de preguntarnos quiénes somos nosotros, qué es aquello que nos caracteriza. Pero aún hay otro lugar en el que Kant intenta definir al hombre como *la única criatura que tiene que ser educada* ³⁰ y nos proporciona una nueva clasificación que coincide en buena parte con las que hemos visto aunque aquí no se hable de disposiciones³¹:

²⁸Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln.[*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. VIII:18.]

²⁹ *Sie scheint sich hier in ihrer größten Sparsamkeit selbst gefallen zu haben und ihre thierische Ausstattung so knapp, so genau auf das höchste Bedürfniß einer anfänglichen Existenz abgemessen zu haben, als wollte sie: der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und (so viel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit empor gearbeitet haben würde, hievon das Verdienst ganz allein haben und es sich selbst nur verdanken dürfen; gleich als habe sie es mehr auf seine vernünftige Selbstschätzung, als auf ein Wohlbefinden **angelegt**.* [Ibidem S. VIII:19. Bis: S. VIII:20.] Atención al verbo resaltado (por mí): de él procede el término *Anlage*.

³⁰ Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß. [*Pädagogik* (1803). Kapitel: Einleitung: Pädagogik. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IX:441.]

³¹ Bei der Erziehung muß der Mensch also 1) disciplinirt werden. Discipliniren heißt suchen zu verhüten, daß die Thierheit nicht der Menschheit in dem einzelnen sowohl als gesellschaftlichen Menschen zum Schaden gereiche. Disciplin ist also bloß Bezáhmung der Wildheit.

2) Muß der Mensch cultivirt werden. Cultur begreift unter sich die Belehrung und die Unterweisung. Sie ist die Verschaffung der Geschicklichkeit. Diese ist der Besitz eines Vermögens, welches zu allen beliebigen Zwecken zureichend ist. Sie bestimmt also gar keine Zwecke, sondern überläßt das nachher den Umständen.

Einige Geschicklichkeiten sind in allen Fällen gut, z.E. das Lesen und Schreiben; andere nur zu einigen Zwecken, z.E. die Musik, um uns beliebt zu machen. Wegen der Menge der Zwecke wird die Geschicklichkeit gewissermaßen unendlich.

3) Muß man darauf sehen, daß der Mensch auch klug werde, in die menschliche Gesellschaft passe, daß er beliebt sei und Einfluß habe. Hiezu gehört eine gewisse Art von Cultur, die man Civilisirung nennt. Zu

Por la educación, pues, el hombre ha de hacerse:

1) disciplinado. Disciplinar significa tratar de impedir que la animalidad cause perjuicio a la humanidad tanto en el hombre individual como en el hombre social. La disciplina es, entonces, meramente la domesticación de lo salvaje.

2) cultivado. La cultura comprende en sí la enseñanza y la instrucción. Proporciona la habilidad, que consiste en poseer una capacidad suficiente para alcanzar todos los fines deseados. Ella no determina, pues, ningún fin, sino que lo deja a merced de las circunstancias.

Algunas habilidades son buenas en todos los casos, como leer y escribir; otras lo son sólo para algunos fines, como la música para hacernos amables. A causa de los muchos fines las habilidades son, en cierto modo, infinitas.

3) Es preciso atender también a que el hombre sea prudente, que se adapte a la sociedad humana, que sea estimado y tenga influencia. A esto corresponde un cierto tipo de cultura denominada civilidad para la que se exigen buenas maneras, gentileza y una cierta prudencia con arreglo a la cual uno pueda usar a todos los hombres para sus propios fines. Se rige por el gusto variable de cada época. Así, hace pocas décadas todavía gustaban las ceremonias en el trato social.

4) Hay que atender a la moralización. El hombre no solo debe tener habilidad para toda clase de fines, sino que debe adquirir también la intención (Gesinnung) de escoger solamente los que sean puramente buenos. Los fines buenos son los que necesariamente aprobarían todos y los que también pueden ser al mismo tiempo fines de todos.

