

**LO DIESTRO Y LO RECTO,
O LAS DIFICULTADES DE PARANGONAR LA EDUCACIÓN
DEL INDIVIDUO CON LA DE LA ESPECIE***

Antonio Valdecantos Alcaide
Universidad Carlos III de Madrid
Facultad de Humanidades
antonio.valdecantos@gmail.com

1

Cuando de las acciones humanas se predica rectitud, al igual que cuando se les atribuye destreza, semejantes expresiones son deudoras de una trama de metáforas cuya estructura convendría desenredar cuidadosamente. Podría conjeturarse que una explicitación completa de lo que se halla supuesto en el uso de estos términos desvelaría -y quizá lo haría con sorpresa y hasta con sobresalto- no poco de la esencia de lo que se llama moral y, al mismo tiempo, rasgos muy decisivos de lo que se entiende por Ilustración y de lo que ese concepto ha dejado tras de sí en su encarnación histórica. De la metafórica de lo recto y lo diestro (y, por tanto, de la de lo correcto, lo normal, lo indebido, lo torcido, lo torpe y lo siniestro) dependen, no en vano, las nociones con las que algo se aprueba y se repudia moralmente, aquellas con las que juzga sobre el éxito técnico o pragmático de algo y aquellas con las que se cualifica el rumbo o curso de los tiempos en cuanto acorde o no con algún fin, y en particular con el del cumplimiento del destino racional de la especie. La metaforología de lo recto y lo diestro constituye, no hace falta aclararlo, una empresa de proporciones enormes, imposible siquiera de ser esbozada aquí. Confiamos, sin embargo, en sugerir algunas

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación UCM «Lenguaje, Pedagogía y Derecho. Un problema de la Antropología moral de Kant» (CCG08-UCM/HUM-4166). Una versión previa del mismo fue presentada y debatida en el Seminario de Investigación “Razón, libertad y educación. Una discusión a partir de Kant”, celebrado en la Facultad de Filosofía de la UCM en octubre de 2009 y ligado a la investigación realizada en el Proyecto mencionado. Se ofrece ahora un texto revisado, al que se han incorporado elementos procedentes de la discusión mantenida en aquel seminario.

notas que permitan vislumbrar lo que podría dar de sí semejante tarea si se emprendiese de manera sistemática, y nos proponemos hacerlo con la vista puesta en algunos de los conceptos usados por Kant en el texto de la *Pedagogía* editado por Rink² y en la relación de dichos conceptos con la idea de una “historia filosófica”.

En el concepto de lo recto, que traduce naturalmente el latín *rectum* y remite de manera clara al griego *orthón*, se amalgaman por lo menos dos componentes, uno geométrico y el otro político, con tan alto grado de mezcla que sería imposible separarlos. Algo es *orthón* cuando puede esquematizarse como una línea de las que se llaman rectas o como un móvil cuya trayectoria coincide con dicha línea; lo *orthón* es lo “directo” que no se pierde, detiene, desvía ni demora, lo que no titubea ni da rodeos ni se vuelve hacia atrás, y se aplica particularmente al ángulo llamado recto, es decir, a aquel que surge allí donde se cruzan dos líneas cualesquiera de las también llamadas rectas cuando la cruz es *normal* y no está vencida, cargada o deformada. En el adjetivo latino *rectum* se comprenden todos estos componentes, pero con la notable peculiaridad de que se trata del participio pasado de un verbo, *rego*, cuya raíz es patentemente la misma que la de *rex* y *regnum* y que significa de manera primaria “dirigir en línea recta” (y nótese lo redundante de la definición). Pero además *regere fines* es trazar fronteras, algo de decisiva importancia para lo esencial de lo que aquí nos interesará. Al ángulo que recibe esta calificación se lo llama, como es sabido, *normalis*, y *norma* será la escuadra con la que pueden trazarse líneas rectas que formen ángulo recto. Que lo recto sea cosa del rey o de quien rige es un hallazgo del latín, pero solo lo es hasta cierto punto, pues ya del griego *euthú* (cuyo significado era precisamente “recto o en línea recta”) se derivaba un verbo *euthúno* en el que la amalgama geométrico-política estaba presente, significando “llevar recto”, “dirigir”, “gobernar” o “enderezar”, mientras que la *euthentería* era el lugar del timón, de modo semejante a lo que ocurrirá con el *gubernaculum* latino.

El esquema más poderoso del ángulo recto corresponde seguramente al cruce entre la línea que está ante uno y que uno puede prolongar solo con caminar rectamente o con lanzar la vista adelante y sin desvío (una línea que está casi siempre temporalmente imaginada, de tal manera que lo posterior remite al pasado y lo anterior

2 *Immanuel Kant über Pädagogik*, herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink, *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Walter de Gruyter, Berlín, 1968 (en adelante AA), vol. IX, pp. 437-499.

al futuro, es decir, de modo contrario a lo que cabría concebir a primera vista) y la línea que en cualquier punto puede cortarla como si se acercase el horizonte o correspondiendo al movimiento natural de la vista en sentido horizontal -de derecha a izquierda o de izquierda a derecha, esto no debe importar ahora- cuando este no se tuerce ni distrae o, si se quiere, cuando la mirada o la cabeza no está inclinada o torcida hacia un lado o hacia otro. Semejante esquema conviene, como en seguida podría replicarse, al ángulo recto pintado en el suelo, pero naturalmente cabe pensar en la intersección de la línea del horizonte con la que une, prolongando la dirección longitudinal del cuerpo cuando está erguido, lo más alto con lo más bajo. Para esquematizar esa cruz del ángulo recto que divide al plano en cuatro regiones iguales es preciso echar mano de nociones como la de estar erguido, seguir una trayectoria sin torcerse, lanzar la vista sin desvío y otras semejantes, cualquiera de las cuales supone ya la noción misma de lo recto y la de sus desvíos.

Podría intentarse una fenomenología de la rectitud que colocase a esta en la cruz donde se juntan la línea -que ya no hará falta llamar horizontal- de la muerte, del abatimiento y del sueño y la -vertical si se quiere, pero que no necesita de este nombre- de la tensión del marino, el cazador o el guerrero que se empina para divisar algo a lo lejos o la de quien mira a las estrellas. En el cruce de la línea de la muerte completa y de la tensión completa del cuerpo vivo surgirá entonces el ángulo recto, aunque hay que temer que en la idea misma de lo “completo” ya se ha introducido subrepticamente la de la rectitud. A partir de la tierra y de sus distancias, incluida la que la separa del cielo, puede esquematizarse la figura de la cruz, pero lo que importa sobre todo es que en una cruz no figura todavía un ángulo recto sino, si acaso, una aproximación suya muy tosca. Ni de lo que está al alcance del ojo humano ni de ningún entrecruzamiento de experiencias, por tensas y extremas que sean, puede surgir un ángulo que sea propia y enteramente recto, de manera semejante a lo que afirmó Kant en una sentencia célebre de la que habremos de hacernos cargo más adelante. Si alguien traza una línea manifiestamente curva o un ángulo que es sin ninguna duda obtuso o agudo, estará fuera de discusión que a la línea y ángulo correspondientes no se los puede llamar de ninguna manera rectos, pero lo que en verdad importa de la rectitud no son esos casos obvios, sino aquellos en los que la condición recta de la línea o del ángulo se imponen a

la vista con toda autoridad y ante los cuales nadie diría que la línea es curva o que el ángulo es agudo u obtuso. Es en estos últimos casos, ciertamente, donde se manifiesta la esencia de la rectitud, pero no mediante ninguna clase de reconocimiento de nada dado, sino más bien de manera contraria, es decir, mediante la negación de que eso que parece recto lo sea en puridad.³ Esto que parece ángulo recto es en rigor agudo u obtuso y lo es tanto como los que así se muestran patentemente a la vista: aquí está lo más esencial que puede decirse sobre la rectitud.

