

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant*

What man does, or can and should do of himself. Pragmatic anthropology and moral philosophy Kant

Por: Andrés Saldarriaga Madrigal

Grupo de Investigación en Filosofía Política (GIFP)

Instituto de Filosofía

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

E-mail: eduardo.saldarriaga@udea.edu.co

Fecha de recepción: 10 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 26 de febrero de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n52a05

Resumen. *El Objetivo del artículo es determinar, dentro del corpus kantiano, la relación de la Antropología en sentido pragmático con las llamadas obras de fundamentación de la moral. La tesis central es que la Antropología constituye una pieza fundamental de la teoría kantiana sobre la moralidad, incluso a pesar de ser una pieza teórica radicalmente distinta de esta, precisamente porque no se reduce ni al modo ni al objetivo de la teoría moral. Función de la Antropología sería ilustrar el principio de la moralidad, recogiendo y analizando los signos sensibles de la libertad. Así, la Antropología podría considerarse una semiótica de la libertad. Se tematizan, además, los límites del enfoque pragmático pero también las posibilidades que este ofrece para la antropología filosófica en general.*

Palabras clave: *Antropología pragmática, antropología moral, filosofía moral*

Abstract. *This paper tries to determine, within the Kantian corpus, the relationship between of Anthropology in the pragmatic sense, and the so-called works that state the basis of morality. The central thesis is that Anthropology is an essential part of the Kantian theory of morality, despite the fact that it is a radically different theoretical part of it, precisely because it is not reduced to the means or purposes of moral theory. The function of Anthropology would be to illustrate the principle of morality by collecting and analyzing the visible signs of freedom. In this way Anthropology could be considered a semiotics of freedom. This text presents the limits of the pragmatic approach but also the possibilities it offers for philosophical anthropology in general.*

Keywords: *pragmatic Anthropology, moral Anthropology, moral Philosophy*

* El presente artículo es resultado del proyecto de investigación “Antropología política en Kant y Hegel”, está inscrito en el Grupo de Investigación en Filosofía Política (Instituto de Filosofía), y fue financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia (Colombia).

Cómo citar este artículo:

MLA: Saldarriaga, Andrés. “Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant”. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 63-93.

APA: Saldarriaga, A. (2015). Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant. *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 63-93.

Chicago: Saldarriaga, Andrés. “Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant,” *Estudios de Filosofía*, 52 (2015): 63-93.

Pero ¿por qué el conocimiento del mundo es conocimiento del ser humano? El conocimiento del ser humano se puede entender o bien como conocimiento escolástico o bien como conocimiento mundano. Este último investiga qué es el ser humano sólo para extraer reglas acerca de qué puede éste hacer de sí mismo o cómo usar a otros. (Legado manuscrito. Antropología. Reflexión 1502a. AA XV: 800)

(Warum aber ist Weltkenntnis Menschenkenntnis? Menschenkenntnis also kann sich entweder als Schulkkenntnis oder Weltkenntnis verstanden werden. Die letztere ist die pragmatische Anthropologie. Die letztere untersucht nur in so weit, was der Mensch ist, um daraus Regeln zu ziehen, was er aus sich machen oder andere brauchen kann.)

Introducción

En 1798 Kant publica la *Antropología en sentido pragmático*.¹ Allí compila las notas que utilizó para su curso sobre antropología, un tema con el cual se ocupó cada semestre de invierno desde 1772-3 hasta 1796.² El poco interés que tradicionalmente el texto ha despertado entre la filología kantiana contrasta con el interés que el propio Kant le otorgó a la materia. Si se tiene en cuenta, de una parte, que se trata de un tema al que Kant dedicó 24 años de su labor como profesor universitario, y, de

1 Para 1799 la *Antropología* ya estaba agotada. En 1800 se publicó la segunda edición, que corregía numerosos errores de la primera (acompañada por ello de la anotación “Segunda edición mejorada” [*Zweite verbesserte Auflage*]). La autoría de las correcciones ha sido objeto de discusión, pero en un artículo que se publicará en la revista número 3 de 2015 de los *Kant-Studien*, Ernst-Otto Onnachs (Utrecht), basándose en una carta de Kant recientemente descubierta, sugiere que las correcciones deben atribuirse a este. Se trata de una carta dirigida al editor Friedrich Nicolovius del 7 de febrero de 1800, donde Kant menciona un ejemplar de la *Antropología* que acompaña al documento y donde están señaladas las correcciones para una segunda edición del libro. Naturalmente, como lo indica Onnachs, de ello no se deduce que Kant sea el autor de las correcciones. Pero a partir de un detallado análisis del documento y del contexto de la publicación, Onnachs presenta argumentos que hacen plausible su hipótesis (véase Onnachs, 2015). Sobre el modo de citación: las obras de Kant se citarán en su traducción al español, seguidas de la referencia a la Akademie Ausgabe (iniciales de la edición [AA], tomo correspondiente en números romanos y cuando corresponda la(s) página(s) en números arábigos). La *Crítica de la razón pura* se citará del modo estándar: A / B, editada en los volúmenes III (segunda edición, 1787) y IV (primera edición, 1781) de la Akademie Ausgabe.

2 El interés de Kant por la cuestión antropológica iría incluso más allá, y se puede encontrar ya en el escrito de 1764 *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (AA II), en el tratado del mismo año titulado *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (AA II), o en la reseña de 1771 del escrito de Moscati sobre la diferencia entre animales y seres humanos (AA II). En paralelo a las lecciones de antropología, Kant publica además muchos otros textos sobre el tema: *Sobre la diferencia de las razas* (1775 / AA II), *Determinación del concepto de raza humana* (1785 / AA VIII), *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía* (1788 / AA VIII). A ello se deben sumar los escritos sobre filosofía de la historia tanto como los de pedagogía. Para una relación histórica detallada del vínculo entre la lección de antropología y la de geografía física en el pensum desarrollado por Kant, véase Wilson, 2006.

otro lado, si se considera seriamente su afirmación según la cual las tres preguntas más importantes de la filosofía se resumen en una sola, a saber, qué es el hombre, se debe sospechar entonces que la *Antropología* no es un simple compendio de notas, y mucho menos una suerte de melancólica despedida académica de un genio filosófico ya dominado por la senilidad, sino, antes bien, que se trata de una obra central en el sistema y de una suerte de culminación filosófica. No obstante esto, y para mantener el justo peso de la obra, tampoco se debe exagerar su importancia y juzgarla entonces como filosóficamente “superior” a, por ejemplo, alguna de las *Críticas*. Caer en esta última tentación sería no sólo confundir los asuntos y las perspectivas desde las cuales opera cada una de las obras inmersas en la comparación, sino también perder de vista temas fundamentales que no aparecen en la *Antropología* pero que de algún modo hacen parte de la base sobre la cual está operando la reflexión que se desarrolla en ella.

