


## Kant, la Comisión Europea y la *Unidad de la Razón* Actualidad e inactualidad de la distinción entre el *político moral y moralista político* como clave de bóveda de la saga crítica

**Antonio Sánchez Domínguez**Universidad Complutense de Madrid  <https://dx.doi.org/10.5209/kant.102843>

Received: 05-04-2025 • Accepted: 13-08-2025

**Resumen:** El texto examina la decisión del *Tratado de Roma* (1957) de designar “Comisión” al órgano ejecutivo europeo, en sustitución de la “Alta Autoridad” de la CEEA. Sostiene que esa elección nominal, aparentemente anodina y técnica, buscó evitar la apariencia de soberanía supranacional y, al mismo tiempo, instaló una gramática tecnocrática que despolitiza el poder. A la luz de Schmitt y Heidegger, se cuestiona la presunta neutralidad de la técnica y su capacidad para ocultar decisiones políticas bajo el velo de lo “técnico”. El hilo conductor es Kant: la distinción entre lo técnico-práctico y lo moral-práctico, y entre el “político moral” y el “moralista político”. Solo el primado de lo moral-práctico —de las leyes fundadas en la libertad y habiendo puesto entre paréntesis toda decisión con origen en las determinaciones naturales— puede limitar la política y orientar el Estado hacia la paz perpetua; la prudencia técnica produce gestión, astucia y simulación. Aplicado a Europa, llamar “Comisión” al ejecutivo habría sido una argucia que predispone a la Unión a la hegemonía de la técnica, debilitando la transparencia y la posibilidad de si quiera comprender el derecho cosmopolita como mandato. El ensayo concluye que esta deriva favorece el nihilismo y la desafección ciudadana: sin una rearticulación de la unidad de la razón y del lugar de la persona, la maquinaria institucional deviene engranaje sin horizonte.

**Palabras clave:** Kant, Heidegger, Unión Europea, Tecnocracia, Despolitización.

### ENG Kant, the European Commission, and the *Unity of Reason* Relevance and Irrelevance of the Distinction Between the *Moral Politician* and the *Political Moralist* as the Keystone of the Critical Saga

**ENG Abstract:** The text examines the Treaty of Rome’s (1957) decision to designate the European executive body as the “Commission,” replacing the ECSC’s “High Authority.” It argues that this ostensibly bland, technical naming sought to avoid the appearance of supranational sovereignty while at the same time installing technocratic grammar that depoliticizes power. In light of Schmitt and Heidegger, it questions the alleged neutrality of technique and its capacity to conceal political decisions under the veil of the “technical.” The guiding thread is Kant: the distinction between the technical-practical and the moral-practical, and between the “moral politician” and the “political moralist.” Only the primacy of the moral-practical —of laws grounded in freedom, with every decision arising from natural determinations bracketed— can limit politics and orient the State toward perpetual peace; technical prudence yields management, cunning, and simulation. Applied to Europe, calling the executive a “Commission” would have been a ploy that predisposes the Union to the hegemony of technique, weakening transparency and even the possibility of understanding cosmopolitan right as a mandate. The essay concludes that this drift favors nihilism and civic disaffection: without a rearticulation of the unity of reason and of the person’s place, the institutional machinery becomes gearwork without a horizon.

**Keywords:** Kant, Heidegger, European Union, Technocracy, Depoliticization.

**Sumario:** 1. Introducción: Del Tratado de Roma a la Crítica de la facultad de juzgar. 2. La distinción entre lo técnico-práctico y lo moral-práctico como locus privilegiado para poner de relieve el problema de la unidad de la filosofía. 3. La distinción entre lo técnico-práctico y lo moral-práctico como trasunto de la distinción entre el político moral y el moralista político. 4. De la necesaria subordinación de la política al derecho. 5. Conclusiones: nihilismo, desafección, y el problema de la unidad de la razón.

**Cómo citar:** Sánchez Domínguez, A. (2025). Kant, la Comisión Europea y la Unidad de la Razón. Actualidad e inactualidad de la distinción entre el político moral y el moralista político como clave de bóveda de la saga crítica. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 22, 159-172.

## 1. Introducción: Del *Tratado de Roma* a la *Crítica de la facultad de juzgar*

El 25 de marzo de 1957 se firma el *Tratado de Roma*, *Tratado* por el que se crea el organismo que ostentará el poder ejecutivo de la posterior Unión Europea, se crea la Comisión. El término elegido tiene como destino sustituir a aquel otro en torno al cual se había dispuesto previamente la soberanía europea: la Alta Autoridad de la CECA. Así pues, de *Alta Autoridad* se pasa a *Comisión*. Esta es sin duda una elección peculiar por lo que respecta a los usos y costumbres en materia de elección de título para nombrar a aquellos órganos cuya esencia consiste en encarnar el núcleo último de la decisión, peculiar, pues, si tenemos como referencia aquellos otros sustantivos ciertamente conocidos y usuales por los que no se decidieron: no se eligió *Secretaría General*, no se eligió *Presidencia*, *Dirección*, *Comandancia*, ni siquiera se elige *Alta Comisión*, sintagma este que habría permitido distinguir la *Comisión* de otras comisiones, de aquellas otras múltiples comisiones que pueblan todo parlamento, que pueblan cientos de ayuntamientos, miles de organismos e instituciones de los más distintos rangos. Se elige, simple y llanamente: *Comisión*.<sup>1</sup> ¿Su destino? Dirigir lo que hoy conocemos como Unión Europea.<sup>2</sup> Es, en definitiva, el organismo más importante, aquel que acumula las funciones ejecutivas y propositivas más relevantes, organismo de una relevancia que contrasta con el discreto nombre que se elige en su *partida de nacimiento*, en el *Tratado de Roma*. En materia de eso que podríamos nombrar como “institucionalismo parlamentario comparado”, no ostenta siquiera el rango de Parlamento, que, por regla general, tiene jerárquicamente por debajo diferentes comisiones; esto es, el rótulo *comisión* se utiliza en el institucionalismo moderno para referirse a aquel espacio cuyas potestades se circunscriben a lo que podríamos denominar bajo el nombre “ontología regional”. Por ejemplo: “comisión de educación” —aquella centrada en los asuntos, temas, “entes” relacionados con lo que se comprende como educación— o “comisión de sanidad” —aquella centrada en los asuntos, temas, “entes” relacionados con lo que se comprende como sanidad—.<sup>3</sup> Podría decirse que esa *sectorialidad óptica* tiene como origen o encontraría en el entendimiento una facultad suficiente. Ahora, como avanzábamos, es costumbre reservar para el poder ejecutivo nombres como “Presidencia” o “Secretaría General” o “Jefatura” o “Monarca”. Esos nombres se ocupan de aquello que secundariza toda ontología regional, toda comisión, y bajo los que se jugaría el que pueda seguir habiendo ontologías regionales, comisiones, sectores, partes, distinciones.

Pues bien, antes de que este poder ejecutivo recibiera el nombre de *Comisión*, sus funciones eran ejecutadas por un organismo cuyo nombre, sin duda, encajaba más con las expectativas que se suelen depositar en los poderes ejecutivos: el nombre era *High Authority*. Pero en el debate que estaría a la base del posterior *Tratado de Roma* se entendía que aquel nombre, *Alta Autoridad*, ponía de relieve un tipo de apariencia “demasiado supranacional”, “demasiado expansiva”; en definitiva: demasiado soberana, demasiado política, una apariencia cuya esencia política podría terminar por despotenciar en exceso las propias soberanías nacionales en un sistema geopolítico internacional con dos bloques en las que países como Francia perderían, bajo un rótulo transnacional de esas características, toda presencia. Podría decirse que un nombre a la altura de la tarea —conformar la UE, dar una norma que impida todo aquello que no pudo impedirse durante la primera mitad del siglo XX— revelaría con facilidad la verdad de lo que está en juego en esa institución, a saber: una posible desarticulación de las soberanías nacionales a nivel meramente europeo. La elección pareció pues obvia, *Comisión* se presentaba como un rótulo anodino, sectorial, encargado de la gestión del día a día de las futuras instituciones europeas, siempre supeditado a otros espacios, siempre, en esencia, coyuntural, neutral, *técnico*.

Pues bien, cuatro años antes de la firma del *Tratado de Roma*, en el año 1953, Heidegger publicaba un célebre texto sobre la esencia de la técnica. La pregunta competía al filósofo, no a un ingeniero o a un científico, y en ese texto, en *La pregunta por la técnica*, Heidegger sostendría que la esencia de la técnica no era ella misma nada técnico.<sup>4</sup> Esto es, que aquello por lo que se define la técnica podría tener como fondo, como trasunto, como base, como fundamento o como principio, como forma, algún tipo de especificidad que la sustraería de su definición al uso, aquella definición centrada en substraer toda voluntad, toda decisión

1 Unión Europea, Consejo (1958), Decisión de los representantes de los Gobiernos de los Estados miembros reunidos en el Consejo, de 8 de abril de 1958, sobre la denominación oficial “Comisión Europea”, Diario Oficial de las Comunidades Europeas n.º 89 de 14.4.1958, p. 55.

2 En el vigente, a fecha de esta investigación, artículo 249 del *Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea*, se establece que la Comisión Europea puede establecer su “propio reglamento interno”. Versión consolidada del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea. Véase, primeramente: Unión Europea (2025), Versiones consolidadas del Tratado de la Unión Europea y del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea, Documento 12016ME/TXT, 15 de marzo de 2025; véase seguidamente: Decisión (UE) 2024/3080 de la Comisión de 4 de diciembre de 2024 “por la que se establece el Reglamento interno de la Comisión y se modifica la Decisión C (2000) 3614.

3 En el caso de la Comisión europea, se recogen ahí incluso potestades propias de otros poderes, es decir, se realiza ahí la verdadera actividad legislativa despotenciando al Parlamento europeo. Esto es: la Comisión europea ostenta el “monopolio del derecho” (Middelhaar 2012, p. 87)

4 Cf., “La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica” (Heidegger 2021, p. 13).

política, toda ideología, de su definición. Esto es, lo técnico se presentaría como *neutro*, superior, tal vez, a las elecciones ideológicas propias de quien no es capaz de poner la técnica por encima de sus intereses, quien no es capaz de asumir que hay soluciones técnicas para todo, porque todo lo que hay, precisamente por ser sometible técnicamente, es pasto de esa técnica, pasto de una solución neutral, de la mejor de las soluciones posibles en el que pocos años antes se había presentado como el peor de los mundos posibles.