Es casi un lugar común afirmar que la ordenación del espacio, en virtud de la cual hay en general algo que está arriba y abajo, delante y detrás y a derecha e izquierda, depende de la posesión de conceptos estrictamente *normativos*, aunque semejante condición no se ejerce mediante su vigencia, sino más bien mediante su defecto y aun su imposibilidad. La escuadra (llamada *norma*) no es recta *todavía*, mezclándose en dicho “todavía” lo temporal y lo espacial, y seguirá sin serlo cuando la escuadra (en un momento posterior en la línea del progreso) haya sido perfeccionada muchísimo más o el dibujo mejorado, y en todos los momentos posteriores de este progreso, que coincidirán con aproximaciones progresivas a la genuina rectitud del ángulo o de la línea. La autoridad con que se impone ante la vista la límpida apariencia de la línea o del ángulo recto es de hecho una potestad ilegítima, y en el correspondiente desacato es donde propiamente se manifiestan la rectitud y la norma. Lo que se llama destreza consiste precisamente en ser capaz de pintar líneas que asombrosamente parecen rectas, y de hacerlo a la primera, sin tener que rectificar nada y con toda la facilidad propia de aquel para quien la tarea en cuestión constituye un hábito. Pero conviene advertir que semejante destreza es en rigor un señuelo y quizá también un autoengaño, porque lo que hace el hombre diestro que dibuja líneas asombrosamente rectas es hechizar a quien las ve con la ilusión de una rectitud que no es tal. Más honrado resultará a la larga aquel que pone de manifiesto sus propias

3 Solo mediante etimología popular puede dársele a la expresión “en puridad” el significado de “en su pureza” o alguno semejante. Puridad (o, como se decía en castellano medieval, “poridad”) significa “porfía”, de manera que lo que algo es en puridad corresponde a lo que resulta de alguna contienda o disputa o, si se quiere, de un pulso que se ha entablado contra alguien y que se ha ganado o perdido. Muchas veces “en puridad” funge como sinónimo de “en rigor”, pero se trata, desde luego, de los rigores del combate.

flaquezas de pulso y muestra que la línea recta que ha querido pintar no es recta del todo que quien halaga a la vista ofreciéndole algo que ella no puede nunca disfrutar.

La oposición de la derecha y la izquierda no es, por su parte, ni muchísimo menos fácil de encerrar en conceptos. El griego *dexión*, que significaba lo que está a la derecha, correspondía al mismo tiempo a lo que es de buen augurio, hábil y bien inspirado, y no debe sorprender que el buen augurio y la buena suerte vayan unidas a la habilidad: se dice, no en vano, que es hábil o que obra con habilidad de aquel que desde el principio está bien encaminado en lo que hace, y que lo ejecuta sin quiebras, interrupciones, enmiendas ni vuelta atrás y de manera segura y resuelta, como si el viento soplase a favor suyo. Si alguien se desempeña en algo con habilidad no se le notarán los esfuerzos que su logro le ha costado y a menudo se tenderá a juzgar, con razón o sin ella, que el éxito no es fruto del esfuerzo, sino de unos dones afortunados.

El reparto de habilidades entre la mano derecha y la izquierda de aquel que no es zurdo resulta muy elocuente al respecto: que una mano esté mejor dotada que la otra para cualquier tarea no parece deberse a nada de lo que quepa dar razón, sino casi a un decreto caprichoso que podría haber ordenado lo contrario. La derecha ha tenido mejor suerte, quizá sin merecerla, pero esa buena fortuna originaria sella para siempre el destino de esta mano y lo hace confiriendo a esta, en particular, el don de ejecutar fácilmente operaciones a veces difíciles, con maña y buen tino y con pulso firme. La actividad de la mano derecha (o la de la izquierda en el zurdo) se distinguirá por poder atender a muchos detalles de manera cuidadosa y pormenorizada (con una aptitud para lo mínimo capaz de sorprender al ojo, el gran registrador de diferencias), por disimular y esconder el producto de sus actuaciones con admirable prestidigitación y por no perder un solo instante la dirección de lo que hace, con la seguridad de quien tiene todo firmemente atado. La pericia en las operaciones de la mano derecha se llamará, con excelentes motivos, destreza, y los tres componentes esenciales de la destreza serán el dominio de las cantidades mínimas de espacio y tiempo, la capacidad para el disimulo y la simulación y, finalmente, la posesión de un pulso firme y seguro.

A lo *dexión* se opone lo *arísteron*, que es un término singularmente difícil y quizá antifrástico, aunque es a la oposición en latín entre *dextrum* y *sinistrum* a donde debe acudir para captar la esencia de lo que aquí interesa. Probablemente en la raíz de

sinistrum está la preposición *sine*, quizá emparentada con la forma *sain* del irlandés, que quiere decir “diferente”, y así la mano izquierda será “la otra mano”.⁴ Llama la atención la fortuna relativamente escasa de *sinistrum* en las lenguas románicas, con su *gauche* en francés y los sorprendentes derivados vascos que desplazaron al término latino en todas nuestras lenguas peninsulares. Pero lo más destacable, y lo filosóficamente relevante, de la historia de la derecha y la izquierda en la Romania, y por extensión en las lenguas germánicas, es la confusión entre *dexterum* y (*di*)*rectum*, responsable del nombre de la mano derecha en todas las lenguas de la Europa occidental. Que en el adjetivo *directum* se absorba al mismo tiempo lo tocante a la mano derecha y sus destrezas y la denominación de todo el campo de la *lex* y el *ius* es un hecho demasiado enorme para ser considerado aquí, pero de ninguna manera puede pasarse por alto. Debe advertirse también que al término latino *rectum* se le oponía el adjetivo *prauum* (“torcido” o “atravesado”), de donde proviene nuestro muy severo término “depravado”, pero también el tremendamente ambivalente “bravo”. La bravura es, pues, la depravación y también el coraje admirable, cosa que no ha de extrañar tratándose de un término característicamente animal.

2

En el destino de lo recto estaba, sin duda, el confundirse con lo diestro hasta resultar perturbadora -y quizá literalmente siniestra- toda distinción entre lo uno y lo otro. Que la mano derecha, con su puntería, prestidigitación y buen pulso, sea el órgano idóneo para ejecutar la representación de aquello a lo que se llama recto es quizá lo más importante que les ha ocurrido a las líneas y ángulos rectos en su trato con los hombres. La mano derecha ha sido el instrumento con el que la rectitud se ha enseñoreado del mundo (dando forma a los caminos, las viviendas y las tumbas de los hombres e invadiendo su visión hasta el extremo de que apenas es posible mirar a algún lugar que no esté ocupado por líneas y ángulos rectos) y parecería natural afirmar que ha sido su

4 De manera semejante a como se habla popularmente de “el otro mundo” (o vulgarmente de “el otro barrio”) para referirse a la muerte, o como en Oxford se llama a Cambridge y en la Cámara de los Lores a la de los Comunes, de manera eufemística, “the *other place*” (y viceversa).

sierva. La verdad es, sin embargo, la contraria: hemos acabado llamando, ilegítimamente, recto, a todo aquello que se hace con la mano derecha cuando esta actúa en la plena posesión de sus tres atributos principales.

Que el *rex* sea el que traza o ha trazado fronteras y al mismo tiempo el que dirige en línea recta es indicio de una superposición de geometría y política que habría resultado imposible sin la confusión de lo recto con lo diestro. Como ya se ha visto, la línea o el ángulo recto trazado con la mano firme y hábil del buen dibujante (o la flecha bien lanzada por el diestro cazador, que, por haber dado con la presa, ya se acredita como autora de una línea recta, aun sin que esta pueda merecer del todo el nombre) no serán nunca rectos de verdad y con todas las de la ley, sino tan solo una suerte de imagen o representación de la rectitud. El arte del dibujante -que no difiere en su esencia del propio del pintor, y que por tanto puede recibir desde el punto de vista platónico idéntica reconvención que la que el pintor recibe- consiste en simular una rectitud completa (y nótese que “rectitud” y “completa” forman una expresión redundante) allí donde la rectitud es imperfecta (y nótese que “rectitud” e “imperfecta” forman contradicción). Ahora podría discutirse qué le ocurre al arte, al mismo tiempo pastoral y gráfico, del *rex* o del gobernante en general. El buen gobernante se distinguirá, como el buen dibujante y el buen cazador, por la rectitud en las operaciones que le son propias, y así podrán atribuírsele deslindes ejecutados con el mejor pulso y la mejor maña, así como un rumbo bien decidido y seguido con toda constancia. Que ese rumbo sea el de un rebaño bien pastoreado o el de una nave bien gobernada es asunto de qué metáfora tomar como decisiva, aunque seguramente ninguna de las dos es eliminable y en toda esquematización del poder está implícita la pugna entre su visión como pilotaje y su consideración como pastoreo. Al igual que el cazador y que el dibujante, el *rex* no siempre sigue trayectorias rectas del todo y es de suponer que en puridad no las ha podido seguir nunca pero, al igual que les ocurre al cazador y al dibujante, en la condición del *rex* está la atribución de que esas trayectorias son rectas por entero, aunque aquí en un sentido de “rectas” que ya no es el propio o recto, sino otro figurado y desviado, y por tanto “recto” tan solo en un sentido falseado o mimético.