Debido a lo anterior, uno de los aspectos más importantes a determinar es el grado de tensión o de concordancia entre los postulados y las consecuencias de la *Antropología*, y los principios alcanzados en la reflexión filosófico-moral llevada a cabo en obras como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* o la *Crítica de la razón práctica*. El problema de una posible tensión o acuerdo con dichas obras no es un problema arbitrario o una pregunta artificial. La razón de ello es que es precisamente la antropología —entendida como un tipo de reflexión científica, para distinguirla del texto titulado *Antropología en sentido pragmático*— el terreno escogido por Kant para delimitar negativamente el ámbito propio de la reflexión crítica sobre la moral.³ Por esta razón la relación de la *Antropología* con la filosofía teórica en Kant es, por su parte, menos problemática: las estructuras cognitivas exploradas y descritas en la *Crítica de la razón pura* corresponden al tipo de sensibilidad y de estructura de la razón propias del ser humano. Si la reflexión crítica sobre la moralidad se inicia declarando la exclusión de toda determinación antropológica, la reflexión crítica sobre el uso teórico de la razón reconoce en cambio como base suya precisamente tanto la especial constitución de la sensibilidad humana como la relación específica entre esta y la facultad de la razón.⁴ En el caso

3 Con la expresión “reflexión crítica” me refiero al tipo de fundamentación característico de la filosofía trascendental, cuyo objetivo central es el establecimiento de las condiciones de posibilidad de algo en general. “Crítico” alude en este sentido, pues, no a la forma problemática que algo manifiesta tener sino a la manera en que ese algo llega a constituirse como algo en general. Así la moralidad, en este caso.

4 Tal es el sentido del “al menos para nosotros, los humanos” que delimita el campo de toda la investigación crítica en el primer párrafo de la *Crítica de la razón pura*: “Cualesquiera sean la manera y los medios por los que un conocimiento se refiera a objetos, aquella [manera] por la cual se refiere a ellos inmediatamente, y que todo pensar busca como medio, es la *intuición*. Ésta, empero, sólo ocurre en la medida en que el objeto nos es dado; pero esto, a su vez sólo es posible —al menos para nosotros,

de la reflexión crítica sobre la moralidad, dicha delimitación se lleva a cabo a partir del juicio básico según el cual nada propio de la antropología debe entrar en el terreno de la fundamentación filosófica de los principios morales. Por lo anterior, la relación entre la *Antropología* y las obras de filosofía moral en Kant resume la tensión que para este pueda existir entre razón y materialidad, entre moralidad y sensibilidad, entre normatividad y experiencia.⁵

El objetivo del presente artículo es determinar el lugar de la *Antropología* con respecto a las obras críticas sobre filosofía moral, así como los límites del enfoque pragmático pero también las posibilidades que el mismo ofrece para la antropología filosófica en general. Resulta demasiado fácil cerrar la vía de exploración aquí propuesta, afirmando que para Kant la moralidad determina siempre a la sensibilidad, que la razón, en evidente estela del pensamiento estoico, se levanta sobre la materialidad y la domina. Hay verdad en ello, pero no es toda la verdad: la materialidad determina también el alcance de la racionalidad. Para una antropología filosófica de corte materialista pero preocupada por mantener un núcleo normativo claro resulta de particular interés el caso de la antropología kantiana, pues esta es formulada sobre la convicción de que tanto su coherencia interna como su potencia explicativa dependen de la manera en que pueda (o no pueda) definir el vínculo entre razón y materialidad, entre moralidad y sensibilidad, entre normatividad y experiencia. El interés por una obra como la *Antropología en sentido pragmático* supera, pues, la discusión filológica y lleva a considerar los problemas y posibilidades de lo que se ha dado en llamar “antropología filosófica”.

los humanos— en virtud de que él afecta a la mente de cierta manera. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones gracias a la manera como somos afectados por objetos, se llama **sensibilidad.**” (*Crítica de la razón pura*, A19/B33) La expresión “al menos para nosotros, los humanos” es un añadido de la segunda edición.

- 5 El uso teórico de la razón también se basa en una determinada tensión entre sensibilidad y razón, tensión que llega a su punto máximo en el momento en que la razón intenta sobrepasar los límites de la sensibilidad: “la razón humana, acicateada por su propia necesidad, sin que la mueva a ello la mera vanidad de [pretender] saber mucho, progresa incontinentemente hasta aquellas preguntas que no pueden ser respondidas por ningún uso empírico de la razón ni por principios tomados de allí; y así, en todos los hombres, tan pronto como la razón se ha ensanchado en ellos hasta la especulación, ha habido siempre efectivamente alguna metafísica, y seguirá estando allí siempre” (*Crítica de la razón pura*, Introducción a la segunda edición, B21). Parece ser, pues, que es la actitud de la razón ante la sensibilidad lo que constituye el punto de quiebre. Mientras que en el uso teórico esta tensión genera el tipo de autoengaño que Kant denomina “dialéctica” en cuanto se superan los límites de la sensibilidad, en el uso práctico la dialéctica se origina en tanto la razón permanece anclada a la sensibilidad. Así lo ilustra el capítulo “Dialéctica de la razón pura práctica”, en la *Crítica de la razón práctica*.

La tesis central del presente trabajo es que la *Antropología* constituye una pieza fundamental de la teoría moral en Kant pero no porque se trate de un fragmento de filosofía moral sino precisamente debido a lo contrario: porque no se reduce ni al modo ni al objetivo de la teoría moral. Tarea de la *Antropología* no es fundamentar el principio de la moralidad, sino ofrecer *la ilustración tanto de dicho principio como de su realidad*. Ya que su tarea no es llevar a cabo una fundamentación de la moralidad, la *Antropología* no procede de la típica manera racional a priori que se puede observar en las obras críticas: si bien hay constantes referencias a estructuras a priori, el ámbito de la *Antropología* es la experiencia, no las condiciones de posibilidad de la experiencia misma. El programa trascendental se considera ya cumplido, pero el asunto de la libertad no ha obtenido respuesta satisfactoria: la *Antropología* querría dar cuenta, desde otro punto de vista y de manera definitiva, del problema en cuestión. Más exactamente: Kant parece considerar que una antropología en sentido pragmático puede mostrar las condiciones reales del ejercicio de la libertad. Así, respecto a las consideraciones sobre la libertad trascendental que se encuentran tanto en la *Crítica de la razón pura* como en la *Crítica de la razón práctica*, la descripción detallada de comportamientos “libres” en la *Antropología* constituyen no una demostración del concepto sino la ilustración de su manifestación real.