La neutralidad de la técnica se elevaba, ya en ese momento —y tras los excesos de lo político propios de la primera mitad del siglo XX—, como la carta destinada a resolver cualquier problema político substrayendo, claro está, lo político mismo, que quedaría reducido a mero conglomerado de aspiraciones de carácter siempre tendencialmente expansivas —por no decir totalitarias—. Heidegger lo dice en un mundo en el que el proyecto político nacionalsocialista ha fracasado, pero en el que, piensa él, las fuerzas que dieron lugar a esa debacle —de la que él formó parte a favor del totalitarismo— no han desaparecido y podrían, incluso, haber adquirido la capacidad de mimetizarse con un ambiente que se pretende *neutral* y que cabalga a lomos de las emergentes tecnologías atómicas como si estas no tuviesen nada que decidir y se encargasen solo del mero progreso.<sup>5</sup> Así pues, la preeminencia de la técnica como definitoria de lo político podría ser el lugar en el que se estuviera sosteniendo el mismo tipo de mal radical que, más allá del nacionalsocialismo, habría estado mimetizándose como el *telos* mismo de la ciencia y la técnica moderna. (Heidegger, 2018, p. 63).

En la línea de Heidegger podíamos encontrar con anterioridad la reflexión de Schmitt, que tendría como punto de partida la sin duda falsa neutralidad que se asocia de manera esencial a la técnica, que sería contrapuesta a lo político. Lo político sería pues el lugar en el que la neutralidad de la técnica ha sido neutralizada a favor de una decisión.<sup>6</sup> Lo expresa en un momento en el que es incipiente la formación de relaciones interestatales tienen como base de legitimación la presunta neutralidad de las incipientes tecnocracias, habituales en las emergentes democracias liberales. Así pues, mucho antes que Heidegger, el jurista Carl Schmitt habría diagnosticado ya la tendencia a la neutralización y a la despolitización como clave de la incipiente tecnocracia —dirían hoy, globalista—, que haría pasar por neutrales decisiones que no son para nada neutrales. Entre el texto de Schmitt y el de Heidegger hay una guerra mundial. Y en los debates que dan lugar al *Tratado de Roma* tenemos, o tendríamos que tener, algún tipo de aprendizaje que permitiera evitar, por un lado, los excesos de lo político, de la política del exceso, de la decisión soberana, de la soberanía imperial y colonial, nacionalista, pero también los excesos de una neutralización y despolitización temerosa de lo político, que oculta la política mediante las triquiñuelas de la *sagacidad* —término que utilizaremos pronto en el sentido técnico que le confiere Kant—.

Pues bien, creemos que Kant es, en un determinado punto de su obra, plenamente consciente de qué lugar puede ocupar la técnica en su despliegue como forma mecánica de lo político, esto es, que Kant habría sido consciente de aquello que se juega en la esencia de la técnica, de dónde se localiza esta y de cómo puede ser corregida una tendencia estructural que, en su posible solipsismo, podría llevar incoada el mismo tipo de neutralización antipolítica que tanto Heidegger como Schmitt analizarían más de un siglo después. Y es que ni Kant, ni Schmitt, ni Heidegger querrían algo así como una evacuación del problema de lo político en favor de la técnica, y para ello, Kant habría ideado —tanto para evitar la tendencia a suprimir el problema de lo político como para evitar los excesos destructores de una soberanía política sin cortapisas— un sistema en cuyas precisiones, pensamos, se juega el problema mismo del Sistema del idealismo trascendental.

Estas consideraciones nos llevarán a buscar una duplicidad *doblemente* tomada. Por un lado, la doblez entre lo *moral-práctico* y lo *técnico-práctico* y, por otro lado, la doblez entre el *político moral* y el *moralista político*. Esta doblez, apuntamos por ahora, debe leerse de manera conjunta y de manera superpuesta, tanto en su parte crítica —término técnico aquí— como en su parte realizada —esto es, ejemplificada en lo político mismo—, y todo ello teniendo como telón de fondo el problema mismo de la *unidad de la razón*. Este quedaría así reconducido al problema de cómo se maneja la política de un presente que no solo fue el de Kant o el que Kant vislumbraba como propio del cumplimiento de la modernidad, tampoco el de Schmitt o el de Heidegger, sino también, queremos proponer, el nuestro. El *Tratado de Roma* y sus conclusiones habrían sido una toma de partido en una determinada dirección y con un determinado destino. Kant habría sido el lugar. El lugar para dar cuenta del problema sería pues la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar* y unos párrafos concretos de *Hacia la paz perpetua*.<sup>7</sup>

Pues bien, para cerrar esta “introducción”, tomaremos en consideración y, como fondo que guiará el resto del artículo, el siguiente texto de *Hacia la Paz perpetua*:

Si no hay libertad ni ley moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la naturaleza, entonces la política es, obviamente, toda la sabiduría práctica (en cuanto arte de utilizar éste para la gobernación de los hombres) y el concepto de derecho se convierte en un pensamiento sin contenido. Pero si se cree necesario vincular el concepto de derecho a la política y elevarlo incluso a condición limitativa de ésta, debe ser posible, entonces, un acuerdo entre ambas. Ocurre, no obstante, que puedo concebir un político moral, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de un modo tal que pueden coexistir con la moral, pero no un

5 Sobre estas contradicciones propias de la postguerra véase Ferry y Renaut (1988, p. 31).

6 Cf., “La técnica es siempre sólo instrumento y arma, y porque sirve a cualquiera no es neutral” (Schmitt 1929, p. 123).

7 Principalmente aquello que puede leerse en el primer apéndice: “Sobre la discordancia entre la moral y la política en relación con la paz perpetua” (ZeF, AA VIII, pp. 370 y siguientes). Citaremos la paginación por la edición de la Preußischen Akademie der Wissenschaften, y suministraremos la traducción española.

moralista político, que se forja una moral tal que resulte útil a las conveniencias del hombre de Estado (ZeF, AA VIII, p. 372).

El derecho, acabamos de leer, en su vinculación con la política, adquiere el carácter de condición limitativa de la política. Sin libertad ni ley moral, la política quedaría reducida a mera tecnocracia, y sería, pues, toda “la sabiduría práctica”. Pero este uso de “práctica” como adjetivo de *sabiduría* no es lo práctico *stricto sensu* para Kant, sino que sería, en efecto, lo *técnico-práctico*. El lugar para encontrar la definición de este doble uso de lo “práctico” es la introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, precisamente en el lugar en el que el problema es la unidad misma del sistema.

Sin esa doblez que permita administrar lo práctico, no solo en un sentido técnico, sino también en un sentido moral, la unidad de la filosofía estaría en cuestión y, sin duda, ante una posible “victoria” de lo técnico-práctico, el entero estatuto de la libertad y la ontología que de manera subsecuente ahí se abre, quedaría patológicamente reducido al ámbito de lo meramente natural, imposibilitando el propio concepto de persona y dando lugar a un gobierno de los *no libres*, a mero mecanismo de la naturaleza. Así, el registro de lo político que hace del gobierno un gobierno de los libres, depende, más allá del mecanismo de la naturaleza, de la posibilidad misma de una causalidad por libertad, que eleve al hombre por encima del “orden natural de las cosas, pudiendo poner espontáneamente algo nuevo” (Jiménez Redondo 2002, p. 146).

La elección de los ejemplos nunca es casual en Kant, y, así, no debe de extrañar pues que la *Metafísica*, que su promesa tal y como aparece recogida en toda “introducción”, expresada de una y otra manera en los “prólogos” a todas las *Críticas*, requiriera en esos mismos núcleos textuales la dedicación expresa a un juego de distinciones sin las cuales esa misma *metafísica*, entre ellas, la *Metafísica de las Costumbres* (i.e., la *Doctrina del Derecho*, lo político en el sentido práctico-moral) quedaría por completo arruinada, y, con ella, el destino mismo del gobierno de los hombres *qua* hombres, de los hombres *qua sui iuris*. Es por ello que consideramos pertinente observar cómo sobre la distinción entre lo técnico-práctico y lo moral-práctico de la “introducción” de la *Crítica de la facultad de juzgar*, es posible superponer con relativa facilidad la distinción entre el político moral y el moralista político tal y como aparece en *Hacia la Paz perpetua*, quedando esta última así reinterpretada como un lugar privilegiado para comprender la arquitectura del sistema kantiano, esto es, para enfrentar el abismático problema de la unidad misma de la Filosofía.<sup>8</sup> Se localizaría pues en la distinción entre el político moral y el moralista político la misma “economía del abismo” que Derrida encuentra en la introducción de la *Crítica de la facultad de juzgar*.<sup>9</sup> Ello permitiría, en último término, calibrar qué se funda cuando se funda algo así como una Comisión que pretende decirse técnico-práctica, que pretende decirse neutral, gestora mecanicista.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, se podría delinear qué se puede hacer con principios técnico-prácticos, su alcance y su pregnancia, pero también la necesidad de un más allá de los mismos. Cabe decir, pues, que un “pueblo de demonios” (ZeF, AK. VIII, 366) puede tener principios técnico-prácticos dependientes del entendimiento, pero su realidad no depende de leyes moral-prácticas. Es puro mecanismo de la naturaleza. Digamos que el que quiere optar al título de “político” toma, a la luz de la “introducción” a la *Crítica de la facultad de juzgar*, una difícil decisión; es decir, puede optar por lo que es caracterizado como técnico-práctico, o puede optar por aquello que denomina Kant lo moral-práctico.<sup>10</sup> Es el sistema mismo y el problema de la unidad de la razón lo que se pone de relieve al constatar que el tipo de ontología-política resultante es esencialmente diferente; la primera mantendría su compromiso con la mera gramática de la naturaleza, la segunda estaría comprometida con la gramática de la libertad. Cabría añadir además que el verdadero “optar”, la verdadera decisión, la única que se hace cargo del principio innato de libertad, radica solo en lo moral-práctico. Solo ella respeta el mencionado carácter de *sui iuris*, de *fin en sí*, solo ella escapa a la patologización propia de lo técnico-práctico, esto es, de aquello cuya consideración es reducida a mero mecanismo de la naturaleza.<sup>11</sup>

8 Cf., « Peut-être à tort, le problème de l'unité de la philosophie (si l'on veut : le problème du système) n'est plus au premier plan de l'investigation philosophique. Un nouvel investissement critique pourrait bien toutefois retrouver, par une autre voie, ce statut philosophiquement privilégié, voire central, de la question du droit. A beaucoup d'égards, ce qu'aura à explorer, intellectuellement, le moment présent, renverra à une question décisive pour le destin de nos sociétés individualistes : comment, à l'intérieur de cet horizon de subjectivité qui, malgré qu'on en ait eu parfois, reste le nôtre et est le signe de notre appartenance à la modernité déterminer des sphères de validité supra-individuelles, si l'on veut : des « valeurs » susceptibles d'être au moins pensées comme « valables pour tous » et de constituer des pôles de consensus ou d'intersubjectivité ? ». (Renaut 1992, p. 32).