La legitimidad y autoridad del *rex* surgirá entonces de un doble disimulo: primero el de la imperfección de sus líneas y rumbos (una imperfección compartida con el cazador y el dibujante) y segundo el de la subordinación del rey al geómetra. En realidad todo rey está desnudo y el arte de gobernar consiste en disimular esa desnudez o en tener la espada asida con el suficiente buen pulso para cortar de cuajo cualquier intento de afirmar que el rey está desnudo. Quien reina no ha trazado límites justos (quizá ni siquiera convenientes del todo) y el lugar al que conduce la nave o el rebaño no es el mejor de todos. En realidad ha perdido el rumbo hace mucho, pero ha logrado persuadir de que la línea es recta, y quizá él mismo es el primer convencido de ello. Ya que no somos llevados de manera recta a ningún lugar, llamemos recto al camino por el que nos lleva nuestro rey, nuestro piloto o nuestro pastor. Entre la rectitud y la destreza no puede haber ningún desacuerdo y, si lo hay, entonces el rey pierde su autoridad y ya no habrá deber de obedecerlo, salvo el derivado de la fuerza: la forma política correspondiente se habrá “desviado”. El desvío de la pureza de la forma de la monarquía con respecto a la aberración de la tiranía pertenece, sin embargo, a lo esencial de la primera. El genuino monarca es el que no se ha torcido ni ha torcido la forma a la que responde o corresponde pero, una vez que se ha puesto de manifiesto que la rectitud del *rex* puede torcerse, ese torcimiento se introduce en su esencia y entonces la rectitud consistirá precisamente en evitarlo, de modo que será *rex* quien se haya librado de la tiranía, la cual constituye una suerte de querencia o de *clinamen* suyo. Sin embargo, la sospecha de que la declinación se ha producido ya (aunque no se haya puesto de manifiesto) será imposible de erradicar, y solo se mitigará domando la propia visión para acomodarla a la coincidencia entre lo que ella ve y lo que es perfecta y completamente recto. La certidumbre de que la escuadra que aquí se ve o la línea que ahí está pintada no coinciden del todo, y no coincidirán nunca, con el ángulo recto y con la línea recta es esencial para que haya geometría, pero el que haya política exige desconocer y pasar por alto la correspondiente discoincidencia, ignorando que toda aparente forma constituye en realidad su propio desvío.⁵

5 Es cierto que la política revolucionaria se funda en acentuar la discoincidencia y mostrar el régimen vigente como algo del todo ilegítimo y que ni siquiera constituye propiamente un régimen, pero es propio de las revoluciones fortalecer el régimen de ellas resultante de tal manera que apenas sea lícito verlo como un desvío de nada.

De entre los tres casos de *thaumázein* del libro A de la *Metafísica* de Aristóteles (983 a 11-23), el de la marioneta y el de la inconmensurabilidad podrían aducirse aquí en sentidos a primera vista contrarios entre sí. El sentido del ejemplo de la marioneta radica en que alguien puede experimentar asombro por un movimiento aparentemente automático, y semejante asombro será totalmente genuino mientras desconozca cuál es el verdadero mecanismo que mueve a las figuras. Otro tanto le ocurre a quien desconoce que el lado del cuadrado es inconmensurable con la diagonal: hasta que aprenda que no hay una medida común para ambas clases de líneas, no terminará de asombrarlo la permanente existencia de un resto o exceso de lo medido en relación con aquello que lo mide. Pero, como se sabe, el segundo, definitivo y genuino asombro surgirá cuando, habiendo aprendido la verdad sobre el asunto correspondiente, termine por resultarle extraña e incomprensible la ignorancia inicial. Conviene llamar la atención sobre un aspecto del ejemplo de los autómatas que es capital para nuestro asunto. El movimiento de las marionetas causa asombro en quien lo contempla porque, en efecto, resulta maravilloso que un muñeco se mueva solo. Después, una vez descubierta la causa de dicho movimiento, el segundo asombro se proyecta sobre el primero y lo toma por así decir como su objeto. Pero a lo que no se refiere en absoluto Aristóteles es al asombro que suscita la habilidad del titiritero cuando esta se desvela como causa del movimiento de lo que hasta entonces parecían autómatas.

Los asombros propiamente filosóficos están antes y después de esa curiosidad, quizá admirativa, por la tarea de alguien que había sido capaz de asombrar cuando no se sabía lo que hacía y que ahora también producirá asombro, aunque sea con respecto al asombro anterior. De lo que nadie se admirará filosóficamente es de la pericia manual de este hombre, una pericia quizá muy estimable pero que nada tiene que ver con el *thaumázein*. En el ejemplo de la inconmensurabilidad o *asummetría* de la diagonal y el lado, el asombro nace de ver puesta en suspenso la común medida de todas las líneas y de que, para medir la longitud de la diagonal, nunca valdrá ninguna de las medidas que resulten de una división del lado y siempre se necesitará otra más pequeña que tampoco coincidirá, y así sucesivamente. Se trata del asombro causado precisamente por la *ausencia de destreza* a la hora de medir la línea, una ausencia que afecta hasta a los más hábiles de los geómetras. Lo que la inconmensurabilidad de la

diagonal pone de manifiesto es el fracaso del arte de encontrar cantidades mínimas, ese arte que se puso de manifiesto con la célebre línea de Apeles y que constituye la parte más preciosa y prodigiosa de la habilidad de quien pinta. Pero la destreza de Apeles y la de alguien cien veces más diestro que él se estrellará torpemente contra la inconmensurabilidad del lado, y eso es lo que causa asombro y turbación. Se sigue, desde luego, que la pericia portentosa de quien, gracias a una técnica como la de Apeles, lograra medir la diagonal con divisiones del lado no movería a asombro, pues es como si se diera por de contado que una pericia así tiene que darse y que lo normal y esperable es precisamente que se dé. El asombro está en el fracaso de la *tékhne* más bien que en sus logros, unos logros que para Aristóteles pueden suponerse tan seguros como para cualquier hombre moderno: la técnica no da sorpresas a Aristóteles. Después, cuando se ha aprendido que la raíz cuadrada de 2 da como resultado un número irracional, uno se asombrará de su propio asombro y lo tomará como algo que apenas cabe entender pero, de manera semejante al caso de los autómatas, solo que al revés, lo que en absoluto asombraría es la destreza de aquel que hubiera estado en condiciones de ahorrarnos el asombro.

Lo portentoso de la inconmensurabilidad es que aquello que, según se supone con facilidad, tendría que coincidir o acabar coincidiendo con otra cosa no la termina de alcanzar o bien la excede. Pero eso es justamente lo que ocurre con lo recto respecto de lo diestro en la política y también en la geometría, porque lo recto no es aquello que coincide con lo diestro, sino aquello que lo rectifica o corrige sin llegar a producir nunca algo que, siendo el resultado de una destreza perfeccionada, sea enteramente recto. Esa destreza perfeccionada o rectificadora llegará a constituir, como mucho, una destreza más hábil, más sutil y con mejor pulso pero, por ello mismo, más astuta y engañosa y no más recta. La rectitud está en lo que a la destreza le falta para rectificarse cuando a esa falta se la mira antes de ser corregida. Si se la examina después, lo que se hallará será un incremento de destreza y no de rectitud, la cual, como el horizonte, se alejará conforme uno crea acercarse a ella.