Divido el artículo en tres bloques temáticos: 1) los tres significados del concepto “antropología” en Kant; 2) el sentido del término “pragmático” y el lugar de la *Antropología* dentro del sistema kantiano; y 3) la relación entre la *Antropología* y las obras críticas en el horizonte del problema de la libertad. A modo de conclusión mencionaré los que a mi juicio son los límites de la antropología kantiana, así como algunas posibilidades teóricas que ofrece el enfoque antropológico-pragmático en el horizonte más general de la antropología filosófica. Este último pasaje tiene un carácter programático ya que sólo se sugieren ciertas posibilidades sin llegar a desarrollarlas.

La intención del presente artículo es, en suma, exponer las razones por las cuales se ha de considerar la *Antropología* como un elemento necesario y relevante dentro del sistema moral kantiano. Si bien se trata de una labor básicamente filológica, la intención “práctica” del presente artículo es ofrecer argumentos que permitan pensar la antropología filosófica a partir del vínculo entre materialismo y normatividad, con el fin específico de utilizarla como elemento de una teoría crítica de la sociedad.⁶

6 Entre normatividad y materialismo se juega el potencial emancipatorio de toda teoría crítica de la sociedad heredera de, pero al mismo tiempo enfrentada a, la Ilustración. El presente artículo sólo puede presentar algunos elementos que apuntan en esa dirección.

I.

Kant llega a la antropología a través de la pregunta por la libertad. Esto decidirá el destino del preguntar antropológico como verdadero núcleo de la filosofía kantiana. Pero para llegar a esto se debe seguir brevemente el concepto de *interés*, pues en él se reunirá la inquietud antropológica con el problema de la libertad.

El problema de la libertad constituye el interés central y más alto de la filosofía de Kant, en la medida en que dicho asunto constituye el interés central y más alto de la razón humana. Es así como en la *Crítica de la razón práctica*, en el apartado titulado “Del primado de la razón pura práctica en su enlace con la especulativa”, se explica el primado del uso práctico de la razón sobre el teórico precisamente mediante el concepto de interés:

Por primado entre dos o más cosas enlazadas mediante la razón entiendo la prerrogativa de una para ser el primer fundamento determinante del enlace con todas las demás. En un sentido más estricto y práctico [*engerer, praktischen Bedeutung*], significa la prerrogativa del interés de una en cuanto que a dicho interés (que no puede ser pospuesto a ningún otro) está subordinado el interés de las otras. A toda facultad del ánimo se puede atribuir un *interés*, es decir, un principio que contiene la condición bajo la cual únicamente se favorece el ejercicio de esa facultad. La razón, como facultad de los principios, determina el interés de todas las facultades del ánimo y el suyo mismo. El interés de su uso especulativo consiste en el *conocimiento* del objeto hasta los principios más elevados, el de su uso práctico, en la determinación de la *voluntad* en la relación con el fin último y completo. (Kant, 2011a: 143 / AA V: 119)

El denominado “fin último y completo” consiste en la unión de moralidad y felicidad, y por lo tanto en la realización del bien supremo. Cada uso de la razón posee su propio interés, pero el interés del uso práctico es harto peculiar: la realización de la libertad. En tanto en cuanto la libertad ha sido definida por el uso teórico de la razón como algo meramente pensable, es el uso práctico el encargado de “superar” esa restricción y realizar el tránsito de la idea trascendental al concepto práctico de la libertad.⁷ Si se admitiese el primado del uso teórico, la crítica que hace la razón de su uso práctico no iría más allá de la solución a la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*. En lugar de ello, nos dice Kant en la *Crítica de la razón*

7 El apartado titulado “Explicación de la idea cosmológica de una libertad en conexión con la necesidad universal de la naturaleza”, de la *Crítica de la razón pura*, concluye de la siguiente manera: “La libertad está tratada aquí sólo como idea trascendental por medio de la cual la razón piensa comenzar absolutamente la serie de las condiciones en el fenómeno mediante lo que es incondicionado sensiblemente; en lo cual, empero, se enreda en una antinomia con sus propias leyes, leyes que ella prescribe al uso empírico del entendimiento. Que esta antinomia se basa en una mera apariencia ilusoria, y que la naturaleza no está en conflicto, por lo menos, con la causalidad por libertad: eso era lo único que podíamos alcanzar a demostrar, y era, además lo único que pretendíamos.” (A558 / B586)

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

práctica, se debe admitir el primado del interés práctico para salvar precisamente la experiencia misma de la moralidad, es decir, de la libertad:

en el enlace de la razón pura especulativa con la razón pura práctica para un conocimiento, la última tiene el primado, suponiendo que tal unión no sea contingente y arbitraria, sino fundada a priori sobre la razón misma y, por ende, necesaria. Pues sin esta subordinación se generaría una contradicción de la razón consigo misma, porque si estuvieran simplemente coordinadas una y otra, la primera cerraría estrechamente su frontera y no admitiría en su territorio nada de la segunda, pero ésta extendería, de todos modos, sus límites a toda cosa y, cuando su necesidad lo exigiera, trataría de incluir en ellos a la primera. Pero no se puede exigir en absoluto a la razón pura práctica que se subordine a la razón especulativa invirtiendo así el orden, porque todo interés es, al fin y al cabo, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente está completo en el uso práctico. (Kant, 2011a: 145 / AA V: 121)

Se debe considerar, sin embargo, que si bien cada uso de la razón exhibe su propio interés, la razón misma se encarga de unificar sus objetivos aparentemente diversos. La forma en que se lleva a cabo esto es mediante la formulación de las famosas tres preguntas fundamentales en la *Crítica de la razón pura*: “Todo interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico) se reúne en las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué puedo esperar?” (B832). Este acto de unificación de la razón se reduce aún más en el manual de lógica publicado en 1800, donde surge la cuarta y definitiva pregunta que une todo interés de la razón y todo cuestionar de la misma:

El campo de la filosofía en [...] significación cosmopolita [*weltbürgerlich*] se puede reducir a las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué tengo derecho a esperar? 4) ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta contesta la *metafísica*, a la segunda la *moral*, a la tercera la *religión*, y a la cuarta la *antropología*. Pero en el fondo se podría considerar todo esto en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última” (Kant, 2010b: 48 / AA IX: 25).⁸

Es aquí donde se revela por primera vez de manera clara el lugar fundamental de la reflexión antropológica en la filosofía kantiana y donde se define el verdadero hilo conductor de esta última. El interés central de la razón es, pues, la pregunta por la naturaleza humana.⁹

8 Para la relación entre antropología y lógica aplicada (cuyo objeto son las reglas del uso del entendimiento bajo las condiciones específicas del ser humano) véase Zikstok 2011.