Encontramos en este texto el problema de las disposiciones tomado desde otro punto de vista: no se trata ahora de enumerar las disposiciones, de recorrer su estructura, sino de presentar aquello a lo que ellas mismas están encaminadas si encuentran un desarrollo apropiado, para lo cual se requiere la educación. Una vez que asumimos que „el hombre únicamente puede ser hombre por la educación“ y que „no es nada sino lo que la educación hace de él“³², se trata ahora de deslindar las tareas de la educación siguiendo la teoría de las disposiciones. Volvemos a encontrarnos con la nada que son las disposiciones, con lo que hemos llamado anteriormente su indeterminación o modo de ser potencial. Y también con su apertura a la infinitud, sobre todo en la cultura y en la civilidad, que se entienden aquí como la adaptación a unas circunstancias o a unos usos sociales impredecibles por su variabilidad. La habilidad, es decir, el desarrollo de la disposición técnica, no determina ningún fin, sino que consiste en fomentar la apertura a todos y a cualquiera que se pueda presentar. Y los muchos fines hacen infinitas a las habilidades. En cuanto a esa peculiar cultura llamada civilidad, que habría que poner en relación con la disposición pragmática, se desarrolla cuando se hace del

derselben sind Manieren, Artigkeit und eine gewisse Klugheit erforderlich, der zufolge man alle Menschen zu seinen Endzwecken gebrauchen kann. Sie richtet sich nach dem wandelbaren Geschmacke jedes Zeitalters. So liebte man noch vor wenigen Jahrzehenden Ceremonieen im Umgange.

4) Muß man auf die Moralisirung sehen. Der Mensch soll nicht bloß zu allerlei Zwecken geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die nothwendigerweise von Jedermann gebilligt werden, und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke sein können [Ibidem 449. Bis: S. IX:450].

³² Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. [Ibidem S. IX:443]

educando un hombre de mundo, apto para el trato, para la cortesía, para la sociabilidad: cuando se le hace apto para el „saber estar“ cosmopolita, que es un ámbito si cabe más abierto que el anterior.

Las disposiciones pueden dar de sí lo suficiente para adaptarse al mundo siempre que reciban una educación apropiada. Pero ¿cuál es esa educación apropiada? Aquí es donde se plantea en toda su radicalidad lo que podríamos llamar la paradoja de la educación, a saber, la circunstancia de que la educación es necesaria para el desarrollo de las disposiciones del hombre pero aquel que la puede dar es justamente otro hombre, es decir, alguien que no ha alcanzado aún el pleno desarrollo de sus disposiciones y no lo ha de alcanzar nunca. Y esto es necesariamente así porque no existe tal cosa como el pleno desarrollo de las disposiciones. En la introducción a la *Pedagogía*, después de presentar la *paradoja pedagógica*, Kant afirma que „no se puede saber hasta dónde pueden llegar las disposiciones naturales de un hombre“³³. Y esto es así no solo porque el educador nunca va a estar completamente educado, sino porque las disposiciones nos indican por su estructura misma una infinitud.

Pero esto es otra forma de decir lo que desde el principio de estas páginas hemos venido descubriendo: que no podemos definir al hombre, que de él solo podemos recoger fragmentos, que solo podemos mencionar su capital de potencias o que, como la destinación tiene que brotar de sí mismo, nunca puede cumplirse enteramente. Por eso el hombre no podía ser otra cosa que su sombra de sí mismo, el hueco de la *Urbild*, aquel que no deja de perseguirse a sí mismo sin dejar de ponerse distancias. Al disciplinar al hombre, al librarlo de la pauta del instinto, multiplicamos sus posibilidades. Pero al moralizarlo tampoco las estamos limitando, porque la moralización, aquella educación que da sentido a las demás, no cierra las posibilidades abiertas por la disciplina, la habilidad y la civilidad, sino que nos coloca ante el problema de encontrar, de entre los infinitos fines posibles, aquellos que puedan ser fines para cualquiera, para todos los seres racionales, para todo el mundo. Es decir, que ya no se trata de adaptarse al mundo o saber estar en él, sino de producir mundo, de constituir un mundo.

³³ ...so kann man nicht wissen, wie weit bei ihm die Naturanlagen gehen. [Ibidem S. IX:443. Bis: S. IX:444.]