Que la destreza humana se mide con líneas rectas y se manifiesta en ángulos rectos quedará de manifiesto para quien se haga cargo de la regla de plomo lesbia de

que habla Aristóteles, una medida que se ceñía a su objeto y adoptaba su curvatura.⁶ Pero el hombre diestro es aquel que construye objetos capaces de ser medidos con vara rígida y aquel que, una vez construidos esos objetos y las ciudades y el mundo que los albergan, establece que la rectitud coincide precisamente con su objetos y con las varas rígidas que los miden. La normalización del mundo ocurre cuando el mundo es mensurable de ese modo. Su esencia está en que lo recto es el modo y la medida de lo diestro, y nada más que eso. Hay dos maneras de pensar lo recto: la anterior y aquella otra para la cual se llama rectitud precisamente a lo que siempre le faltará a toda destreza, es decir, aquello en que la destreza se funda, a lo que necesariamente traiciona y que constantemente simula. La rectitud es hija de la destreza, pero por ello mismo sólo puede pensarse como el fracaso de esta y como su torcimiento.

Cuando Kant proclamó que la *philosophische Fakultät*, la *facultas artium* o facultad inferior o propedéutica era el “ala izquierda” del Parlamento universitario, al mismo tiempo que procedía a una suerte de inversión de la preeminencia, que daba como resultado el que las facultades llamadas superiores venían a estar en cierto modo subordinadas a la inferior, se hacía eco, naturalmente, de la expresión, surgida en la Revolución francesa, conforme a la cual quienes se sentaban en el lado izquierdo del salón de sesiones eran los representantes del sector más “avanzado” o “progresista”. Pero hay otra manera de entender el sentido que tiene la izquierda (o, en cierto modo que a estas alturas no será difícil de entender, “lo izquierdo”) en la concepción de Kant.⁷ Mientras que en las facultades tradicionalmente tenidas por superiores se enseña a adquirir destreza teológica, jurídica y médica, la facultad filosófica enseña rectitud, lo cual significa, por de pronto, que enseña a corregir y guiar los saberes diestros de las otras tres facultades o, si se quiere, a enderezarlos. Aquello que es producto de la destreza reclama para sí la rectitud aunque lo hace, según se ha visto, con la hipocresía de quien presume de aquello que debería alcanzar y no puede. La misión de la Facultad de Filosofía respecto del ala derecha del Parlamento universitario constituida por las tres facultades llamadas mayores es que sus respectivas disciplinas se enseñen y ejerzan de manera recta y sin torcimiento, lo cual implica la capacidad de hacerles presente que de hecho no se enseñan ni se ejercen así.

6 *Ética Nicomáquea*, v, 1137 b 30-33.

7 Véase también, sobre izquierda y derecha, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, AA, VIII, 134-137.

Pero la oposición entre lo diestro y lo recto puede rastrearse con provecho en las consideraciones de Kant sobre los momentos iniciales de la enseñanza: también en la educación de la niñez hay, podría decirse, una izquierda y una derecha. La aparición de la “habilidad” (*Geschicklichkeit*) en las consideraciones de Kant sobre la educación se produce justamente en relación con los propósitos instrumentalizadores de “un príncipe que solo considera a su pueblo, poco más o menos, como una parte del reino animal, que no piensa sino en reproducirse”.⁸ Para un príncipe así la humanidad embrutecida no es más que un instrumento -del que servirse, cabe suponer, con la mayor habilidad posible- que ha de reunir las condiciones de utilidad óptimas, y estas se dan precisamente cuando la propia humanidad es máximamente hábil, es decir, cuando, buscando ella misma servir a su propia utilidad, multiplica la eficiencia que el príncipe busca. Instinto animal y habilidad no son, pues, ni muchísimo menos adversos entre sí y desde el punto de vista del príncipe pueden cohonestarse perfectamente. A esta habilidad tan grata al príncipe el individuo corriente debe oponerle la finalidad de un “desenvolvimiento de la humanidad” que, haciendo que esta “no solo llegue a ser hábil sino también moral”,⁹ asegure un progreso entre generaciones. Pero permítasenos no entrar de momento en la cuestión de la mejora moral de la especie y tratar de desentrañar los fines que la educación debe procurar en el hombre individual. El hombre puede ser en primer término “disciplinado” (*discipliniert*) y esto significa “procurar impedir que la brutalidad (*Tierheit*) alcance a la humanidad, tanto en el ser humano individual como en el social”. En segundo lugar ha de ser “cultivado” (*cultiviert*), entendiéndose por tal la adquisición de una “cultura” (*Cultur*) que se desdobra en “instrucción” (*Belehrung*) y “enseñanza” (*Unterweisung*). Pero de semejante cultura importa sobre todo su carácter de “habilidad” (*Geschicklichkeit*), esto es, la “posesión de una capacidad que alcance a todos los fines que se deseen” (*der Besitz eines Vermögens, welches zu allen beliebigen Zwecken zureichend ist*). Algunas habilidades de la cultura, como el leer y el escribir, son buenas en todos los casos, mientras que otras, como la música, solo para ciertos fines y, en general, la cultura “no determina ningún fin, sino que lo deja al albur de las circunstancias”. El tercero de los fines de la educación es hacer del hombre un ser “prudente” (*klug*), de modo “que se

8 AA, IX, 448.

9 AA, IX, 449.

adapte a la sociedad humana, sea estimado y tenga influencia (*in die menschliche Gesellschaft passe, daß er beliebt sei, und Einfluß habe*). A estos propósitos corresponde “cierta clase de cultura que se llama *civilización (eine gewisse Art von Cultur, die man Civilisirung nennt)*” y que comprende las buenas maneras (*Manieren*), la amabilidad (*Artigkeit*) y “cierta prudencia (*eine gewisse Klugheit*)” mediante las cuales “uno pueda usar de todos los hombres para sus fines (*man alle Menschen zu seinen Endzwecken gebrauchen kann*)”. De manera significativa, se agrega que esta civilidad “se rige por el gusto mudable de cada época (*[s]ie richtet sich nach dem wandelbaren Geschmacke jedes Zeitalters*)”. Y en cuarto y último lugar habrá de procurarse la “moralización” (*Moralisirung*), algo cuyo significado se ilustra con la afirmación de que “el hombre no solo debe ser hábil para toda clase de fines, sino también debe poseer el sentido (*Gesinnung*) para elegir solamente los buenos”.¹⁰

Kant enumera y distingue los conceptos de disciplina, cultura, civilidad y moralidad, pero de su línea expositiva podría seguirse además una concatenación natural, como si cada uno de los términos condujese al siguiente, desembocase en él o lo exigiese para completar sus propósitos. Se diría que la manera más natural de leer esta especie de programa pedagógico de Kant consistiría en descubrir un itinerario fácil y expedito -casi una línea recta o, por lo menos, un camino seguro- que recorriera por el debido orden esos cuatro hitos, sin saltarse ninguno y llevando con rectitud al final. Ese será seguramente el supuesto de la mayor parte de los lectores, doctos e ignaros, de Kant, aunque quizá el supuesto mismo provenga de una excesiva confianza en que la destreza está destinada a transfigurarse antes o después en rectitud. Cierta clase de cultura, o quizás de civilidad, que se da por supuesta en los lectores de textos como este y sin la cual parece inconcebible una lectura así, es con toda seguridad la causante del principal error que conviene evitar en una circunstancia como la presente. Casi ninguno de los lectores habituales de Kant tendrá dudas sobre su éxito en haber superado cierta elemental disciplina que lo pone a salvo de una bárbara regresión a la brutalidad -no en vano, muchos de estos lectores tendrán como motivo frecuente de conversación precisamente este tema, bajo la hipócrita forma de un rasgamiento de vestiduras ante los horrores del siglo XX, males causados por una forma de barbarie (o quizá dos o

10 AA, IX, 450.

alguna más) que se supone rigurosamente ajena a quien la denuncia, tanto que la denuncia misma parece oficiar como prueba de inmunidad ante dicha barbarie- y muchos de ellos se tendrán a sí mismos por adecuadamente cultos y civilizados, aunque bajo formas que quizá hagan desaconsejable el uso de alguno de estos dos términos. Muy pocos de estos lectores estarán dispuestos a defender en público la tesis de que una cultura y una civilidad debidamente sensibles a la barbarie constituyen ya por sí mismas la moralidad, pero a la mayor parte de ellos les costará muchísimo trabajo distinguir entre *cierta* forma particular de culta civilidad o civilizada cultura y lo que propiamente cabe llamar moralidad, la cual no será más que la secuela o el fruto maduro de la diestra y delicada posesión de las cualidades que adornan al hombre atento, cuidadoso y sensible.