9 En carta a Carl Friedrich Stüddlin (mayo 4, 1793) Kant presenta las cuatro cuestiones fundamentales como los puntos que orientaron todo su desarrollo teórico: “The plan wick I have held myself to far a long time consists in working out the field of pure philosophy toward the solution of the three tasks: 1) what can I know? (metaphysics) 2) what ought I do? (morals) 3) what may I hope? (religion); from which the fourth question ought to follow: what is the human being? (anthropology) on which I have held an annual lecture for more than 20 years” (Citado en Jacobs, 2003: 116).

Resulta por lo menos inquietante que Kant sugiera como campo de investigación de los más altos intereses de la razón a la antropología, una ciencia que apenas estaba naciendo y que ni siquiera contaba con manuales de texto para su enseñanza. Pero quizá haya sido precisamente ésa la razón: se trataba para entonces de una ciencia que por su carácter aún indefinido podía ofrecerle el espacio de investigación más adecuado para articular una doctrina filosófica coherente y completa del *ser humano*, distinta en su especificidad de una filosofía trascendental válida *para todo posible ser racional*.¹⁰

10 Howard Caygill cita al ministro Karl Abraham Freiherr von Zedlitz, encargado de asuntos pedagógicos y religiosos en Prusia durante la época de actividad docente de Kant, quien excepciona a este del uso de libros de texto para los cursos de geografía física por tratarse de una ciencia relativamente nueva para la cual no se disponía aún de material pedagógico. Lo mismo valía para la lección de antropología. La importancia de los libros de texto apenas se puede exagerar, pues se les comprendía como manuales de uso obligatorio. Con ello se determinaba ya el límite de la enseñanza y de la investigación misma. Una relación de tal tipo tuvo que sostener Kant durante toda su carrera docente con los textos de metafísica de Wolff y de estética de Baumgarten. Los cursos de geografía física y de antropología de Kant fueron, como se indica, la excepción a esta regla: “This rule was affirmed by von Zedlitz, the enlightened minister for Church and Educational Affairs, with the exception of “Professor Kant and his course on physical geography, for which as is known there is not a suitable teaching text.” (Caygill, 2003: 191. Originalmente en Vorländer, 1977: 43). De otro lado, Allen Wood señala los motivos teóricos que llevan a Kant en la década del 70 a plantearse la necesidad de un enfoque “filosófico” del ser humano que contrarreste el enfoque meramente fisiológico impulsado por el médico Ernst Platner (1744-1818), quien en 1772 publica *Anthropologie für Ärzte und Weltweise*: “Kant’s desire to lecture on anthropology, and even to reconceptualize the study of human nature, was apparently stimulated in 1772 by his dissatisfaction with the “physiological” approach to the subject taken by Ernst Platner. According to a 1773 letter to Marcus Herz, Platner’s popular treatise on anthropology provoked Kant to institute an empirical study of human nature aimed at avoiding Platner’s “futile inquiries as to the manner in which bodily organs are connected with thought”. Kant’s “pragmatic” approach is grounded on a repudiation of the idea that human beings can be fruitfully understood in merely physiological terms. Human beings must be viewed as free agents, not as mere links in a causal mechanism; anthropological inquiry must be the activity of a free agent engaging other free agents” (Wood, 2003: 40). También en esta discusión —cuyo motivo profundo es la libertad de cátedra— se puede encontrar el nacimiento de la antropología kantiana así como su significado revolucionario para la época. En su monumental *Descripción del ser humano*, publicada póstumamente, Hans Blumenberg enfatiza el carácter moderno de la pregunta por el hombre, a despecho de su aparición recurrente en la tradición filosófica, lo que llevaría a considerarla como una cuestión formulada ya desde los orígenes históricos del pensamiento: “A pesar de [su] claridad, la pregunta por lo que es el ser humano no es tan antigua y congruente con la historia completa de la filosofía como se debería suponer por ser tan clara e incuestionable su posesión del problema. Que el término esté documentado en Aristóteles y en otros autores de la Antigüedad no modifica para nada el hecho de que el concepto de antropología con el significado de disciplina propia o incluso sólo de problemática aparezca por primera vez en la filosofía académica de los siglos XVI y XVII. Su función es especificar la denominación de *psychologia*, que se había vuelto demasiado general por la inclusión de animales.” (Blumenberg, 2011: 372) Más adelante, Blumenberg ironiza sobre la especificidad de la antropología de Kant frente a la validez absoluta de su concepto de todo posible ser racional: “Si alguien me preguntara cuál sería la respuesta breve de Kant a la pregunta de qué es el ser humano, tendría que recurrir a una respuesta que parece poco prolija: «El ser humano es la edición popular de la razón, a precio reducido».” (374)

Si los intereses de la razón se aglutinan en una única pregunta, entonces es probable que Kant haya concebido la antropología como la ciencia que debía reunir los resultados alcanzados en otros ámbitos del sistema (por ejemplo en los trabajos críticos y de fundamentación moral), sin tener que repetir cada uno de los recorridos teóricos que lo llevaron hasta ellos, con elementos surgidos de la reflexión sobre la historia, la política, la psicología, el derecho vigente y la moral aplicada. El interés supremo de la razón tendría que haber dado lugar a una doctrina, o más exactamente a una ciencia del ser humano, que recogiera todos los rendimientos alcanzados hasta el momento. La *Antropología en sentido pragmático* podría haber sido esa ciencia. Más que como un libro de texto donde Kant resume su ocupación de décadas con el tema, esta obra se nos presenta como el último gran esfuerzo por completar y unificar la doctrina de la libertad, y por lo tanto del ser humano, que se extiende por todas las obras anteriores. Y es en este nudo teórico-práctico donde la *Antropología* parece encontrar su peculiar objetivo, su objetivo no declarado: entregar la prueba de la libertad. Formular una doctrina coherente del ser humano, no sólo bajo la forma de estructuras formales, sino de una descripción definitiva, significaría mostrar la realidad de la libertad en tanto característica definitoria del ser humano.