9 Cf., « ...faire l'économie de l'abîme : non seulement s'épargner la chute dans le sans-fond en tissant et repliant à l'infini le tissu, art textuel de la reprise, multiplication des pièces à l'intérieur des pièces, mais aussi établir les lois de la réappropriation, formaliser les règles qui contraignent la logique de l'abîme et font la navette entre l'économique et l'anéconmique, la relève et la chute, l'opération abyssale qui ne peut que travailler à la relève et ce qui en elle produit régulièrement l'effondrement... » (Derrida 2010, p. 44).

10 Cf., “Que estas mediaciones conceptuales resulten establecidas en *La crítica del Juicio* hace de ésta la teoría de la razón clásica. Que estas mediaciones conceptuales dependan realmente de la posibilidad de limitar la técnica, enlaza lo que tenemos que decir con el centro de nuestras consideraciones. Que esta limitación de la técnica implique la conciencia de la moral del hombre y, por tanto, de su dimensión social, permitirá hallar claves para las condiciones del republicanismo. Que todo ello suponga una posibilidad abierta a la especie humana se justifica por la fe histórica en su existencia real en el seno de los griegos”. (Villacañes 1990, p. 45).

11 Cf., “Sea cual fuere la progresión técnica de la política democrática, ha de atenerse a la idea de Estado dirigido por el *telos* distributivo de los bienes plurales, operación fundada en la prudencia y en la justicia”. (Villacañes 1999, p. 167).



## 2. La distinción entre lo técnico-práctico y lo moral-práctico como *locus privilegiado* para poner de relieve el problema de la unidad de la filosofía

Así pues, y partiendo de estas consideraciones, *Hacia la paz perpetua* tendría la capacidad de suministrar, en un único movimiento, una reduplicación de la doblez con la que se inaugura el problema de la *unidad de la filosofía* en la *Crítica de la facultad de juzgar*, y lo haría con un ejemplo que es de un interés capital para la historia de la filosofía, desde, dígase, Sócrates a la conformación, intentamos observar, de las instituciones europeas que todavía hoy “rigen” una “parte” del poder “político” supranacional. Pero por respetar el orden de las razones ofrecido por Kant, comencemos por los cimientos, esto es, por la *Crítica de la Facultad de juzgar*. Dice pues en la “introducción” que:

En cuanto facultad de desear, la voluntad es una de las diversas causas naturales dentro del mundo, a saber, aquella que opera según conceptos; y todo cuanto se representa como posible (o necesario) por medio de una voluntad se denomina prácticamente posible (o prácticamente necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad físicas de un efecto en el que la | causa no se ve determinada a la causalidad mediante conceptos (sino mediante el mecanicismo, como en la materia inanimada, y mediante el instinto, en los animales). Pero aquí, con respecto a lo práctico, queda sin determinar si el concepto que da la regla para la causalidad de la voluntad es un concepto de la naturaleza o un concepto de la libertad. Mas esta última diferenciación es esencial. Pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, entonces se trata de principios técnico-prácticos; pero si dicho concepto lo es de la libertad, se trata de principios práctico-morales; y como en la división de una ciencia racional todo depende de esa diferenciación de objetos cuyo conocimiento precisa principios distintos, los primeros pertenecerán entonces a la filosofía teórica (en cuanto teoría de la naturaleza), mientras que los otros serán enteramente los únicos que constituyen la segunda parte, o sea, la filosofía práctica (en cuanto teoría de las costumbres) (KU, AA V, p. 172).

La pregunta puede resumirse de la siguiente manera: ¿en qué se basa la influencia que puede tenerse sobre los hombres? Esto es, ¿se dirime dicha influencia en movimientos de corte mecanicista, newtonianos, como una suerte de sistema de balanzas o contrapesos, de fuerzas que deben ser contenidas o dispersadas para garantizar la paz? Si la respuesta es que la única manera de tener influencia en y sobre el mundo es que todo lo que ocurra dependa de esa posición de corte mecanicista, entonces estaríamos hablando siempre de *principios técnico-prácticos*. Esto es, si esa es toda la influencia posible, es el mero concurso de la experiencia el que hace al práctico, pero el práctico aquí es simplemente aquel que ha devenido hábil o maestro o artista en aquello que se adquiere por el mero conocimiento de la gramática de la naturaleza. Tengamos en cuenta, como fondo, que estas preguntas se están formulando para ejemplificar el problema que da título al “primer capítulo” de la “introducción”: “Sobre la división de la filosofía”. Es decir, que Kant ha privilegiado estos ejemplos como forma de dar cuenta de aquel problema que ha requerido de una última palabra, de una tercera *Crítica*.

Sigue Kant diciendo que:

En tanto que sus principios se sustentan sobre conceptos, todas las reglas técnico-prácticas (esto es, las del arte y de la destreza en general, o también las de la prudencia como destreza para influir sobre los seres humanos y sus voluntades) sólo tienen que contabilizarse como corolarios de la filosofía teórica (KU, AA V, p. 172).

Pues bien, como anunciábamos, no debe confundirse ese uso del término *práctico* con lo *práctico* en sentido estricto. El segundo uso del término *práctico*, su uso estricto, depende de haber horadado críticamente el suelo que garantiza su realidad y su existencia, depende de poner entre paréntesis cualquier origen de corte empírico, depende pues del silencio de la empiria, de que cualquier forma de mecanicismo quede completamente evacuada de toda consideración o de que las leyes de Newton se ahorren cualquier intento de tener algo que decir, algo que dictar. El mandato es enteramente diferente y su origen se encuentra en otro lugar.<sup>12</sup>

Es así como podría hablarse de un doble acceso al problema del Estado o, incluso, de un doble tipo de gestión del Estado o de lo estatal mismo; de un doble acceso con origen en la doblez —traducida en ejemplos de “gestión”— que Kant elige para dar cuenta del problema que da título al primer capítulo de la introducción, el problema de la “unidad de la filosofía”. Tendremos por un lado una aproximación de carácter técnico y, por otro lado, una aproximación de carácter moral. La primera de ellas no puede garantizar un Estado eminentemente moral, sino la mera gestión de la paz mediante contrapesos y dispositivos, mediante técnicas, valga decir, *biopolíticas*.<sup>13</sup> El sentido eminente de la palabra *Ley* dependerá, por tanto, de lo moral-práctico. Para lo técnico-práctico Kant utilizará el término *reglas*, ello aunque pudiera llevarnos a cierta confusión el hecho de que existan términos teóricos como leyes de la naturaleza o ley de la gravedad o leyes

12 Ese lugar no puede ser lugar natural alguno para, precisamente, poder ser mandato en cualquier lugar posible. Sirva como guía de lo que está en juego el siguiente texto de Chesterton: “Pero no crea usted que esta astronomía frenética pueda afectar a los principios de la razón y de la justicia. Lo mismo en llanuras de ópalo que en escolleras de perlas, siempre se topará usted con la sentencia: No robarás” (2008, pp. 29-30).

13 No hace falta acudir a Foucault, ya en el propio texto de Heidegger podemos encontrar: “La elaboración y utilización de equipamientos, instrumentos y máquinas forman parte de lo que es la técnica; las mismas cosas elaboradas y utilizadas, así como las necesidades y los fines a los que sirven, también forman parte de lo que es la técnica. El conjunto de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo o, como se dice en latín, un *instrumentum*” (2021, p. 14).

de conservación de la materia. Pero todas esas leyes de la naturaleza terminan por declinarse prácticamente mediante una habilidad que comporta unas reglas, justo como la prudencia o todo arte de control de gobierno. Es decir, son “corolarios de la filosofía teórica” (KU, AA V, p. 172), producto del entendimiento. Así se obtiene la diferencia con aquello que puede realizar también la voluntad, pero que ya no depende de la naturaleza, sino del concurso de la libertad, habilitándose críticamente el uso del término *Leyes* y garantizando el espacio de esa segunda parte de la filosofía, la filosofía práctica (i.e., lo así llamado en el ya citado texto de ZeF como *sabiduría práctica*).<sup>14</sup>

Pues bien, pensamos que esta es la manera mediante la cual Kant consigue sellar las dudas que pudieran haber suscitado los diferentes opúsculos o escritos “menores” sobre el problema del acceso al Estado por una vía que pudiera ser la del entendimiento (ZeF, AA VIII, p. 366). Esto es, podría haberse de una doble vía de acceso a la institucionalidad estatal, una de carácter técnico y otra de carácter moral. La primera podríamos nombrarla a tal efecto como una gestión newtoniana de la “política”, del Estado, gestión esta cuya esencia residiría en la técnica y en la que la realidad social sería tratada como mero juego de fuerzas en colisión. Estas fuerzas deberían compensarse unas con otras con el fin de evitar el conflicto y, para ello, contaríamos con el concurso de la prudencia, de la habilidad, de la técnica, de, en definitiva, aquello que la facultad del entendimiento suministra. Semejante movimiento podría ser suficiente para constituir un manual para príncipes, capaz, incluso, de garantizar una paz relativa, ofreciendo sin duda claves para una hermenéutica histórico-fáctica del origen de los Estados y siendo a su vez la base del pensamiento nombrado como realista. Este sería, en términos kantianos, aquel pensamiento que fundamenta su exégesis de la geopolítica en una concepción meramente natural, newtoniana, de lo político. Podría pues, decirse, que el realismo político, que sin duda encuentra cabida en los textos kantianos, tiene a la base el mero entendimiento. La segunda vía será la deducción *stricto sensu* propia de la *Metafísica de las Costumbres* y que se dirime en el mandato imperativo de salir del estado de naturaleza por el mero hecho de ser sujetos racionales.<sup>15</sup> Cabe decir, por otra parte, que ninguna consideración sobre lo técnico-práctico es radicalmente negativa o que su crítica presuponga algo así como una necesaria eliminación de lo técnico. Es decir, nada de lo dicho al respecto de la técnica tal y como Kant la observa es óbice para considerar una relativa alianza entre lo técnico-práctico y lo moral-práctico, si bien entre lo técnico-práctico y lo moral-práctico se abre un abismo que obliga a que el mundo se modifique siempre desde aquello que las leyes moral-prácticas han dictaminado.