3

Según cierta cosmovisión contemporánea -la propia, para abreviar, de quien considera casi equivalentes el consumo cultural y la posesión de virtud- Kant no solo es un clásico exquisitamente apreciado sino también un ancestro del que se espera que diga, aunque quizá de un modo demasiado rigorista, aquello que todos los hombres cultos ilustrados admiten como válido cuando charlan desinteresadamente entre ellos. Cierta *ilustración banal*, si vale el oxímoron, tiene precisamente en la idea de una concatenación natural entre estos cuatro elementos uno de sus lugares comunes más fáciles de frecuentar. Pero precisamente el desasimiento entre el primer eslabón y los dos siguientes de la cadena -es decir, la experiencia de que el logro de las exigencias de la cultura y la civilización puede ser un atajo mortal que precipite a la barbarie- es lo que lleva a la imposibilidad de evitar la sospecha de que el último eslabón está, por su parte, debilísimamente atado a la cadena, como si pendiera de un hilo casi invisible cuya quiebra no sorprendería a nadie.

El paso decisivo en el itinerario pedagógico de los lectores banales de Kant es seguramente el que se da entre el tercer hito y el cuarto. Hay dos maneras de concebir este tránsito: conforme a la primera de ellas es cierto que puede darse un traspies y

malograr la llegada al último hito, pero eso será el resultado de una irrupción adventicia y desgraciada a cuyos efectos pervertidores convendrá atribuir toda la responsabilidad del fracaso, porque lo normal -o sea, lo recto- es que esas irrupciones no acontezcan y a la civilidad la siga o le sobrevenga la moralidad, aunque se trate sin duda de conceptos distintos y que no pueden confundirse. Pero, de acuerdo con la segunda manera, lo raro y azaroso sería precisamente esa continuidad, porque nada habría en la moralidad que exigiese ser precedida por la civilidad y ciertamente nada habría en esta que la hiciese culminar en aquella. De la elección entre lo primero y lo segundo depende probablemente gran parte de lo esencial de la idea de moralidad que deba atribuirse a Kant y, según suele ocurrir en esta clase de encrucijadas decisivas, la primera obligación del lector es no desactivar la radicalidad de la disyunción e incluso tomarla en serio hasta llevarla al extremo. Si la cultura y la civilidad dotan de la competencia para servir con éxito a cualquier clase de fines y si la moralidad enseña a escoger los fines debidos y a rehuir los que no corresponden, entonces podría parecer con todo sentido que lo que hace la moralidad es concluir o coronar la tarea de sus predecesoras, como quien decide qué ramas de un árbol se deben dejar crecer y poda las restantes. El objeto de la educación será en definitiva enseñar a actuar y esa enseñanza estaría incompleta si el pupilo hubiera aprendido a hacer absolutamente cualquier cosa.

La pregunta aquí decisiva es la de cómo habría que juzgar *desde el punto de vista de la cultura y la civilidad conjugadas* la ausencia de moralidad o su deficiencia. El hombre diestro, culto y civilizado que, *sin embargo*, carece de moralidad, ¿constituye una rareza y suscita una anomalía en lo que debe entenderse por cultura y civilidad? ¿O ese “sin embargo” es una expresión que no viene al caso porque nada hay en la cultura ni en la civilidad que *exija* ser completado o podado, proviniendo semejante exigencia de fuentes por entero distintas? El escándalo, tan frecuente, del hombre de amplia cultura y de ejemplar refinamiento que (nuevamente cabe decir “sin embargo”) consiente o incluso ejecuta las iniquidades más espantables, ¿debe ser tenido por un escándalo cultural y civilizatorio, además de moral? Si hubiera que comparar la iniquidad del hombre zafio, desmañado y burdo con la del hombre refinado, seguramente la del segundo sería más reprobable por carecer de las excusas que podrían disculpar al primero, pero aquí no corresponde preguntarse por ninguna

circunstancia atenuante o eximente, ni tampoco se trata en rigor de ver si la cultura y la civilización del hombre inicuo le añaden iniquidad (muy bien pudiera ser así, o por lo menos podría fácilmente concederse), sino más bien por si semejante iniquidad, además de tenerse que juzgar de la forma más severa desde el punto de vista moral, malogra también la cultura y la civilidad del hombre inicuo. Si el maestro de estas artes examina las monstruosidades de su discípulo, muy bien podrá cargarlas en la cuenta del maestro de moral que no logró enseñar nada provechoso, pero la cuestión decisiva radica en si, aun con el peor de los juicios sobre su colega, puede quedarse satisfecho o no de su propia tarea como maestro de cultura y civilidad. Seguramente es fácil responder que se trata de magisterios distintos e independientes, pero quizá sea algo más difícil pechar con todas las consecuencias que tendrían que seguirse de esa respuesta. ¿No es natural y sensato ver en el pupilo que, después de adquirir los más preciados dones de la cultura y la civilidad, se desempeña como alguien moralmente reprobable una suerte de perversión o, dicho de manera tan expresiva como exacta, de *torcimiento*?

El escándalo que suscita el civilizado inmoral quizá se asemeje hasta cierto punto al asombro aristotélico por la marioneta que parece moverse sola o por la inconmensurabilidad del lado y la diagonal del cuadrado. Se trata, en efecto, de algo que violenta las expectativas habidas sobre el normal funcionamiento de las cosas y que lo deja a uno sin saber a qué atenerse al respecto, aunque, cuando se logra entender qué es lo que producía asombro y por qué, entonces resultará asombroso precisamente el haberse asombrado por ello. De ser válido el mismo esquema, lo que ocurriría en nuestro caso es que el asombro -o el escándalo- por la inmoralidad del hombre civilizado se tornaría en una inexplicable extrañeza por la ingenuidad que llevó a considerar anormal que las excelencias civiles y culturales pudieran cohonestarse con la inmoralidad. Y la raíz de semejante ingenuidad pueril -tan pueril como todo aquello que resulta de la minoría de edad y de la incapacidad de servirse del propio entendimiento- está precisamente en un vicio de toda cultura y de toda civilidad, a saber, en la tendencia a creer y hacer creer que la rectitud es un efecto de la destreza o incluso una forma suya y que, por tanto, la actuación moralmente correcta es lo que cabe esperar en circunstancias normales de alguien cultural y civilmente diestro. Este afán de reducir el imperativo categórico a los hipotéticos y la moralidad a prudencia o habilidad no es

solo un error filosófico, sino también y sobre todo una tendencia humana arraigadísima contra la que toda vigilancia es poca.

Parece que la respuesta que debe darse a las preguntas por si la moralidad *sigue* en rigor y en sentido estricto a la cultura y la civilidad tendrá que ser negativa, pero el precio de esa negación quizá sea más oneroso de lo que parece. Conviene reparar en lo que podría considerarse una flaqueza o una inconsecuencia de la metáfora de lo diestro aplicada a la cultura y la civilidad. En el dominio de esta última es, desde luego, esencial la importancia que cobran las “maneras” y, podría añadirse sin dificultad, los ornamentos y sofisticaciones sociales. La educación de la maña social se orienta de ordinario a adiestrar en la posesión de artes no poco enrevesadas y casi nunca muy francas ni directas; para el hombre civilizado lo habitual no será casi nunca el camino más corto ni la actuación más llana, sino más bien una voluta de muy complicada curvatura. La idea misma de una sagacidad astuta y prudente está atravesada por las metáforas del rodeo, del escondite, del retorcimiento, del pliegue y hasta del retroceso y la retirada táctica, algo que no condice en absoluto con ninguna clase de rectitud, aunque sí, y mucho, con elementos netamente presentes en lo que comúnmente se entiende por destreza. Debe advertirse que el hombre diestro no solo es el que mantiene el pulso y tiene buena puntería (el que, por tanto, está adecuadamente *enderezado*), sino también el perito en lisonjas y hechizos, el maestro de las apariencias y los halagos y el experto, por tanto, en cierta clase de ornamental y con frecuencia taimado *aderezo*.¹¹ En la acción del hombre mañoso no será raro encontrar toda clase de prestidigitación y astuto disimulo, pues pertenece a las destrezas de la mano la habilidad en la retorsión y en buscar el revés de las cosas. El aderezo es el astuto retorcimiento de la destreza y pertenece a ella de pleno derecho; a un hombre que careciese de maña para el disimulo no se lo podría llamar nunca diestro porque le faltarán habilidades que son esenciales para los fines de la destreza. En lo diestro se incluye, por tanto, y se incluye en su corazón mismo, cierta forma de curva retorsión que expresa probablemente la máxima perfección que de la destreza puede llegar a poseerse.