A pesar de lo anterior (y suponiendo que sea cierto), el valor que tiene la *Antropología* respecto a las obras críticas sobre moral es algo que está lejos de estar claro. Es así como intérpretes tan representativos como Werner Stark y Reinhard Brandt sostienen visiones opuestas de la obra: mientras que para éste último la *Antropología* no es una obra relevante para la teoría moral kantiana, Stark considera en cambio que sí lo es.¹¹ De igual modo, y a pesar de las indicaciones del texto, el sentido del término “pragmático” no es evidente por sí mismo. Debido a todo esto, la aclaración del lugar y de la función de la obra dentro del sistema pasa por la aclaración del sentido de dicho término.

La doctrina filosófica sobre el ser humano recibe en Kant una triple determinación: como antropología pragmática, como antropología moral, y como antropología fisiológica. Bajo “antropología pragmática” se ha de entender la doctrina que ilustra tanto el uso como el mal uso de las facultades humanas. Con

11 Cfr. Jacobs & Patrick, 2003: 1-14. Según Brandt, la *Antropología* carece de una idea conductora y por lo tanto el vínculo con la moral es sólo accidental. El foco de atención de la obra sería la noción de lo pragmático, lo cual reforzaría el carácter artificial del vínculo con la moral (Brandt, 2003). El enfoque del presente artículo, como se ha explicado en la introducción, toma precisamente como base de la relación entre antropología y filosofía moral la diferencia específica de la antropología pragmática (respecto a la filosofía moral) como elemento que la convierte en parte importante de la teoría sobre la moral. Lo que para Brandt es un problema, se presenta aquí como principio de solución y de continuidad entre uno y otro ámbito.

la expresión “antropología moral” se alude a la ciencia que posibilitaría el influjo de la razón sobre la voluntad. La “antropología fisiológica”, por su parte, designa la doctrina empírica del ser humano. Kant escribe una antropología en sentido pragmático, sugiere una antropología moral, y menciona de manera negativa la tercera. Que para Kant la doctrina filosófica sobre el ser humano tenga tres vertientes parece ser una muestra no sólo de que la pregunta de dicha doctrina fue en verdad ocupación central y constante de su reflexión, sino, sobre todo, de su conciencia acerca de la dificultad inherente a la formulación de una doctrina cerrada sobre el ser humano. En lo que sigue se intentará discriminar el contenido de cada una de estos enfoques.

Comenzaremos con la distinción establecida en el prólogo de la *Antropología en sentido pragmático*:

Una ciencia del conocimiento del ser humano, compuesta sistemáticamente (antropología), puede ser [compuesta] tanto en sentido *fisiológico* como [en sentido] *pragmático*. —El conocimiento fisiológico del ser humano se dirige a la indagación de lo que la *naturaleza* hace del ser humano; el pragmático, a lo que él, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo (Kant, 2010a: 11 / AA VII: 119).

Según la distinción allí establecida, la antropología pragmática se ocupa de las posibilidades de la existencia humana sobre la base del carácter nouménico del hombre, mientras que la antropología fisiológica tematizaría los condicionamientos de la existencia humana cuya fuente es el carácter empírico del hombre. Sobre la antropología moral, la *Metafísica de las costumbres* dice lo siguiente:

El complemento de una metafísica de las costumbres, como el otro miembro de la división de la filosofía práctica en general, sería la antropología moral, que contendría, sin embargo, sólo las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la *realización* de las leyes de la primera en la naturaleza humana, la creación [*Erzeugung*], difusión y consolidación de los principios morales [*moralische Grundsätze*] (en la educación y en la enseñanza escolar y popular) y de igual modo otras enseñanzas y prescripciones fundadas en la experiencia; antropología de la que no se puede prescindir, pero tampoco debe en modo alguno preceder a la metafísica de las costumbres o estar mezclada con ella: porque entonces se corre el peligro de extraer leyes morales falsas o, al menos, indulgentes, que hacen que parezca inaccesible lo que no se alcanza precisamente porque la ley no se contempla y expone en su pureza (como aquello en lo que también consiste su fuerza), o se utilizan móviles inauténticos o impuros para lo que es en sí bueno y conforme al deber, ni para servir de hilo conductor al juicio, ni para servir de disciplina al ánimo en el cumplimiento del deber; cuya precisión, sin duda, sólo ha de darse a prior por medio de la razón pura (Kant, 2008: 21 / AA VI: 217).

A partir de las definiciones anteriores se puede distinguir claramente entre antropología pragmática y antropología fisiológica, pero también entre esta y la antropología moral: el enfoque fisiológico estudia al ser humano como ente empírico determinado por las leyes de la naturaleza, mientras que los otros dos enfoques

se ocupan del ser humano en cuanto inteligencia que se puede autodeterminar. Se puede señalar, por el momento, que el enfoque pragmático y el moral coinciden en que se ocupan de posibilidades, en tanto que el enfoque fisiológico trata de la necesidad bajo la forma de determinaciones naturales. Para los dos primeros, el ser humano es objeto de estudio en cuanto inteligencia; para el tercer enfoque, lo es en tanto materia.

La idea misma de la “antropología” está dividida, pues, según la doble naturaleza de la naturaleza humana. Esta diferencia en el seno de una nascente ciencia como la antropología reproduce la distinción entre naturaleza y libertad que delimita los ámbitos de uso de la razón. Parece, pues, que si bien para Kant el interés de la razón se resume en la pregunta por el ser humano, la complejidad de la misma naturaleza del hombre impide la formulación de una doctrina total, unitaria, cerrada, sobre el ser humano, que se ocuparía de determinarlo como naturaleza y (al mismo tiempo) como razón.

Pero si se examina atentamente, el carácter irreconciliable de la división es aparente, pues el enfoque pragmático, al introducir la idea de que el hombre puede hacer algo de sí mismo distinto a lo que ya la naturaleza ha hecho de él, está introduciendo, si bien como condición negativa, la determinación natural que parece inicialmente tema exclusivo del enfoque fisiológico. Así, la antropología pragmática superaría lo que en primera instancia parece ser la versión epistemológica de una dicotomía esencial: razón contra naturaleza, enfoque fisiológico contra enfoque pragmático-moral. Pero para poder presentar esta superación es necesario exponer primero el contenido de cada una de las tres antropologías.

Con el término “antropología” Kant nos presenta una ciencia y tres enfoques de la misma, según la perspectiva desde la que se le considere al ser humano: en primer lugar una ciencia del hombre como ente empírico (antropología fisiológica); en segundo lugar, una doctrina del hombre como ser racional que puede ser adiestrado moralmente; y, en tercer lugar, una doctrina del ser humano como ser que puede modificarse a sí mismo. La distinción aún no parece muy clara, pero lo específico del enfoque pragmático consiste precisamente en que comprende también toda prescripción orientada a facilitar el actuar moral, pero también algo más: no sólo de la moral se ocupa el enfoque pragmático, sino de todo aquello que el hombre haga de sí mismo —por ejemplo en la búsqueda de su propia felicidad o de sus fines individuales, fines que no por ser individuales son necesariamente fines inmorales.