Ahora bien, convendría decir, sobre todo habida cuenta del curso de los acontecimientos, digamos, post-kantianos, que el problema podría estribar en que una parte importante de lo técnico-práctico y sus reglas, así como de la naturaleza en general y sus diferentes formas de desplegarse —*habilidad, prudencia, arte*— consisten en ocultar lo moral-práctico mismo e, incluso, burlarse de ello haciendo uso del rótulo *idealismo*. Esto es, que lo técnico-práctico podría tener como objetivo el ocultar la decisión, la libertad y el deber ser, haciendo de lo moral una mera cortina de humo de una decisión que en realidad había sido netamente técnica. Kant representaría pues ese punto del racionalismo europeo en el que la noción de persona, el hombre, no ha sido todavía evacuada tecnocráticamente y el lugar racional en el que todavía se exige que compadezca la responsabilidad.<sup>16</sup> Sigamos pues con las precisiones realizadas al respecto de la doblez mencionada por si quedasen dudas al respecto:

Así pues, en tan escasa medida como la solución de los problemas de la geometría pura \ forma una parte especial de ésta, y así como la agrimensura no merece el nombre de geometría práctica a diferencia de la pura como una segunda parte de la geometría en general, y así como el arte mecánico o químico de los experimentos u observaciones se considera menos todavía una parte práctica de la teoría natural, de igual modo, en resumidas cuentas, ni la economía doméstica, ni la economía rural, ni la economía política, ni el arte del trato social, ni las prescripciones de la dietética, ni incluso la teoría general de la felicidad, ni tan siquiera la domesticación de las inclinaciones y la sujeción de los afectos en aras de tal contención, tampoco pueden adscribirse a la filosofía práctica ni constituir en absoluto la segunda parte de la filosofía en general, pues en su conjunto sólo contienen reglas de destreza (que en consecuencia sólo son técnico-prácticas), para producir un efecto posible según los conceptos naturales de causas y efectos, conceptos que al pertenecer a la filosofía teórica se hallan sometidos a esas prescripciones como meros corolarios suyos (de la ciencia natural) y, por lo tanto, no pueden pretender ocupar sitio alguno en una filosofía especial llamada práctica (KU, AA V, pp. 172-173).

Es de especial importancia para lo que aquí nos ocupa que mencione, entre los diferentes ámbitos —valga decir, entre las diferentes ontologías regionales de las que se ocupa— la economía y sus variantes, doméstica, agrícola o de Estado. Procediendo así, pone de relieve que las diferentes variaciones de lo político tienen como última necesidad aquello que se juega en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Dichas distinciones,

14 Véase el texto completo: “Pues sólo atañen a la posibilidad de las cosas según conceptos de la naturaleza, a lo cual no pertenecen únicamente los medios que se encuentran al respecto en la naturaleza, sino la voluntad misma (como facultad de desear y por ende como capacidad de la naturaleza), en tanto que puede ser determinada conforme a esas reglas por móviles de la naturaleza. Con todo, a tales reglas prácticas no se las denomina leyes (algo así como las leyes físicas), sino sólo prescripciones, y ello porque desde luego la voluntad no se halla simplemente bajo el concepto de la naturaleza, sino también bajo el concepto de la libertad, por relación al cual sus principios se llaman leyes, siendo éstos los únicos que constituyen junto con sus consecuencias la segunda parte de la filosofía, o sea, la filosofía práctica” (KU, AA V, p. 172).

15 A este respecto nos han resultado especialmente valiosas las notas suministradas por Jiménez Redondo en su edición de la *Metafísica de las Costumbres* (2022, pp. 516-517).

16 El propio Schmitt (2011, p. 182) encuentra en ello el germen del respeto que todavía el normativismo kantiano merece frente al normativismo propio de su época.

leídas así como clave de bóveda de una “introducción” que encuentra en ellas el ejemplo predilecto para dar inicio al problema mismo del juicio, nos permitirán rearticular el por qué es ese y no otro el ejemplo del que depende la unidad de la razón como problema central para el que Kant no tuvo más remedio que escribir una tercera *Crítica*. Al mismo tiempo, se asume como suficiente —esto es, como posible mediante lo meramente técnico—, para la suficiente redistribución de los bienes del Estado, aquella habilidad que el conocedor de la naturaleza pueda tener con el objetivo de desplegar una gestión más o menos beneficiosa para el conjunto. Las reglas de dicha gestión no pueden formar parte del inventario de eso que podemos nombrar como los bienes que constituyen la filosofía práctica o una *Metafísica de las Costumbres*.<sup>17</sup> Estas reglas tienen, como destino producir efectos sobre un territorio dado, ordenan y reordenan el mundo teniendo como esencia las propias leyes de la causalidad. Son, pues, parte del inventario de la filosofía teórica en su faceta de querer decirse como ejecutora desde la naturaleza y sobre la naturaleza sin concurso alguno de otro régimen que no sea la naturaleza misma.<sup>18</sup>

La voluntad de Kant a este respecto se limita a la garantía de establecer distinciones suficientes sin, por el camino, desmerecer por completo el alcance que pueda tener la habilidad, la prudencia o el artificio. Estaríamos más bien ante la única garantía de poder distinguir de manera objetiva qué decimos cuando decimos de algo que es derecho, que es político, o que es técnico, también, incluso, qué decimos cuando decimos de alguien que es prudente o hábil para gestionar los asuntos de Estado. La razón instrumental quedaría así en Kant perfectamente perimetrada, sin desprestigio alguno, pero circunscribiendo su potencial colonial —aquel que pretendiera decirse el todo de la “razón”, “razón” que ni siquiera sería en puridad “razón”— a la región de lo meramente natural, requiriendo siempre de la ulterior corrección del *hacia dónde* para el que solo el práctico moral está capacitado. Por ello, frente a esos saberes instrumentales, nos debemos el saber de aquellas leyes morales que se fundan exclusivamente en el concepto de libertad, esto es, sin concurso alguno del entendimiento o de las leyes de la causalidad:

En cambio, las prescripciones práctico-morales que se sustentan por completo en el concepto de libertad, con total exclusión de los fundamentos para determinar la voluntad emanados de la naturaleza, constituyen un tipo enteramente peculiar de prescripciones que, al igual que las reglas a las cuales obedece la naturaleza, también se llaman sin más leyes, si bien no se sustentan como dichas reglas sobre condiciones sensibles, sino sobre un principio suprasensible y que, junto a la parte teórica de la filosofía, demandan por sí solos otra parte bajo el nombre de filosofía práctica (KU, AA V, p. 173).

Con este pequeño recorrido por la introducción de la *Crítica de la facultad de juzgar* podemos ahora pasar a la distinción entre el *político moral* y el *moralista político* como lugar en el que se termina de desplegar la realidad de lo que se jugaba a nivel crítico. Dependiendo del punto en el que estemos, pues, el moralista se podrá servir únicamente de contenidos obtenidos de la naturaleza, mientras que para aquello que realiza el político moral su saber, digámoslo todavía mediante la *Crítica de la facultad de juzgar*, “no se deduce en absoluto del concepto de naturaleza”.<sup>19</sup>

### 3. La distinción entre lo técnico-práctico y lo moral-práctico como trasunto de la distinción entre el político moral y el moralista político

Pues bien, tal y como estamos leyendo estos aspectos del sistema kantiano, creemos poder afirmar que en Kant se cuenta con una línea con origen en la razón y con otra con otra línea de carácter técnico. Esto es, podríamos decir que en una de ellas el origen partía, decíamos, desde la razón y por la razón, que no se

17 Cf., “Politics, economics, and ethics are excluded from practical philosophy as doctrines of prudence and pleasure; for Kant they are merely pragmatic, technical sciences which belong to the world of empirical experience, the field of activity of prudence and dexterity. To be sure, they borrow rules from the natural world in order, from time to time, to produce an effect which is possible according to the law of causality, but the never —as in the older doctrine of prudence— borrow the ends which generate the power of ethical obligation in moral and political action. The Kantian law of freedom terminates such borrowing. In so far as it contains the a priori ground for determining all actions, it is for Kant the object of a ‘particular philosophy which is called practical’, in opposition to those —in the Kantian sense— pragmatic and technical disciplines which have unjustly appropriated the title ‘practical’” (Riedel 2011, p. 8).

18 En la *primera Introducción* podemos leerlo como sigue: “Pero reina un gran malentendido —muy perjudicial para el modo en que procede la ciencia— con respecto a lo que haya de considerarse práctico en un sentido tal que merezca aplicarse a una Filosofía práctica. Se ha creído que la política y la economía política, las reglas de la economía doméstica, al mismo tiempo que las del trato, las prescripciones para alcanzar bienestar y la dietética, tanto del alma como del cuerpo, podían incluirse en la Filosofía práctica (¿por qué no todas las artes y oficios?), sólo porque todas contienen un conjunto de proposiciones prácticas. Ahora bien, las proposiciones prácticas se distinguen de las teóricas, que contienen la posibilidad de las cosas y sus determinaciones, según la especie de representación, más no por ello según el contenido, pues esto únicamente ocurre con aquellas que toman en consideración la libertad bajo leyes. Todas las restantes no son más que la teoría de lo que forma parte de la naturaleza de las cosas, sólo que aplicada al modo en que podemos producir esas cosas con arreglo a un principio, es decir, siendo representada su posibilidad mediante una acción del arbitrio (que precisamente por ello forma parte de las causas naturales)” (EE, AA XX, pp. 195-196).

19 Cf., “Esto hace ver que un conjunto de prescripciones prácticas dadas por la filosofía no constituye una par te especial suya, instituida junto a la filosofía teórica, porque son prácticas, pues podrían serlo aun cuando sus principios fuesen tomados enteramente del conocimiento teórico de la naturaleza (en cuanto reglas técnico-prácticas), sino que lo constituye porque su principio no se deduce en absoluto del concepto de la naturaleza, el cual siempre está condicionado sensiblemente y, por lo tanto, dicho principio descansa sobre lo suprasensible, que únicamente el concepto de la libertad hace reconocible a través de leyes formales, l las cuales son por lo tanto práctico-morales, es decir, no meras prescripciones o reglas para este o aquel propósito, sino leyes desprovistas de una referencia previa a fines y propósitos”. (KU, AA V, p. 173).

habla desde lo que es o desde lo que hay, sino que se habla desde lo que debe ser o de aquello que podría haber si se siguiera el mandato de la razón; y, por otra parte, habría una línea con origen en el entendimiento, una línea de carácter técnico que se las vería con aquello que de facto está ocurriendo y para la que la moral podría ser considerada mero ornamento, relegando su uso al reino de la contingencia o al ostracismo del, dicho en sentido vulgar, *idealismo*. Es más, y como anunciábamos y veremos, podría decirse que lo moral-práctico podría ser ello mismo un problema o escollo a superar, un capricho que pondría en dificultades el relativamente fácil y obvio imperio de la habilidad y la prudencia, que tiene, a su vez, la proverbial capacidad de decirse *neutral*, dando así a entender que lo moral no se juega ahí y que el concurso de su virtud sería innecesario e incluso peligroso para un equilibrio que puede obtenerse técnicamente. Esto es, la técnica no necesitaría de virtud alguna que no sea la virtud técnica de crear técnicas nuevas.<sup>20</sup>

Pues bien, el político moral lleva incoada una guía de insuperable obviedad, una guía mandatada de manera categórica que le asegura pisar ese suelo “sin suelo” —sin concurso de la naturaleza— de lo moral-práctico, guía esta desconocida para el moralista político, entregado al imperio de la naturaleza y a la reponderación newtoniana de toda *praxis* política empírica. Dice Kant pues con respecto al “político moral” que:

El político moral convertirá en principio suyo lo siguiente: si alguna vez se encuentran defectos en la constitución del Estado o en las relaciones interestatales, que no se han podido evitar, es un deber, particularmente para los gobernantes, estar atentos a que se corrijan lo más pronto posible y de acuerdo con el derecho natural, tal como se nos presenta en la idea de la razón, incluso a costa de su egoísmo. (ZeF, AA VIII, p. 372).