Pero quien, con la maña más admirable, haya aprendido a ejecutar toda clase de prudentes simulaciones y disimulos, todavía podrá ser comparado, y lo será, desde

¹¹ Sobre el *dressiren* y su etimología, véase AA, IX, 450.

luego, de manera desventajosa, con alguien que, además de dominar las mismas artes y de hacerlo con pareja maestría, es alabado por sus excelencias de moralidad, las cuales *se le añaden* en la estimación pública como rasgos singularmente apreciables y raros que en el hombre civilizado normal no suelen encontrarse, o se encuentran solo de manera muy imperfecta. Entre quien meramente destaca por su civilidad y quien, *además*, sobresale en moralidad se preferirá desde luego al segundo y, sobre todo, el primero tenderá a ser visto como incompleto y truncado, alguien que posee, sin duda, muchos dones pero a quien le falta el que quizá sea más apreciable de todos. El mejor juicio de que goza el hombre moralizado -y con él la escuela en que se educó, por comparación con la que *solo* enseña civilidad- tendrá que interpretarse seguramente como la cabal estimación de aquello en lo que supera o excede al que solo está civilizado, ya que, gozando de las mismas destrezas que este, posee una cualidad más de la que el otro carece y que resulta ser la más apreciable. La rectitud moral no será una destreza, sino algo de distinto género, aunque sí que se añadirá o acumulará a todos los modos de destreza y cumplirá la decisiva función de salvarlos de su insuficiencia y de sus peligros: la sola civilidad puede hacer que quien la posee sirva a toda clase de fines ilícitos que la moralidad aparta ventajosamente, y así una civilidad que ha puesto a la moralidad a su servicio puede estar segura de ejercerse sin peligro alguno y de buscar en exclusiva el logro de aquellos fines de los que nada malo puede temerse.

Pero la expresión “una civilidad que ha puesto a la moralidad a su servicio” resulta moleestamente disonante incluso a los oídos de un párvulo en la lectura de Kant. Una moralidad que actúe podando la maleza de la civilidad para que esta se muestre mejor aderezada y se enderece tan solo a aquello por cuyo logro no podría ser reconvenida sería, en efecto, una sierva de la civilidad y no habría ningún motivo sólido para negar que su posesión fuese un modo más de destreza: entre el hombre civilizado moral y el que no lo es, del primero tendrá que decirse que es más civilizado y que será preferido por todo aquel que aprecie la civilidad. La rectitud moral tendrá que entenderse entonces como la parte mejor y más exquisita de la destreza, y quizá como una forma superior y muy admirable de prudencia que lleva a sortear los peligros de la destreza engañándolos y sabiéndose quedar tan solo con lo que en ella no es dañino ni traicionero. La moralidad será una retorsión más de la destreza, y no una cualquiera,

sino la más elaborada y refinada de todas. Entre el civilizado notoriamente inmoral y el que se las ha ingeniado con astucia para que se le atribuya rectitud moral, no cabe duda de que el segundo ostenta una civilidad más estimable pero, entre este hipócrita que solo finge la rectitud y el que verdaderamente la posee, quien lleva las de ganar es ciertamente el último, pues nunca podrá ser humillado con el desenmascaramiento y gozará de una estimación pública muchísimo más sólida, segura y duradera; la honradez es el mejor negocio y la forma superior de la honradez el más rentable de todos.

Si todo lo anterior es tan repulsivo como poco kantiano -y al menos lo segundo resulta muy difícil de negar-, habrá de concluirse que hay algo totalmente viciado en la idea de que la moralidad es la culminación o perfeccionamiento de la civilidad. La superior jerarquía de la primera sobre la segunda no podrá entenderse entonces en el sentido de la prelación dentro de una gradación continua, sino que la moralidad será preferible a la civilidad porque en rigor es preferible a cualquier otro bien humano y es discontinua con cualquiera de ellos porque no puede tomarse como la culminación o el cumplimiento pleno de los fines de ninguno de ellos, sino tan solo de los que son irreductiblemente propios. La moralidad no *sigue* a la civilidad ni viene después que ella. Desde el punto de vista de la moralidad tan lejos está la actuación inculta e incivil del bellaco que además es un hombre zafio y lleno de torpezas como la muy refinada del canalla cortés, artificioso y diestro, aunque la segunda merezca mayor atención para no ser confundida con nada que tenga que ver con la moralidad. Pero la filosofía práctica de Kant está constantemente atenta al peligro de que la moralidad se confunda con algo distinto de ella, aparentemente próximo pero en realidad tan lejano como aquello que más distante se encuentre. La comparación, en la *Fundamentación*,¹² entre las acciones llevadas a cabo por deber con las meramente conformes al deber podría tomarse quizá como el caso más elocuente de algo que, asemejándose hasta el extremo a la moralidad y resultando a veces humanamente indiscernible de ella, le es sin embargo totalmente ajeno, al igual que la escuadra de madera diestramente ejecutada por el mejor carpintero está sideralmente lejos, y lo estará siempre, del perfecto ángulo recto, aunque a menudo se confunda con él y se proponga como ejemplo suyo.

12 AA, IV, 407.

Sin embargo, y aunque la moralidad no siga a ninguna otra cosa ni venga después de ninguna, toda educación es un proceso temporal constituido por secuencias en el que no todo puede comparecer al mismo tiempo y en el que en ocasiones puede convenir que lo más digno y elevado aparezca como una secuela o acompañamiento de algo de muy inferior jerarquía. El propósito de la educación es, ciertamente, la racionalización de la humanidad, pero semejante fin ha de lograrse, por lo menos en algunas de sus fases, astutamente o a ciegas, sin que se explicite con claridad el sentido de lo que se está enseñando, y así los niños “no han de razonar (*vernünfteln*) acerca de toda clase de cosas. Sobre aquello que debe convertirlos en personas educadas no necesitan saber los fundamentos, aunque en lo que atañe al deber (*Pflicht*) sí que han de dárselos a conocer”.¹³ A la idea misma de educación le corresponde la de una secuencia en la que lo posterior surge de lo anterior y depende en gran medida de ello, de tal manera que la independencia y la condición exenta de la moralidad quedarán gravemente comprometidas a partir del momento en que la rectitud moral se haya de tomar, por lo menos en el orden temporal de su adquisición, como lo que sigue a otra cosa y está preparado por ella.

4

La moralidad no es ni puede ser de ninguna manera el adorno o el artificio final de la civilidad, y hasta tiene que ser casi lo contrario de todo eso, pero que la rectitud no sea destreza y sea en cierto modo lo contrario de ella no implica que la enseñanza haya de abandonar el propósito de la cultura ni el de la civilidad. Lo que la filosofía distingue cuidadosamente y separa con resolución tiene que aparecer en la enseñanza junto, o por lo menos continuo y *seguido*. Es característico de toda enseñanza no mostrar la verdad entera de sus propósitos hasta el final mismo, cuando el pupilo, convertido ya en un hombre, esté en condiciones de dar por buenos todos los artificios que se emplearon para permitir precisamente que llegara ese momento de revelación.

13 AA, IX, 477.

Lo que salva a la educación de convertirse en una cadena de engaños es que conduce a un final y, como se verá, ese final puede experimentarse.