La antropología moral se ocupa de las condiciones subjetivas tanto propicias como adversas para la acción moral, así como de las estrategias pedagógicas necesarias para generar y mantener el influjo de la razón sobre las inclinaciones. El peligro que presiente Kant en esta ciencia probable es que en su afán por hacer accesible el mandato de la ley moral termine por “antropologizar” el núcleo normativo de la doctrina moral, relacionando de manera errada la idea de la ley con las condiciones empíricas de la existencia humana, y en consecuencia operando sólo como estrategia racionante para la relativización del mandato moral. La antropología moral, si bien es el complemento de una metafísica de las costumbres, no parece contar con la suficiencia potencia como para dar cuenta de manera suficiente del fenómeno de la moralidad bajo las condiciones específicas de la naturaleza humana, dada su tendencia a vincular de manera inmediata la naturaleza humana con la pureza de la ley moral. Debido a esto, la antropología moral no dejaría al individuo sino dos opciones: o bien la resignación a la imposibilidad de la moral, dado que la naturaleza humana no puede reproducir la pureza de la moralidad; o bien la adaptación de la moralidad a lo fácticamente dado, ya que si ha de ser posible la moralidad sólo podría serlo bajo las condiciones relativas y contingentes del actuar humano. Con ello la antropología moral parece portar una aporía que no puede resolver: de una parte la condicionada naturaleza humana, y del otro lado la incondicionalidad de la ley moral.

Un aspecto más resulta problemático en el concepto de una antropología moral. Dado que dicha ciencia no está concebida como doctrina total sobre el ser humano, sino como doctrina parcial sobre los medios para convertir en agente moral al ser humano, su orientación resulta ser no precisamente moral sino específicamente “instrumental”: una antropología de este tipo tendría por objetivo transformar al individuo en verdadero ser moral, no la explicación total del ente conocido como “ser humano”. El carácter de la antropología moral resulta así paradójico: su orientación “instrumental” hace de ella un elemento pragmático dentro de la doctrina de la moralidad. Sin embargo, no se debe deducir de esto que su orientación instrumental la convierte ya en antropología en sentido pragmático, y que la diferencia entre una y otra no sería más que nominal. Si se la caracteriza aquí como elemento “pragmático” distinto de una antropología pragmática, no es con el ánimo de formular alguna paradoja sino siguiendo uno de los sentidos del término pragmático en Kant: una ciencia tiene carácter pragmático, se nos dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, “cuando hace prudente, esto es, instruye al mundo sobre cómo puede procurar su provecho mejor o, al menos, igual de bien que en el pasado” (Kant, 1996: 163 / AA IV: 417). Kant introduce allí esta definición con el objetivo de distinguir los denominados “*consejos* de la

prudencia [*Ratschläge der Klugheit*]” tanto de las “reglas de la habilidad” como de los “mandatos (o leyes) de la moralidad”, afirmando que sólo “así se puede determinar el auténtico significado de la palabra *pragmático*” (Kant, 1996: 163 / AA IV: 417).

Si bien el objetivo de una antropología moral no sería convertir al individuo en alguien prudente, es decir, en alguien dotado de “la habilidad en la elección de los medios para el mayor bienestar propio” (Kant, 1996: 161 / AA IV: 416), sino en un agente propiamente moral, el espíritu de la doctrina antropológico-moral está orientado hacia el establecimiento de ciertos medios (modos de enseñanza, contenidos pedagógicos, prácticas éticas definidas mediante principios y ejemplos) para la consecución de un determinado fin (el actuar moral). Eso convierte la antropología moral en una ciencia aplicada que se estructura de modo pragmático. La antropología en sentido pragmático también estará estructurada de esta manera, pero a diferencia de la antropología moral no se limita a las condiciones subjetivas para la realización de la moralidad. La antropología moral puede ser considerada el complemento de la metafísica de las costumbres, pero precisamente porque se circunscribe a la realización de la moralidad. Por su parte, la antropología en sentido pragmático constituye una doctrina sobre el ser humano como un ser que no solamente es moral sino que está orientado por muy diversos fines, necesidades y capacidades. Para la antropología moral es definitivo el carácter *moral* del ser humano; para la antropología en sentido pragmático, el carácter *activo* del ser humano.¹² Esta distinción permite afirmar que la facultad de actuar moralmente, si bien es fundamental para comprender la esencia de la naturaleza humana, es una de las muchas posibilidades de la acción, una determinación de la capacidad de actuar en general.¹³

12 En la *Antropología* se alude al carácter activo del ser humano con la expresión “tener mundo”: “las expresiones *conocer* el mundo y *tener* mundo tienen significado bastante diferente; ya que [una se refiere a alguien que] sólo *entiende* el juego que ha observado, y [la otra se refiere a alguien que] *ha tomado parte* en el juego.” (Kant, 2010a: 12 / AA VII: 120) Kant sugiere con ello dos cosas: 1) el carácter activo es un carácter ideal, al cual se debe aspirar en razón de la plenitud existencial que representa; 2) la figura del carácter activo representa no sólo una forma de existencia individual sino que alberga, al mismo tiempo, una indicación importante para la relación entre teoría y praxis. Mientras el primer punto tiene validez ética, el segundo contiene un imperativo práctico-moral para la teoría: su necesario vínculo con la praxis. Según el segundo sentido del “tener mundo”, no basta comprender para alcanzar una vida plenamente humana, activa, sino que es necesario desarrollar cierto tipo de praxis sobre el mundo de acuerdo a la comprensión alcanzada. Solo así se realiza el vínculo entre teoría y praxis, y con ello lo que parece ser una determinación esencial de la naturaleza humana: la libre actividad. Años después, Marx expresará esta exigencia de modo imperativo en la última de las tesis sobre Feuerbach.

13 Por ello una teoría de la acción en Kant no puede limitarse a la descripción del actuar moral como única posibilidad del ser humano. Véase por ejemplo Brandt 2004, donde se aborda la prudencia como modo de actuar esencialmente distinto de la moralidad pero al mismo tiempo fundamentalmente vinculado a esta.