Esto es, el político moral se debe a sí mismo la puesta entre paréntesis de su propio interés, en un movimiento a favor del “derecho público cosmopolita”, derecho desinteresado y que sin duda puede llegar a ser percibido como la torpeza de aquel que antepone *idea* a *ego* —a *egoísmo*, dice Kant (ZeF, AA VIII, p. 372)—. El origen de semejante movimiento lo encontraría en el derecho natural mismo, que ha quedado reescrito como derecho innato de libertad y del que se colige la entera *Metafísica de las Costumbres*. El político moral estaría asumiendo pues principios de carácter imperativo de corrección de la Constitución del Estado al que pertenece y que pretende cambiar, principios que el político moral tiene siempre “dentro de sí”.<sup>21</sup> Es perito pues el político moral en precariedad constitucional, en aquello que a toda Constitución realmente existente le falta para aproximarse al ideal republicano. No hace falta decir que, a efectos de lo político en condiciones actuales, esto solo podría ser percibido como un impulso thanático o, en definitiva, como la necesidad de satisfacer alguna suerte de narcisismo desmedido y solipsista que se despliega existencialmente a través del carácter sacrificial, carácter le otorga el beneplácito público y que, por tanto, podría ser leída igualmente como una patología de carácter, como exceso de quien carece del “saber” de una empiria que no se deja troquelar por una virtud abstracta y desconectada de las contingencias que se presentan día a día a todo gestor. Pero esto, a efectos de la sistemática kantiana, sería otra forma de mencionar lo propio del moralista político. Al respecto de este, nos recuerda Kant, es la experiencia la que haciendo valer su tal vez imperecedero reinado reaparece siempre a la vuelta de la esquina para pronunciar un sibilino y suficiente “por aquí no”. El moralista cuenta entonces con el tanteo, en la búsqueda de una “decisión” que premie su continuidad o su ascenso, que agrande sus riquezas o su, podríamos decir, capital simbólico. La realidad presente se convierte así en la valedora de la realidad por venir, *ser sin deber ser*, técnica sin libertad, cultura sin moral. Es obvio que, tal y como la experiencia se encuentra a la vuelta de la esquina —y, con la experiencia, la posibilidad del fallo—, el moralista tendrá que buscar, de nuevo, en la experiencia, el futuro de la experiencia presente. Lo dice Kant como sigue:

Siempre puede ocurrir que los moralistas de tendencia despótica (que fallan en el ejercicio) choquen de diferentes maneras con la prudencia política (tomando o recomendando medidas precipitadas); en ese caso, debe ser la experiencia la que los encarrile paulatinamente, en este choque contra la naturaleza, por una vía mejor. (ZeF, AA VIII, p. 373).

No debe colegirse, decíamos, de la aparente preferencia por lo moral-práctico que parece guiar las esperanzas racionales de Kant el menosprecio de la experiencia, que tiene por virtud ser, a ojos de Kant, esencialmente insuperable. Es por ello que la *prudencia* aparece como garantía natural —natural en el sentido de encontrar su génesis en la experiencia, en la naturaleza— del moralista político. La observancia irrestricta de la facticidad sería, a día de hoy, no para Kant, una enorme virtud, la consistente en la continua reconducción y paulatina corrección del mundo mediante un sistema de contrapesos newtonianos del que, sin duda, se obtienen respuestas suficientes —si quiera para un “pueblo de demonios” (ZeF, AA VIII, p. 366)—. Para el moralista político, la republicanización de la realidad política puede ponerse a la espera, toda vez

20 Podría decirse que este texto de Heidegger expresa de forma correcta el problema de la presunción de inocencia dogmática que ha parecido recaer sobre la técnica: “Así pues, la esencia de la técnica no es nada técnico. Por eso nunca experimentamos nuestra relación con la técnica mientras nos limitemos solo a representar y practicar lo técnico, sea para acomodarnos a ella o sea para eludirla. En todas partes permanecemos encadenados a la técnica sin libertad, tanto si la afirmamos con pasión como si la negamos. Sin embargo, la peor manera de quedar entregados al poder de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral; de hecho, esta concepción [de la técnica], que hoy en día goza de gran aceptación, nos vuelve completamente ciegos ante la esencia de la técnica” (Heidegger 2009, pp. 13-14).

21 El famoso texto: “Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*” (KpV, AA V, p. 161).



que lo que racionalmente se mandata está más allá de lo esperable en el reino de la causalidad. Por ello, al político moral no le queda más remedio que, ante una situación contraria a derecho, disculpar al hombre, cuya naturaleza se opone al bien, por poner contra las cuerdas a la razón, a ese hombre cuya naturaleza perpetua la insuficiente realidad de los principios del derecho.<sup>22</sup> Kant reintroduce así la noción de *astucia* como la esencia misma de los hombres de Estado, contraria a lo moral práctico —y de extensión planetaria—:

Estos astutos hombres de Estado, en vez de conocer la práctica, de la que se ufanan, saben de prácticas, estando dispuestos a sacrificar al pueblo y al mundo entero, si es posible, con sus halagos al poder dominante (para no perder su provecho particular), siguiendo el estilo de verdaderos juristas cuando suben a la política (juristas artesanos, no legisladores). (ZeF, AA VIII, p. 373).

La noción de *astucia* adquiere relevancia en relación con el problema de la “simulación”, del hacer pasar por derecho o por imperativo práctico lo que no deja de ser la misma reproducción de lo que la técnica ya ha dispuesto con anterioridad. Este y no otro sería el principio del moderno marketing político. El astuto aparece como “artesano” del *parecer*, del simular el “seguir el estilo de los verdaderos juristas” (ZeF, AA VIII, p. 373). Serían meros artesanos de lo jurídico, no *legisladores*. Es por ello que el término *legislador* será reservado solo para el político moral, aquel que, como conocedor de la específica voluntad general que representa, no puede menos que colocar siempre un espejo, a saber, el espejo que nos señala el mandato categórico de dejar atrás toda forma de egoísmo —el entero narcisismo, el entero mundo de la psicología empírica, toda sociología y todo dato de hecho— fuera de su obrar, fuera de su legislar. Lo contrario, cualesquiera resultados que pudieran haber sido obtenidos con origen en la naturaleza harán fracasar lo moral práctico, tornando al político en mero sabedor de prácticas, orientándolo hacia el mundo de la *simulación* y el *parecer*, de la *astucia*. Esta, la “astucia”, aparece pues como menudeo para adaptarse a cualquier avatar que pudiera sobrevenir a la realidad constitucional; es ese muy preciso, permítasenos el ejemplo, “en política todo consiste en no moverse para salir en la foto”. Por ello tiende a pasar para el moralista que:

Como no es asunto suyo reflexionar sobre la legislación misma sino aplicar los preceptos actuales del Landrecht, toda Constitución vigente les debe parecer la mejor y, si se reforma, la resultante de la reforma les sigue pareciendo la mejor, pues todo funciona adecuadamente (ZeF, AA VIII, p. 373).

Así pues, en el sentido más laxo del término, todo moralista político es conservador, su objetivo es sobrevivir a la vigencia y a la actualidad, rastrear empíricamente el mejor hábitat para sí mismo, obviando incluso la posible injusticia del mundo circundante y desconocedor por tanto del imperativo de lo público en su sentido jurídico-cosmopolita. Serpentea en lo vigente y lo reconduce tal vez a un mejor estado de cosas que ha obviado el deber ser, manteniéndose en la foto de la Constitución realmente existente, sin riesgo, sin exposición, sin que la aventura del deber haga mella en él.<sup>23</sup> Ante la ausencia de un criterio de lo justo-jurídico, lo presente, en su vigencia legal, se consagra como lo mejor. De la misma manera que son sabedores de prácticas son conocedores de hombres, pero para ello han perdido “al hombre”. El hombre para el que Kant descubre la “Antropología” y que se oculta bajo la peculiar pregunta, perdida para el astuto, para el moralista, “qué es el hombre”. La búsqueda de sus posiciones puede coincidir pues con un acercamiento, por mor de la propia supervivencia, al derecho político y de gentes, donde la astucia y el serpenteo se consagran como ley sin ley en un territorio de opacidades, más natural que la naturaleza misma —que es mucho más dominable—, más violento —que produce exterminios y genocidios a niveles mundiales— que la propia violencia de la naturaleza natural —que reproduce en su medio ambiente violencias cíclicas y estacionales, medioambientales, dependientes de, digamos, los astros y las estrellas—. Del derecho cosmopolita, que les queda sin duda vedado, les separa pues un abismo, y se presenta como puro deber, como *a priori* para el que no cabe traición alguna, inasible por tanto a cualquier *lobbismo*, a cualquier astucia, a cualquier ofrecimiento de cualesquiera riquezas, a cualesquiera satisfacciones que se ofertasen al propio egoísmo.<sup>24</sup> El imperio del derecho cosmopolita escapa pues a toda forma de mercantilización; es inintercambiable; imposible, cabría decir, como *mercancía*. Su verdad, el potencial emancipador de la idea que en él se funda, se aleja imposiblemente de su tratamiento como objeto realizado, como fetiche, como cosa, como fenómeno. Toda la riqueza del mundo está en el grado cero del *tener* comparada con el tener de la libertad que, como origen, mantiene la esperanza en la realidad objetiva del mundo moral.<sup>25</sup> El astuto sufre finitamente en el

22 Cf., “Los políticos moralizantes, por el contrario, disculpando los principios contrarios a derecho con el pretexto de una naturaleza humana *incapaz* del bien según la idea que prescribe la razón, hacen *imposible* la mejora y perpetúan la conculcación del derecho”. (ZeF, AA VIII, p. 373). A este respecto puede leerse a Vallaey (1992, p. 407) y a Fort (2002, pp. 91-105).