Desde el punto de vista de la civilidad, la moralidad no es una culminación ni puede ser tampoco el resultado de una artificiosa astucia ni de una destreza reduplicada, sino propiamente una rectificación o corrección. Pero rectificar o corregir algo no es proseguirlo ni completarlo, sino irrumpir en ello desde fuera y con violencia para su normal desenvolvimiento, forzándolo y torciendo su curso. La rectitud es una forma de torcimiento y la rectitud moral cierta retorsión de la civilidad y la cultura. Aprender civilidad es sin duda muy conveniente y hasta necesario -una vida sin cultura ni civilidad sería seguramente insostenible para cualquiera-, pero lo que se aprende con vistas a esos logros no puede, sin más, aplicarse a la moralidad solo con reducir el número de los fines a los que se ha de servir, porque la moralidad es precisamente cierta reducción de ese número, un número que la civilidad siempre estará interesada en aumentar y que, si alguna vez se empeña en reducir, será por motivos de eficacia y buena administración: no porque ciertos fines sean indignos de por sí, sino porque es desaconsejable abarcar más de aquello en lo que verdaderamente se puede apretar. Cultura y civilidad procurarán, pues, hacer crecer el número de las habilidades y, si acaso, sacrificar algunas para beneficio de aquellas en las que uno destaque más, sean estas las que fueren, o de aquellas que más se acomoden a la conveniencia social, tal como esta se manifieste en cada momento. Pero la rectitud moral no es un pulimiento de esta destreza, sino una torcedura suya, porque quien aspire a ser moralmente recto tendrá que buscar de buen grado la torpeza en un buen número de asuntos y la atrofia de no pocas habilidades, y no astutamente para favorecer otras, sino porque ciertas formas de destreza merecen de por sí la atrofia, y en ellas es preferible la torpeza. El hombre recto será socialmente tenido las más veces por alguien inútil y torpe que si no hace el mal es por incompetencia, según reza a menudo la consabida crítica del hombre pragmático. Pero semejante ineptitud para el mal, lejos de ser el ideal de quien se las apaña para que sus deberes acaben coincidiendo con sus inclinaciones, es muy a menudo el resultado de una ascética genuinamente moral que violenta las exigencias de la civilidad y la cultura y se desvía “indisciplinadamente” de sus mandatos, desoyendo las voces que identifican la disciplina con la destreza.

Podría afirmarse que en la civilidad están presentes dos clases de torcimiento: la enrevesada voluta de una destreza que para ejercerse debe abandonar la línea recta y procurar el curvo y astuto disimulo y la terca rectitud de quien, o se sale por la tangente de la curva de la destreza, o se niega a considerar genuinamente recto lo que tan solo es el fruto de un trazo con buen pulso. Desde el punto de vista de la diestra civilidad, la rectitud es una torpeza inexplicable y pueril que tira por la borda un tesoro esforzadamente reunido y malbarata preciosas habilidades. Desde el punto de vista de la rectitud, la destreza es tan solo algo que no merecería jamás el nombre de rectitud aunque trate de hacerle sombra y hasta de confundirse con ella pero, desde el punto de vista de la destreza, la rectitud es un irresponsable y torpe desvarío, fácil de interpretar como el consuelo resentido de quien no brilla demasiado en ciertas habilidades difíciles. Que la moralidad es un fracaso voluntario en las artes de la civilidad y la cultura (y que resulta, por tanto, literalmente incivil y quizá contracultural) pertenece al patrimonio común de la sabiduría moral de todos los siglos, aunque se trate, sin duda, de una verdad poco apta para la difusión pública y reñida con casi cualquier forma de educación.

Reñida, desde luego, o eso parece, con cualquier cosa que quepa entender por una educación de la especie. Pero no cabe ninguna duda de que sin la analogía entre la educación del hombre individual y el perfeccionamiento cultural, civil y moral de la especie no sería posible afirmar apenas nada sobre ninguna clase de educación. Vivimos, dice Kant apuntando al momento que su propio tiempo ocupa en la lenta pedagogía del género “en la época de la disciplina, la cultura y la civilidad, pero todavía no en la de la moralización”.¹⁴ “Con la educación actual”, había dicho unas páginas antes, “el hombre no alcanza de manera plena el fin de su existencia (*den Zweck seines Daseins*)”,¹⁵ pero “nosotros podemos trabajar en el plan de una educación conforme a dicho fin (*an dem Plane einer zweckmäßigen Erziehung arbeiten*) y transmitir a la posteridad una orientación hacia ella (*eine Anweisung zu ihr*) que poco a poco pueda realizar”. En rigor, la educación de cada individuo no es más que una contribución, insignificante pero necesaria, a la mejor educación de las generaciones siguientes. Comoquiera que “para el individuo (*bei dem Individuo*) el logro (*die Erreichung*) d[e]

14 AA, IX, 451.

15 AA, IX, 445.

destino (*Bestimmung*) [del hombre] es totalmente imposible”, ocurre que “no son los hombres individuales (*einzelne Menschen*), sino la especie humana quien debe llegar a él”, y así “la educación es un arte cuyo desempeño ha de ser perfeccionado por medio de muchas generaciones”. La tarea pedagógica es un trabajo propiamente histórico, pues “cada generación, dotada de los conocimientos de las predecesoras, puede desarrollar progresivamente una educación (*kann immer mehr eine Erziehung zu Stande bringen*) que desenvuelva de un modo proporcional y conforme a un fin todas las disposiciones naturales (*Naturanlagen*) del hombre, y conducir así a la totalidad del género humano a su destino”.¹⁶ En realidad, solo el lento progreso de la educación de la especie es lo que permite que haya educación individual: “la educación solo pued[e] dar pasos adelante poco a poco; y es porque cada generación transmite sus experiencias y conocimientos (*ihre Erfahrungen und Kenntnisse*) a la siguiente -la cual, por su parte, los aumenta y los lega a las posteriores- por lo que puede surgir un concepto más cabal (*ein richtiger Begriff*) de lo que sea la educación”. Y concluye Kant con la siguiente interrogación, casi retórica: “¿Debe la educación en el individuo imitar (*nachahmen*) la instrucción (*Ausbildung*) de la humanidad en general por medio de sus diferentes generaciones?”¹⁷

En realidad el resto del texto editado por Rink podría tomarse como un intento de respuesta a la pregunta anterior. Quizá la glosa más natural que podría hacerse sería una confesión de extrañeza por el hecho de que haya de ser la educación individual la que copie o imite a la *Ausbildung* de la especie -casi tratando de esclarecer *obscurum per obscurius*- y no, como parecería quizá más hacedero, procediendo a la inversa. Pero lo cierto es que para Kant los términos del parangón, aquí por lo menos, son esos y no los inversos, algo que, bien mirado, quizá no debería extrañar tanto. Al fin y al cabo, el concepto de la educación individual solo parece sencillo, y más sencillo

16 AA, IX, 446.

17 AA, IX, 446. Que la interrogación no es retórica *del todo* y que nunca se pierde en Kant la tensión o la oscilación entre una educación cimentada en la Ilustración y una Ilustración que se mira en el espejo de la educación se puede advertir en un texto como el de *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (AA, VIII, 146-47, nota) donde Kant parece confiar en la facilidad de fundar la Ilustración en sujetos individuales mediante una educación tempranamente administrada. La profesora María José Callejo Hernanz me ha llamado la atención sobre la conveniencia de leer esta nota como un contrapunto a *Was ist Aufklärung?*, donde la flecha se dispara en el sentido opuesto. ¿No será este irresuelto titubeo -y aquí la interrogación no es retórica- un síntoma de que los dos procesos que tan laboriosamente quieren parangonarse se hallan condenados a desajustes esenciales?

y fácil que el del adiestramiento del género humano, cuando se lo trivializa de manera fraudulenta a partir de la experiencia ordinaria que cada cual tiene de la educación recibida o impartida. Sin embargo, es precisamente semejante noción vulgar la que debe someterse a examen o a juicio a partir de elementos que posean más solidez o en los que quepa confiar con más seguridad, y cabe creer que las ideas que Kant tiene sobre el progreso del género humano hacia lo mejor cumplen sobradamente esos requisitos. Kant sabe más, en suma, de cómo progresa la especie en su conjunto -es decir, cree que en general se puede saber más- que de lo que podría hacerse con un niño particular para hacer de él un hombre (o incluso con todos tomados de uno en uno), y eso no debería entenderse quizá como una proclama de confianza de Kant en sus ideas sobre la historia, sino más bien como una confesión de lo abismal de la segunda cuestión, para la que cualquier analogía es quizá poca cosa. El *modelo* de la contestación a esta pregunta es, desde luego, la respuesta afirmativa que permita ampliar lo ya sabido -o razonablemente conjeturado- sobre la especie.