El tercer sentido del término, como *antropología empírica* o *fisiológica*, si bien tiene valor muy restringido resulta en todo caso necesario, pues comprende la descripción de las condiciones biológicas de la existencia humana. Desde un punto de vista filosófico, una descripción del ser humano en sentido fisiológico resulta relevante precisamente en cuanto aporta datos sobre los límites naturales de la existencia humana. Como se verá, el sentido “pragmático” de la antropología recoge los otros dos e intenta articularlos en una doctrina sobre las condiciones subjetivas de la libertad humana que contemple, de una parte, las posibilidades de fracaso y mal uso de la libertad, y de otro lado, al mismo tiempo, los límites empíricos de la naturaleza humana como condiciones reales del uso de la libertad. Con ello la antropología en sentido pragmático coronaría la doctrina de la libertad kantiana en tanto exposición de las posibilidades e imposibilidades de la libertad humana. Pero precisamente por tratarse de una exposición referida al campo de la experiencia específicamente humana, la antropología pragmática constituiría una determinación especial de la doctrina general de la libertad en Kant, en tanto esta es pensada como válida no sólo para los seres humanos sino para todo ser racional en general. En este sentido, la antropología en sentido pragmático muestra la realidad de la doctrina de la libertad en el caso específico del ser racional definido como “ser humano”. Si la doctrina de la autonomía de la voluntad es válida para todo ser racional posible, la antropología pragmática es una especificación de aquélla, válida sólo para un tipo concreto de ser racional: el ser humano. Es una tautología afirmar que la antropología corresponde al ser humano, pero en el contexto general de la obra de Kant, con ello se expresa una determinación importante de la doctrina moral, a saber: que aplicación y realización de las leyes de la moralidad están ligadas a las condiciones de existencia del ser que las asume —en este caso el ser humano.

Separar el tercer sentido del término de los otros dos resulta relativamente sencillo, ya que la antropología en sentido fisiológico se ocupa de la naturaleza empírica del ser humano y en ese sentido se ubica dentro de las consideraciones biológicas y científicas del mismo. No sucede lo mismo con la distinción entre los otros dos sentidos. Es claro, en principio, que antropología *moral* no es lo mismo que antropología *pragmática*: mientras la primera se ocupa de las condiciones subjetivas del actuar moral, la segunda trata de la libre disposición sobre las propias facultades y sobre la propia vida en sentidos que difieren del moral, tal como sucede en la búsqueda del propio bienestar y de la propia felicidad. A partir de esa sutil diferencia se puede especificar la naturaleza de cada término. Así, la antropología *pragmática* supone la capacidad del hombre para perfeccionar sus facultades con miras a cualquiera que sea su fin como individuo. Por su parte, la antropología *moral* estaría orientada hacia la activación tanto de la capacidad del hombre para

actuar moralmente, como de la consciencia del deber de actuar así. Mientras que la antropología moral es teoría moral aplicada, la antropología pragmática puede ser esto pero también algo distinto al uso moral de nuestras facultades prácticas.

Se puede decir, entonces, que la antropología pragmática es mucho más que teoría moral aplicada, y que incluso mucho en ella podría no ser “moral” en sentido estricto: mucho en ella es, de hecho, descripción no-moral del hombre —la pieza teórica más cercana a la antropología pragmática (y esto resulta ya bastante significativo) es la doctrina de la prudencia.¹⁴ El proyecto de una antropología moral parece haber sido abandonado (suponiendo que la lacónica observación que aparece en la *Metafísica de las costumbres* se pueda considerar como una nota programática), y su contenido resulta más bien incorporado a la idea de una antropología pragmática. De esa manera la antropología en sentido pragmático reúne, de un parte, las condiciones subjetivas para el ejercicio de la libertad, pero también, y precisamente por ello, los extravíos posibles en el uso de la libertad. Se podría llevar la diferencia entre una y otra a una fórmula sencilla: la antropología moral ilustra la realidad de la libertad humana; la antropología pragmática, la realidad y los riesgos de la libertad. Tenemos, pues, una doctrina del hombre como ser empírico (antropología fisiológica), una doctrina del hombre como ser moral (antropología moral), y una doctrina del hombre como ser empírico y moral (antropología pragmática).

La *Antropología en sentido pragmático* puede (¿debe?) ser leída como una teoría unificada del ser humano: en ella convergen las consideraciones morales de las obras críticas pero al mismo tiempo las determinaciones empíricas fijadas por la doctrina de la prudencia y la de la sensibilidad. Así, la antropología pragmática parece aspirar a nada más y nada menos que dar cumplimiento tanto a las exigencias de la razón como a las de la sensibilidad: orienta hacia el perfeccionamiento moral-racional del ser humano, pero también, al mismo tiempo, hacia la consecución de la felicidad. De ser esto cierto, la antropología pragmática sería la pieza teórica encargada de la realización del supremo bien físico-moral, esto es, del vínculo entre virtud y felicidad.

II.

La antropología desarrollada desde la perspectiva pragmática consiste en una indagación sobre la naturaleza del hombre, pero a diferencia de una ciencia

14 Véase también para ello Brandt 2004. El artículo de Brandt puede servir incluso como correctivo de la valoración “negativa” de la *Antropología* que realiza el mismo autor en la obra aludida en la nota 11.

meramente descriptiva (tal como sucede en una antropología fisiológica), se planeta con el fin de lograr una transformación del objeto de estudio. La antropología aparece pues en Kant, primero, como ciencia que establece un conocimiento específico, y segundo como ciencia de la aplicación de dicho conocimiento. La antropología en sentido pragmático realizaría de este modo la deseada relación entre conocimiento teórico y desarrollo práctico. Esta relación se podría expresar también de la siguiente manera: todo conocimiento tiene un fin, que es su aplicación. El uso y desarrollo de facultades y talentos tiene un objetivo determinado, un resultado al que aspira y que se presenta bajo la forma de un ideal. El ideal, que en este caso no es otro que el de una naturaleza humana desarrollada, se realiza en la medida en que se hace uso de todo talento, de toda habilidad y de todo conocimiento adquirido. *Perfeccionamiento de la naturaleza humana* es la expresión que resumiría el impulso pragmático de la antropología kantiana. Se debe señalar que la palabra *perfección* no designa aquí la imagen de un estado inalcanzable, sino la puesta en obra de lo que el hombre puede hacer (y debe hacer) dentro del marco de sus posibilidades. Recogiendo el mandato formulado en la *Doctrina de la virtud* sobre el perfeccionamiento de la propia naturaleza, la *Antropología* fija como límite de la perfección humana el poder específico del ser humano, no la potencia irrealizable de una naturaleza sobrehumana. De esta manera en la *Antropología* se manifestaría el realismo de fondo de la filosofía moral kantiana.¹⁵