23 Cf., “Pero si esta habilidad para adaptarse a todas las circunstancias les inspira la ilusión de poder juzgar también los principios de una *Constitución política* en general según los conceptos del derecho (*a priori*, por tanto, y no empíricamente); si se vanaglorian de conocer a los *hombres* (lo que es de esperar, pues tienen que tratar con muchos) sin conocer al *hombre* y lo que puede hacerse de él (para esto es preciso un nivel más elevado de observación antropológica) y se acercan provistos de estos conceptos al derecho político y de gentes, tal como la razón lo formula, darán este paso, sin duda, con el espíritu de los *leguleyos*, siguiendo aplicando su habitual procedimiento (el de un mecanismo de leyes despóticamente dadas) incluso allí donde los conceptos de la razón quieren fundamentar la coacción legal en los solos principios de la libertad, coacción que hace posible básicamente una Constitución política conforme a derecho” (ZeF, AA VIII, pp. 373-374).

24 Dicho de otra manera y sin que extrañe que en ese punto Derrida esté hablando de los primeros compases de la *Crítica de la facultad de juzgar*, esto es, del problema de la *unidad de la razón*: « De quoi s’agit-il au fond ? Du fond ». (2010, p. 45).

25 Cf., “Llamo al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes morales (como *puede* serlo, de acuerdo con la *libertad* de los seres racionales, y como *debe* serlo, de acuerdo con las leyes necesarias de la *moralidad*), mundo moral. Así entendido, se

derecho político de su realidad estatal —tendencialmente estado de guerra, estructuralmente natural por la radical finitud del derecho de gentes, siempre zozobrante en medio de las inclemencias del mundo sin fin de las causas naturales—. El cosmopolita, en cambio, sufre infinitamente el “no hay derecho” que solo es cognoscible por medio de la razón y por el tipo de mandato en el que toda pretensión interesada ha sido puesta entre paréntesis. Así:

El presunto práctico cree que puede resolver este problema, dejando a un lado aquella idea, con el conocimiento empírico de cómo estaban organizadas las Constituciones vigentes hasta el momento, contrarias a derecho, sin embargo, en su mayor parte (ZeF, AA VIII, p. 374).

Al práctico que es mero artesano de lo jurídico, mero simulacro de legislador parece bastarle el constitucionalismo comparado, la normatividad comparada, el reglamentarismo comparado, el conocimiento empírico que le permite contrastar lo habido sin mirar nunca al abismo —que sin duda le devuelve la mirada— de lo que “debe haber”. Estamos ante el Sofista de Platón (ZeF, AA, VIII, p. 374), y como ocurre con todo sofista, nos encontramos en su presencia ante meras triquiñuelas, ante la magia de un prestidigitador de lo jurídico, capaz siempre de ofrecer un inventario de cómo superar cualquier escollo, cualquier obstáculo, cualquier objeto, cualquier naturaleza, esto es, de reconducir mediante el *entendimiento* lo que la naturaleza es, o de adaptarse en el interior de ella para garantizar su propia supervivencia. Así pues: *Fac et excusa; Si fecisti, nega y Divide et impera* (ZeF, AA VIII, pp. 374-375). Se conforma así el inventario de “cartas” —máximas— con las que él realista político juega al juego de su mera supervivencia, máximas ajenas a cualquier *doctrina del derecho* que quiera decirse *pura*, “máximas políticas” con las que “no se engaña, en realidad, a nadie”.<sup>26</sup>

El realismo político ostenta para Kant la categoría de *obviedad*, el rango de aquello que suministra la propia naturaleza en su versión más vulgar, si, por medio del entendimiento, se la observa detenidamente; es el mero estado de naturaleza en su versión más pobre. Son máximas conocidas por todo “pueblo de demonios siempre y cuando tenga entendimiento” (ZeF, AA VIII, p. 366). Valga decir, el *Divide et impera* se descubre en la naturaleza sin que el *deber ser* exprese palabra alguna, sin metafísica verdadera alguna. Esto es: todo grupo enfrentado a otro grupo es sabedor de esta máxima. Nadie ha dudado nunca de su funcionamiento, y habrá solo quienes técnicamente sean capaces de aplicarla mejor. A diferencia del moralista político, cuyo fracaso se dirime siempre como insuficiencia técnica en la aplicación de ese tipo de máximas, el político moral no fracasa nunca; cabe decir: pierde sin vergüenza. Ser peor técnico, ser peor estratega, comandar peor los ejércitos, puede sin duda avergonzar a cualesquiera de las masculinidades frágiles que históricamente han comandado ejércitos. Pero la máxima por la que se guía el político moral es inasible a la vergüenza. Su imperatividad lleva incoada la tranquilidad del deber cumplido. Al sagaz le basta el parecer de las leyes para saber si su actuar se adecua al espacio legal que ocupa. Aparece así una suerte de tributo negativo, una suerte de “*als ob*”, de *como si*, que tiene como fondo el cumplimiento de todo derecho y, a ser posible, del cumplimiento del derecho por virtud. Pero esta necesidad de aproximarse a la ley vigente y de que parezca que se cumple con todo escrúpulo lleva a la siguiente pregunta retórica: ¿Por qué, si no supiéramos, “en sí”, en nosotros mismos, que tenemos que adecuarnos a derecho, llegaríamos a inventar simulacros y triquiñuelas para dar apariencia de derecho cuando no la hay? Responde Kant diciendo que:

De todas estas sinuosidades de serpiente de una teoría inmoral de la sagacidad para el establecimiento del estado de paz entre los hombres, partiendo del estado natural de guerra, se desprende, al menos, lo siguiente: que los hombres no pueden sustraerse al concepto de derecho ni en sus relaciones privadas ni en las públicas y no se atreven a abiertamente a basar la política en medidas de sagacidad, negando obediencia al concepto de un derecho público (lo que llama la atención, ante todo, en el concepto de derecho, de gentes); le tributan, por el contrario, en sí mismo, todos los honores, aunque inventen cientos de excusas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir al astuto poder la autoridad de ser el origen y el lazo de unión de todo el derecho (ZeF, AA VIII, pp. 375-376).

El tributo negativo se rinde como necesidad del *parecer* para mero cumplimiento del tributo, pero incorporando a su vez la imposible substracción del reconocimiento del derecho. Podría decirse que el moralista político pone de relieve aquello que el político moral es.<sup>27</sup>

---

lo piensa solamente como un mundo inteligible, porque allí se hace abstracción de todas las condiciones (fines) de la moralidad y aun de todos los obstáculos [que se oponen] a la moralidad en él (debilidad o corrupción de la naturaleza humana). En esa medida, él es, pues, una mera idea, pero idea práctica, que puede y debe tener efectivamente su influjo sobre el mundo sensible, para tornarlo a éste tan conforme a esa idea como sea posible. La idea de un mundo moral tiene, por eso, realidad objetiva, no como si ella se refiriera a un objeto de una intuición inteligible (que no podemos concebir), sino [como si se refiriera] a un *corpus mysticum* de los seres racionales en él, en la medida en que el libre albedrío de ellos, bajo leyes morales, tiene en sí mismo integral unidad sistemática, tanto consigo mismo, como con la libertad de cualquier otro” (KrV, A808/B836).

26 Merece la pena leer el texto completo: “Con estas máximas políticas no se engaña, en realidad, a nadie, pues son de universal conocimiento; tampoco es el caso de que se avergüencen por ellas, como si la injusticia brillara demasiado patente ante los ojos. Porque las grandes potencias conservan siempre el *honor político*, con el que pueden contar con toda seguridad, es decir, con el *engrandecimiento de su poder* por el camino que sea, ya que no se avergüenzan nunca por el juicio de la masa sino por el de otra potencia, no siendo la publicidad de las máximas sino su fracaso lo que puede arrojar vergüenza sobre ellas (pues con respecto a la moralidad de las máximas están todos de acuerdo)” (ZeF, AA VIII, p. 375).

27 Podría decirse que estamos ante otra fenomenología del respeto similar a la que se encontraría en la *Crítica de la razón práctica* para probar la realidad de la libertad.

#### 4. De la necesaria subordinación de la política al derecho

Para poder completar el movimiento lo técnico-práctico debe subordinarse a lo moral-práctico, es decir, que todos esos saberes de la prudencia, la habilidad o el arte de la gestión, deben tener como guía la imperativa republicanización del Estado y su corrección de cara a adecuarse a la única idea que se revela como principio supremo: *la paz perpetua*. Por ello:

Para poner término a tanto sofisma (aunque no a la injusticia amparada en esos sofismas) y para hacer confesar a los falsos representantes de los poderosos de la tierra que no es el derecho lo que defienden, sino el poder, del que toman el tono como si ellos mismos tuvieran algo que mandar, será bueno descubrir y mostrar el supremo principio del que arranca la idea de la paz perpetua: que todo el mal que obstaculiza su camino proviene de que el moralista político comienza donde el político moralista termina y hace vano su propio propósito de conciliar la política con la moral, al subordinar los principios al fin (es decir, engancha los caballos detrás del coche) (ZeF, AA VIII, p. 376).

A tal efecto no valen atajos en cuya esencia se localizase la pretensión de presentarse como el camino oportuno para subordinar la consecución del fin al despliegue de cualesquiera medios. No es un camino bidireccional que permita subordinar en algunas ocasiones la política al derecho y en otras el derecho a la política. El problema de fondo lo expresa Kant como sigue:

Para conciliar la filosofía práctica consigo misma resulta necesario resolver previamente el problema de si debe comenzarse por el principio material de la razón práctica, el fin (como objeto de arbitrio), o por su principio formal, esto es, por principio (fundado sobre la libertad en la relación exterior) que dice: obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal (sea el fin que sea) (ZeF, AA VIII, pp. 376-377).

Y es el propio Kant el que añade aquí el elemento que lleva siguiendo el argumento del Sistema tal y como lo observábamos en la introducción a la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, justo cuando tiene que distinguir entre lo que sería problema técnico (*problema tecnicum*) de un problema moral (*problema morale*). La preeminencia del último es aquella sobre la que descansa la posibilidad de conseguir una paz perpetua más allá de todo bien físico, “como un estado nacido del reconocimiento del deber”.<sup>28</sup> La pregunta se articula en torno a un *por qué*, en torno a un *warum*, esto es, en torno a cómo, a qué, por qué y desde dónde se orienta la acción. En un caso el origen se encuentra en la naturaleza y en el otro se encuentra en el deber mismo. Dicho de otra manera: o sagacidad o libertad.<sup>29</sup> Lo que nos jugamos es el nivel de certidumbre que guía el camino a la solución, a la instauración de la paz. De aquel que se presenta como político moral y que se prueba como tal, la certidumbre es completa, pues el sentido último de su acción está siempre claro. Al jugar más allá de toda sagacidad, siendo su guía una suerte de “caiga quien caiga” —incluso cuando el que caiga sea él mismo—, siempre se sabe cómo va a operar. Este esencial “caiga quien caiga” no servirá nunca de guía a aquel que quiere sobrevivir siendo valedor de lo vigente en tanto que vigente.<sup>30</sup> Dicho de otro modo, el astuto, el sagaz, el que depende de la argucia, querrá, en último término, no ser el que caiga.<sup>31</sup> Es así como surge el *dictum* que ancla la certeza de un mundo moral al comportamiento del político moral: “Dice así: “Esforzaos ante todo por el reinado de la razón pura práctica y su *justicia* y vuestro fin (el bien de la paz perpetua) os será dado por añadidura” (ZeF, AA VIII, p. 378).