Hay un número muy crecido de aspectos en los que el progreso de la educación a través de las generaciones no se distingue de manera significativa del de cualquier otra arte o habilidad. La educación parece, a primera vista, estar situada en algún punto del conjunto que forman la cultura y la civilidad y beneficiarse de los adelantos que estas vayan acometiendo. Alguien podría ilustrar lo anterior, de manera no muy refinada pero sí expresiva, parangonando los progresos habidos en la educación de los hombres con los producidos en la doma de algunas bestias. Pero cabe preguntarse a continuación sobre si es la educación entera la que forma parte de la cultura y de la civilidad y se beneficia de su progreso o si eso ocurre tan solo con las formas de educación tocantes a esos ámbitos. La cuestión de la disciplina podría dejarse aquí de lado puesto que, según cabe suponer con facilidad, allí donde la cultura y la civilidad progresan habrá que dar por supuesto que la disciplina no se halla atrofiada ni estancada. Ello no ocurre, sin embargo, o por lo menos no de manera evidente, con el progreso de la educación moral, la cual, como parte de la serie de las enseñanzas tendría que progresar con ellas y a su mismo compás -siendo muchas veces su progreso un efecto de los progresos habidos en otras partes del currículum-, mientras que como desencadenante de la moralidad parece que habría de mostrar una marcha relativamente

autónoma, siendo posibles épocas de esplendor civil y cultural pero de estancamiento moral y también de una gloria moral que no se beneficiase de ninguna clase de destreza ni de refinamiento. Si se descuenta del progreso de la educación la parte correspondiente a la moralidad, no debería ser muy difícil admitir que semejante progreso no solo produce un aumento creciente de habilidad, destreza y astucia, sino que es él mismo proverbialmente hábil, diestro y astuto.

Como los árboles del bosque, que crecen en altura y se enderezan al máximo a base de la intención torcida de quitar la luz a los de su alrededor, o como el leño de la humanidad, demasiado retorcido para poder sacar de él nada que sea recto del todo, todos los componentes -o casi todos- del progreso de la especie marchan hacia adelante a base de retorcimientos, de retrocesos tácticos, de astutas violencias e insociabilidades y de causas que en absoluto condicen con los fines cosmopolitas a que ese progreso está orientado. El progreso puede verse como si estuviera dirigido por alguien que se desempeñase con toda la destreza del mundo y sin ninguna rectitud o, lo que quizá no sea mejor, por alguien que tomase la rectitud futura como una secuela de la destreza pasada y presente. No es este, sin embargo, el lugar en el que quepa abordar adecuadamente la procelosa cuestión de las tensiones entre el progreso cultural y civilizatorio por un lado y el moral por otro en el proyecto kantiano de una historia filosófica. Sí que cabe meditar, sin embargo, aunque sea de manera apresurada y sin duda ninguna rudimentaria, en la cuestión de hasta dónde puede exactamente el progreso del género humano, tomado como una suerte de educación en grande, parangonarse con la educación individual (comprendiendo, claro está, en una y otra educación la parte moral).

El hombre puede, se dice en la *Pedagogía*, “ser adiestrado (*dressirt*), amaestrado (*abgerichtet*), mecánicamente instruido (*mechanisch unterwiesen*) o en verdad ilustrado (*wirklich aufgeklärt*)”¹⁸ y se añade que el adiestramiento (*dressiren*) no resulta suficiente y lo en verdad decisivo es que el niño “aprenda a pensar” y adquiera “los principios de los que surgen todas las acciones”. Debe recordarse ahora la observación kantiana, ya citada, según la cual el niño puede ser sustraído al razonamiento en gran cantidad de asuntos y no necesita conocer los fundamentos de aquello que se le enseña,

18 AA, IX, 450

si bien esta ceguera, administrada para el propio bien del infante, ha de ser cuidadosamente evitada en lo que atañe a los fundamentos del deber.¹⁹ Lo que no parece es que, si la educación del individuo ha de atenerse a esta manera de proceder, pueda tomar ejemplo de la correspondiente a la especie porque, si la naturaleza, providencia o destino que ejecuta el plan oculto conducente al pleno desenvolvimiento de las capacidades de la especie tuviera que dar cuenta en cada momento (o incluso con mucha menos asiduidad) de por qué insta a cada cual a obrar como obra, entonces ese plan quedaría completamente frustrado. La educación de la especie debe ser, por fuerza, más mañosa, diestra y astuta que la del individuo, lo cual es una manera torpe de decir que la del individuo (acaso más recta) no ha de participar del mismo grado de habilidad o, si se quiere, que ha de ser más desmañada o que ha de constituir una suerte de torcimiento o desvío con respecto a la diestra ejecución que la providencia, naturaleza o destino lleva a cabo. El plan de la naturaleza se las apaña diestramente para ocultarse y disimularse, y para mostrarse a medias, persuadiendo a sus beneficiarios (o a los antepasados remotos de quienes se postula que lo serán) de que sus adelantos en la adquisición de moralidad son hijos del propio esfuerzo y no deben nada a las miserias, astutamente enderezadas o rectificadas, de quienes no se propusieron nada que tuviese que ver con la moral. De tener que confiar tan solo en lo que cada cual podría llegar a hacer en virtud de su propia conciencia y por la causalidad de su libertad, no podría esperarse demasiado del curso de la historia universal, pero eso es lo único que resulta legítimo esperar en la educación moral individual. Sin duda ninguna toda educación es astuta y mañosa además de enseñar la astucia y la maña, pero los momentos morales de la educación individual son interrupciones de esa mentira, en los que el niño o el joven tiene que hacer como si no poseyera la destreza que sin duda ha adquirido ya. Si lo aprendido fuera que uno se encuentra con la rectitud moral como premio, añadidura o secuela de la diestra adquisición de toda clase de artes y habilidades, poca duda puede haber de que ese aprendizaje no solo desviaría de cualquier visión recta de las cosas, sino que sería gravemente corruptor.

Hay, sin embargo, un último y quizá decisivo punto en el que la destreza de la educación de la especie no puede acompasarse con la rectitud de la del individuo.

19 AA, IX, 477.

Ciertamente la una y la otra tienen que ser concebidas con arreglo a un fin y el fin de ambas debe ser el mismo, pero tal cosa no implica ni mucho menos que se asemejen en lo tocante a la cabal realización de dicho fin. Es verdad que coinciden en que nunca podría llegar a establecerse -salvo con el más reprobable de los autoengaños- que el fin de la moralización ha sido *ya logrado*, y esa imposibilidad es pareja en el individuo y en la especie, pero la educación del primero tiene que poder concebirse, a diferencia de lo que ocurre con la de la segunda, como un proceso que concluye, para bien o para mal, en determinado momento de la vida de cada individuo -un momento a partir del cual ese individuo podrá seguir perfeccionándose o corrompiéndose, pero no lo hará como parte o episodio de su educación-, mientras que el final de la educación de la especie tiene que situarse siempre en un futuro que está por llegar y que siempre estará por llegar. Toda educación individual está sometida a la condición de que el hombre adulto que examine el proceso por el que ha sido educado pueda darlo por bueno y pueda convalidar como legítimas cuantas mañas y astucias que se emplearon con él para acercarlo a la madurez. Ese momento en que el hombre bendice los trabajos que sus mayores se tomaron con él no solo puede ser concebido o representado, sino que tiene que darse de hecho para que la educación individual no se malogre. Eso no significará, desde luego, que el hombre maduro pueda considerarse plenamente logrado en nada, y menos que en nada en la moralidad, pero sí que, dentro de los límites de la propia finitud, pueda dar por concluido un proceso que está sujeto a constricciones temporales ciertas. No parece, sin embargo, que en la educación de la especie pueda tomarse nunca semejante momento como cosa dada, habida u ocurrida, ni que le quepa al género humano o a algún representante suyo la potestad de bendecir o repudiar una educación histórica concluida. Resulta claro que semejante momento no puede *darse* y la idea misma de un progreso hacia lo mejor se funda en que eso no pertenece a lo que se da de hecho. Pero la educación del individuo no puede imitar en esto a la historia universal porque entonces sería tan solo una diestra artimaña para domesticar la fauna humana, y lo que la priva de esa ominosa condición es precisamente el contar con un tiempo de madurez en el que las rigores y aderezos de la educación serán sometidos a juicio y lo serán de hecho y plenamente.