Una república pacífica, un mundo moral, la paz perpetua o el reinado de la razón serían el rendimiento de un muy específico haber elegido, como guía, lo moral práctico. Y, así, queda consagrado, como único mandato, camino práctico-moral, formalmente asintótico, hacia la continua republicanización de las relaciones interestatales; sin artificialidad ni simulacro, sin argucias ni astucias.<sup>32</sup> No cabe pues sagacidad

28 Reproducimos completo el texto: “Sin duda alguna, este último principio debe preceder al otro, pues tiene, como principio de derecho, una necesidad incondicionada; el otro, en cambio, sólo es obligatorio bajo el presupuesto de las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de su realización, y si este fin fuese también un deber (por ejemplo, la paz perpetua) tendría que ser deducido él mismo del principio formal de las máximas sobre la acción externa. Ahora bien, el primer principio, el del *moralista político* (el problema del derecho político, de gentes y cosmopolita) es un mero problema técnico (*problema tecnicum*), en tanto que el segundo, como principio del *político moral*, es una cuestión moral (*problema morale*), siendo totalmente diferente del primero en el procedimiento para conseguir la paz perpetua, que desea no sólo como un bien físico, sino también como un estado nacido del reconocimiento del deber” (ZeF, AA VIII, p. 377). Como comentario sirva Lebrun (2008, p. 477).

29 Cf., “Para la solución del primer problema, el de la sagacidad política, se requiere un gran conocimiento de la naturaleza, al objeto de utilizar su mecanismo en favor del fin pensado, y todo este conocimiento, por lo que respecta a la paz perpetua, es incierto en relación con el resultado; se puede tomar cualquiera de las tres ramas del derecho público” (ZeF, AK VIII, p. 377).

30 “Que el rigor o el señuelo de la vanidad, el poder de uno solo o la unión de varios jefes, incluso, la nobleza o el poder popular mantengan mejor al pueblo en la obediencia y a la vez en el florecimiento interior, en el interior y por mucho tiempo, es cosa incierta. En la historia hay ejemplos de lo contrario procurados por todos los tipos de gobierno (Exceptuado el republicano auténtico, que sólo puede ser pensado por un político moral). Más incierto todavía es un derecho de gentes erigido presumiblemente sobre estatutos de planes ministeriales, que, en realidad, no es más que una palabra sin contenido y que descansa en tratados que encierran ya, en el acto mismo de su firma, la reserva secreta de su transformación. La solución, por el contrario, del segundo problema, el de la *sabiduría política*, se impone por sí misma, es clara para todo el mundo, convierte en vergüenza toda artificiosidad, va directamente al fin, aunque no perdiendo de vista la prudencia para no precipitar el fin, sino ir aproximándose a él sin interrupción, aprovechando así las circunstancias favorables” (ZeF, AA VIII, pp. 377-378).

31 En la *Antropología en sentido pragmático* podemos leer la siguiente definición de argucia: “La argucia (sin la sana razón) es un empleo de la razón que deja de lado el fin último, en parte por incapacidad, en parte por errar el punto de vista” (*Prag. Anthropol.*, AA VII, p. 96).

32 “Porque la moral tiene en sí misma y, concretamente, en relación con los principios del derecho público (en relación, por tanto,

política ni organización de las sagacidades. Esto no significa que Kant vaya a caer en algo así como un organicismo antimaquinal, pero sí que su objetivo es habilitar la recuperación de un excedente de voluntad que depende de un régimen de sentido enteramente otro al de la gramática de la naturaleza, régimen sin el que la noción de persona quedaría vaciada. Es ahí, creemos, dónde se localiza el verdadero rendimiento del programa denominado *Crítica de la razón pura*. Nada de ello supone conflicto entre la política y la moral, pero sí supone una vuelta de tuerca a su articulación. No va de asumir que la política está truncada esencialmente por el mencionado inventario de argucias, va de asumir que lo político no puede ser el mero serpenteo del egoísmo pugnando por sobrevivir justificando lo injustificable.<sup>33</sup>

## 5. Conclusiones: nihilismo, desafección, y el problema de la unidad de la razón

Dijera pues Heidegger al respecto de la esencia de la técnica que esta consiste en “el engranaje” (2021, pp. 13-14, *cf.*, p. 32; p. 41), y, a quienes sigan la prensa informada, no debería suponer, esta designación, especial novedad, pues son múltiples las ocasiones en las que esta se ha referido a Bruselas o a las instituciones europeas como *engranaje burocrático*. Esa denominación es habitual como referencia a organismos de carácter supraestatal y altamente complejos como sin duda lo es la Unión Europea. Ahora bien, semejante expresión podría, en términos kantianos, haber evacuado el problema mismo del hombre y de la libertad en favor de lo *técnico-práctico*. O, dicho de otra manera: esto que Heidegger interpreta como horizonte y destino —como el ya consumado Occidente-tecno-científico-metafísico<sup>34</sup>—, habría sido aquello para lo que Kant nos estaba preparando. Así pues, el objetivo de este artículo podría expresarse de la siguiente manera: la *Crítica de la razón* en general, y, sin duda, el primer capítulo de la “introducción” a la *Crítica de la facultad de juzgar*, operan como advertencias y alarmas, como faros en la noche ante un muy seguro nihilismo.

Valga decir que, para participar en esa batalla con ese espectro del nihilismo moderno, necesitó Kant de una última palabra. Es decir: bajo el programa filosófico denominado *Crítica de la razón*, se volvía necesario un último pronunciamiento con respecto al problema que había sido eje de dos *Críticas* y con el que se iniciaba la “introducción” de la tercera; el problema de la *unidad de la filosofía* (en diferentes planos y modulaciones bajo rótulos como *unidad de la razón*, o, *naturaleza y libertad* o *entendimiento y razón*), cuya caracterización optaba por el mencionado ejemplo —lo político mismo— y no otro. El ejemplo —la doblez de lo práctico mismo como en tanto que práctico-moral o en tanto que técnico-moral— se convertía en el más pertinente de los sitios, precisamente porque su extensión permitía recoger el problema que había exigido dos *Críticas* e incluso esa tercera, haciendo de todos elementos —digamos, *naturaleza y libertad*—, de su relación, el centro; o, más que el centro, el centro sin centro, el abismo de un único sistema en el que la raíz común, la “y” que une —que une sin unir— todas las duplicidades, se asume como *desconocida*, pero cuyas partes —aquellas que separa la “y” que une sin unir— habían sido perfectamente perimetradas. Más aun, perimetradas como para asumir que la distancia abismal había sido igualmente mesurada en tanto que inmensurable, como desconocida, de una infinitud críticamente descubierta, constituyéndose el abismo que, por separar, une en la separación.

El abismo o el cuidado del abismo exige el kantiano cuidado de las dos partes del abismo. El mandato incoado en ese cuidado, pensamos, resume la saga crítica y se expresa políticamente. Y así, con esa ganancia, creemos estar en condiciones de volver a algunas de las consideraciones que realizábamos en la “introducción” a este artículo, esto es, al problema de por qué se oculta o qué se juega en lo que podría ser una mera elección de nombre en la partida de nacimiento de un mero poder ejecutivo de los muchos que hay o ha habido. Y nos permite decir ahora que en el problema que aquí se averigua y que rige las instituciones europeas no dejaría de ser el problema mismo de la unidad de la razón tal y como se expresa en la *Crítica de la facultad de juzgar* y tal y como se expresa sistemáticamente —esto es, por lo que respecta al político moral, como parte misma de una *doctrina pura del derecho*— en *Hacia la Paz perpetua*. Esto es, que en cómo se

---

con una política cognoscible *a priori*), la peculiaridad de que cuanto menos subordina la conducta al fin propuesto, a la utilidad intencionada, sea física o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a este fin en general; esto sucede porque es precisamente la voluntad general dada *a priori* la única que determina lo que es derecho entre los hombres (en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos); esta unión de la voluntad de todos, si procede consecuentemente en la realización, puede ser también la causa, por el mecanismo de la naturaleza, del efecto buscado y de la eficacia del concepto de derecho”. (ZeF, AA VIII, p. 378).

33 “No hay, por consiguiente, ningún conflicto objetivo (en la teoría) entre la moral y la política. Sí lo hay, sin embargo, subjetivamente (en la inclinación egoísta de los hombres, que no debe llamarse práctica por no estar fundada en máximas de la razón) y puede haberlo siempre porque sirve de estímulo a la virtud, cuyo auténtico valor no consiste tanto en sobreponerse con firmeza a las desgracias y sacrificios, que deben ser aceptados, como en mirar de frente al principio del mal que habita en nosotros mismos y vencer su astucia (según el principio: *tu ne cede malis sed contra audentior isto*); el principio del mal que late en nosotros, peligrosamente engañoso y traidor, aunque también sutil al aducir la debilidad de la naturaleza humana como justificación de toda transgresión (...) “De hecho, el moralista político puede decir que gobernante y pueblo o un pueblo y otro pueblo no cometen injusticia el *uno con el otro* si se hostigan violenta o engañosamente; cometen, en realidad, injusticia al no respetar el concepto de derecho, que es el único que podría fundar la paz para siempre; si se aniquilan mutuamente les *sucede* a ambos algo totalmente justo, puesto que uno transgrede su deber respecto al otro, que está asimismo animado por las mismas intenciones, no conformes a derecho, contra aquél: aunque siempre queda lo suficiente de esta raza como para que ese juego no deje de existir, incluso en los tiempos más lejanos, para que la posteridad tome de ellos un ejemplo admonitorio” (ZeF, AA VIII, p. 379).

34 *Cf.*, “Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna” (Heidegger, 2018, p. 63).



debate y en qué rendimientos tiene el *Tratado de Roma* se pone de relieve un problema que Kant “resolvió” o pensó resuelto y en el que se juegan problemas sin duda fundamentales para nosotros o para el destino de quienes vivimos bajo el poder ejecutivo todavía hoy llamado *Comisión europea*. Esto, su nombre, cabría decir, ostentaría el rango de argucia —tal y como define Kant el término—. El *Tratado de Roma* relegaba así desde el principio la posibilidad de tener como guía un reino puro del derecho, llevando desde el principio la marca misma de la astucia y asumiendo lo técnico-práctico como eje de toda “decisión” y como destino de la futura Unión Europea. Kant nos habría preparado para una evacuación de lo moral práctico en el terreno de las relaciones internacionales. Kant habla para un destino tecnocrático, en el que las decisiones tecnocráticas ocultan o llevan al olvido cualquier forma de principio rector de corte metafísico. Dicho de manera vulgar: “se empezó con mal pie”. El objetivo de Kant podría así resumirse evitar un arrinconamiento de lo humano que imposibilitase toda guía, esto es, toda metafísica, a saber, el reconocimiento de la idea misma de *paz perpetua*. A esto Heidegger lo llamaría “la huida de la posición metafísica del hombre”, y lo expresa de una manera en la que resuena lo ya dicho de la introducción a la *Crítica de la facultad de juzgar*.<sup>35</sup>

Esa relegación de lo humano —del entero concepto de persona, de la libertad en sí y de la decisión— como garantía de una preeminencia de lo técnico-práctico prepararía el terreno para, como diría Jünger, la tiranía.<sup>36</sup> La reducción de lo político moral, o el haberlo imposibilitado, por medio de la *logística*, no sería pues novedad del pensamiento alguna en el pensamiento del siglo XX. Es Kant quien pone los límites a todo procedimiento teleológico intentando así armar un *katechon* suficiente frente al nihilismo venidero. Esto es, Kant estaría ofreciendo, simplemente, el *hasta dónde* de lo técnico, o, dicho de otro modo, un mapa de qué se puede conquistar si se evacua lo técnico y si nos limitamos a pensar como un “pueblo de demonios”. Ese pueblo, cabría decir, *nihilista*, puede sin duda hacer uso de la “economía doméstica, agrícola, del Estado”, pero ello sería mencionar otra vez una “primacía de la racionalidad económica”.<sup>37</sup> Aun así, Kant parece mantener una relativa esperanza —que no podemos resolver aquí, pues nos resulta contraintuitiva por lo que respecta a los principios del propio sistema— en que la juridificación del “pueblo de demonios”, de ese mundo reinterpretado y reescrito mediante la técnica, pudiera facilitar el acceso al problema mismo de lo moral, esto es, a la posible republicanización de las relaciones interestatales.<sup>38</sup> Tal y como leemos al Kant de las tres *Críticas* y de la *Metafísica de las Costumbres*, dicho salto es ciertamente imposible. Es decir, que la dificultad sigue siendo igual de extrema, dando igual, pues, cuánto de cultivado está el “pueblo de demonios”.

Cabe citar, para cerrar, la nota al pie de página que, creemos, resume el problema aquí tratado. A saber:

Con frecuencia se ha tachado a los altos tratamientos, que se dan a un príncipe, de vulgares adulaciones (ungido de Dios, administrador de la voluntad divina en la tierra y representante suyo), pero me parece que estos reproches no tienen fundamento. Estos tratamientos, lejos de envanecer al príncipe territorial, deben más bien deprimirlo en su interior, si tiene entendimiento (lo que hay que presuponer) y piensa que ha recibido un cargo demasiado grande para un hombre, es decir, administrar lo más sagrado que tiene Dios sobre la tierra, el derecho de los hombres, debiendo estar constantemente preocupado por haberse situado demasiado cerca del ojo de Dios (ZeF, AA VIII, p. 353).

Podría decirse que el nombre: *Comisión*, enmascara una realidad ejecutiva para presentarla de manera despotenciada. Y así, se cumple de manera invertida con el principio mediante el cual Kant articula el ejemplo. No es ya que se vanaglorie o se envanezca el poder principesco con altos tratamientos, sino que más bien pretende neutralizar todo aquello que cualquier alto tratamiento pueda ofrecer como aviso de una potencia irresistible. ¿Es un pecado de humildad excusable en el ambiente de postguerra? ¿O estamos ante una forma de ejercicio del poder todavía más ejecutiva que, a sabiendas de su posible exceso, opta por dificultar la necesaria transparencia de sus procedimientos? Podríamos decir que en el debate que da lugar al *Tratado de Roma* lo que se ha comprendido perfectamente es el alcance de un único problema, el de la unidad de la razón, y que se ha optado por una solución para la que será Heidegger el que dirá “solo un Dios puede salvarnos”. La correcta elucidación del problema, su raíz y su origen, deberían contribuir a replantear el problema para una Unión Europea en la que la desafección parece ser el sentimiento más hegemónico. Diremos, con mero rango de sospecha, que la evacuación de lo humano, del problema de la personalidad, tal vez sea el porqué de una desafección que imposibilita cualquier potencial normativo que el propio ejecutivo, la propia Comisión, tuviera interés en desplegar, enmascarado todo su potencial decisorio

35 Cf., “Buscan la salvación en la huida, a saber, en la huida de la mirada a la problematización de la posición metafísica del hombre. La misma huida apremia también allí donde en apariencia se abandona toda metafísica y se la sustituye por Logística, Sociología y Psicología”. (Heidegger 1994, p. 83).

36 Cf., “Lo saben los tiranos y buscan disolver lo humano en lo general y público, eso mantiene lo incalculable, lo extraordinario, lejos”. (Jünger 1994, p. 64).

37 Cf., “El segundo factor de esta inversión de la jerarquía democrática de los poderes es de carácter cultural. Consiste en el potente apoyo que ha recibido la ideología neoliberal, en los años de la proclamación del fin de las ideologías, en coincidencia con el vacío político, intelectual y moral de la izquierda, desde hace tiempo totalmente subordinada a la hegemonía de este nuevo y agresivo pensamiento único. Esta hegemonía se ha manifestado en un doble vaciamiento de la política y del derecho, correspondiente a una doble crisis de la razón. De la razón política, consistente en el cuidado del interés general, y de la razón jurídica, consistente en el proyecto constitucional de la igualdad, la dignidad de la persona y la garantía de los derechos fundamentales, ambas sustituidas por una sola razón, la razón económica, cuyo único criterio de racionalidad es el desarrollo económico y el crecimiento de la riqueza, poco importa si en beneficio de todos o de una pequeña minoría de ricos”. (Ferrajoli 2018, p. 20). Véase también Villacañas (2020, p. 66).

38 Cf., (Weil 2008, p. 103).

y alejando a la ciudadanía. Sin la *sabiduría práctica* como telón de fondo no habrá hacia dónde verdadero alguno, y la desafección política para con las instituciones supranacionales será la única respuesta.

## 6. Referencias

- Derrida, Jacques (2010), *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris.
- Ferrajoli, Luigi (2018), *Constitucionalismo más allá del Estado*, trad. Perfecto Andrés Ibáñez, Trotta, Madrid.
- Ferry, Luc (2006), *Kant. Une lecture des trois «critiques»*, Paris, Grasset y Fasquelle.
- Ferry, Luc y Renaut, Alain (1988), *Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset y Fasquelle.
- Heidegger, Martin (1994), “Hacia la pregunta del ser”, en: Heidegger, M. y Jünger, E., *Acerca del nihilismo*, trad. José Luis Molinuevo, Paidós, Barcelona.
- Fort, Liliana (2002), “El político moralista y el moralista político. La relación entre teoría y práctica en la consideración de los derechos humanos”, en: *Magistralis*, n° 22, pp. 91-105.
- Heidegger, Martin (2009), *La pregunta por la cosa*, trad. José M. García Gómez del Valle, Vilobí d’Onyar, Palamedes.
- Heidegger, Martin (2018), “La época de la imagen del mundo”, en: *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés, Arturo Leyte, Alianza, Madrid, pp. 63-79.
- Heidegger, Martin (2021), *La pregunta por la técnica*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Madrid.
- Jiménez Redondo, Manuel (2002), *Modernidad terminable e interminable. Ensayos sobre democracia y liberalismo*, Ed. Universitaria Estudios, Chile.
- Jünger, Ernst (1994), “Sobre la línea”, en: Heidegger, M. y Jünger, E., *Acerca del nihilismo*, trad. José Luis Molinuevo, Paidós, Barcelona.
- Kant, Immanuel (1900–), *Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (eds.), Walter de Gruyter, Berlín.
- Kant, Immanuel (2005), *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, FCE, México.
- Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi, FCE, México D.F.
- Kant, Immanuel (2012), *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Alianza, Madrid.
- Kant, Immanuel (2014), *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, trad. Jacobo Muñoz, Gredos-RBA, Gredos.
- Kant, Immanuel (2014), *Antropología en sentido pragmático*, trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt, FCE, México.
- Kant, Immanuel (2022), *La metafísica de las costumbres*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Tirant, Valencia.
- Middelaar, Luuk van (2012), *Le passage à l’Europe. Histoire d’un commencement*, trad. Daniel Cunin et Olivier, Gallimard, Paris.
- Lebrun, Gérard (2008), *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, trad. Alejandro García Mayo, Escolar y Mayo, Madrid.
- Renaut, Alain (1992), *Qu’est-ce que le droit ? Aristote, Wolff et Fichte*, Vrin-Pré-Textes.
- Riedel, Manfred (2011), *Between tradition and revolution. The Hegelian transformation of political philosophy*, trad. Walter Wright, Cambridge University Press.
- Schmitt, Carl (2016), “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones”, en: *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid.
- Schmitt, Carl (2011), *Teoría de la Constitución*, trad. Francisco Ayala, Alianza Editorial, Madrid.
- Vallaes, François (1992), “La teoría kantiana de la política”, conferencia dictada el 14 de mayo de 1992 en el Departamento de Filosofía de la PUC.
- Villacañas, José Luis (1990), “Naturaleza y razón, Kant filósofo del clasicismo”, en: *Estudios sobre la “Crítica del Juicio”*, La balsa de la medusa, Madrid.
- Villacañas, José Luis (2020), *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*, Ned ediciones, Barcelona.
- Villacañas, José Luis (1999), *Res pública. Los fundamentos normativos de la política*, Akal, Madrid.
- Weil, Eric (2008), *Problemas kantianos*, trad. Alejandro García Mayo, Escolar y Mayo, Madrid.
- Unión Europea, Consejo (1958), Decisión de los representantes de los Gobiernos de los Estados miembros reunidos en el Consejo, de 8 de abril de 1958, sobre la denominación oficial “Comisión Europea”, Diario Oficial de las Comunidades Europeas n.º 89 de 14.4.1958.
- Unión Europea, Comisión (2024), Decisión (UE) 2024/3080 de la Comisión de 4 de diciembre de 2024, por la que se establece el Reglamento interno de la Comisión y se modifica la Decisión C (2000) 3614.
- Unión Europea (2025), Versiones consolidadas del Tratado de la Unión Europea y del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea, Documento 12016ME/TXT, 15 de marzo de 2025.