15 En la *Doctrina de la virtud* se nos presenta el concepto de un fin que es la vez deber, es decir, de un fin que no es meramente opcional sino que se debe perseguir como si fuese un deber. La propia perfección es uno de estos fines (el otro es la felicidad ajena): “Si de la perfección correspondiente al hombre en cuanto tal (propiamente hablando, a la humanidad) decimos que es un deber en sí mismo proponérsela como fin, entonces tenemos que ponerla en aquello que puede ser efecto de su *acción*, no en lo que es solamente un regalo que el hombre tiene que agradecer a la naturaleza; porque, de lo contrario, no sería un deber. Por tanto, no puede ser más que el *cultivo* de sus *facultades* (o de las disposiciones naturales), entre las cuales el entendimiento, como facultad de los conceptos, por tanto, también de aquellos que conciernen al deber, es la facultad suprema, pero también el cultivo de la *voluntad* (el modo moral de pensar) de cumplir todos los deberes en general. 1) Es para el hombre un deber progresar cada vez más desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad (*quoad actum*) hacia la humanidad, que es la única por la que es capaz de proponerse fines: suplir su ignorancia por instrucción y corregir sus errores; y esto no sólo se lo *aconseja* la razón práctico-técnica para sus diferentes propósitos (de la habilidad), sino que se lo *ordena* absolutamente la razón práctico-moral y convierte este fin en un deber suyo, para que sea digno de la humanidad que habita en él. 2) Progresar en el cultivo de su *voluntad* hasta llegar a la más pura intención virtuosa, al momento en que la *ley* se convierta a la vez en móvil de aquellas de sus acciones conformes con el deber, y obedecerla por deber, en lo cual consiste la perfección práctico-moral interna” (Kant, 2008: 238s. / AA VI: 386). Como se ve, no se trata de una doctrina que pretenda convertir la naturaleza humana en sobrenaturaleza, sino de una instrucción que conjunta la conciencia de los límites humanos con la conciencia de las posibilidades humanas. Se trata, en suma, del programa humanista característico de la Modernidad: ilustración pedagógica e ilustración moral como medios (y fines a la vez) para una vida verdaderamente humana.

La *Antropología* está orientada hacia la determinación de las condiciones subjetivas de una libre auto-disposición, hacia la aclaración de los elementos constitutivos de la naturaleza humana que permiten al hombre trabajar sobre sí mismo, disponer libremente sobre su propia esencia. El término *esencia* no designa aquí un fondo metafísico que subyace a la naturaleza empírica del hombre, sino el conjunto de elementos que constituyen aquello que denominamos usualmente *naturaleza humana*: dicho término resumiría tanto la constitución sensible del hombre como su constitución inteligible.

La presencia de elementos empíricos y racionales hace de lo pragmático una reflexión sobre el uso de la facultad de la libertad atendiendo, paradójicamente, a fines propuestos por las inclinaciones. Definitivo aquí no es, sin embargo, el peso de las inclinaciones, sino la unificación, o reunión, de los fines empíricos bajo las directrices de la razón. Se puede afirmar entonces que lo pragmático intenta conciliar el uso regulador de la razón con la realización de fines empíricos. La *Antropología* puede leerse también, por eso, como estudio de las condiciones de posibilidad subjetivas de la felicidad según criterios racionales. Se podría hablar aquí incluso de un aprovechamiento *racional* —en sentido kantiano— de la propia naturaleza.

La idea sobre la que se funda la antropología pragmática no es otra, pues, que la del auto-perfeccionamiento. Pero es en el vínculo entre perfectibilidad y utilidad donde se evidencia de manera más clara el carácter *no preeminentemente moral* de lo pragmático en Kant. Sin embargo, dadas las condiciones de la teoría moral kantiana ello implica el reconocimiento de los principios morales como límites negativos de todo proyecto individual de perfectibilidad.¹⁶

Con todo, la *Antropología* no es solamente algo así como un conjunto de prescripciones orientadas al perfeccionamiento del hombre. Su sentido no se agota

16 Liesbet Vanhaute (2011) constata la orientación teleológica de la antropología pragmática, lo cual la acercaría mucho a una antropología moral —bajo la idea del perfeccionamiento moral, añadimos—, pero al mismo tiempo señala la presencia de elementos distintos a la pura moralidad en la obra, al punto de señalar que la moralidad no es el foco predominante en ella, razón por la cual no se le puede reducir a antropología moral. En una dirección similar a Vanhaute, y a la del presente artículo, Günter Zöllner (2011) afirma la distinción entre filosofía crítica y antropología, con el fin de reconstruir una antropología política en Kant. Dicha antropología hace parte del potencial crítico de la antropología kantiana, pero como tal constituye una posibilidad más de aplicación del enfoque pragmático en general. A pesar de realizar una reconstrucción cuidadosa, Zöllner no se ocupa del concepto núcleo de la antropología política, el de ciudadano, y por lo tanto no aborda la contradicción fundamental sobre la que está construida la antropología política en Kant, no pudiendo por ello determinar la necesidad de complementar el enfoque pragmático en general ni la dirección específica en que esto debe suceder. En un artículo que aparecerá en el próximo número de esta revista abordaré el núcleo problemático de la antropología política en Kant: la distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos.

en el carácter instrumental de lo pragmático. La *Antropología* quiere ser también, y quizá principalmente, la *presentación* de la libertad, la ciencia mediante la cual salen a la luz las condiciones de realización de la libertad misma. Con otras palabras: la *Antropología* querría ser la ilustración práctica de la libertad, y por lo tanto el necesario correlato sistemático de su imposible deducción crítica. Así, la *Antropología* parece querer realizar lo que ni la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* ni la *Crítica de la razón práctica* pudieron llevar a cabo, a saber: la demostración de la libertad. A pesar de esto, la *Antropología* no se puede entender como mero agregado de la teoría moral, como su mera ilustración, y ello se hace visible mediante el que se podría denominar significado amplio de la noción de *cosmopolitismo*:

Una antropología tal, considerada como *conocimiento del mundo* [Weltkenntnis] que viene después de *la escuela*, no se llama todavía propiamente *pragmática*... sino cuando contiene un conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo* [...] las expresiones: *conocer el mundo y tener mundo* tienen significado bastante diferente; ya que [una se refiere a alguien que] sólo *entiende* [versteht] el juego que ha observado, y [la otra se refiere a alguien que] *ha tomado parte* en el juego [mitgespielt]. (Kant, 2010a: 12 / AA VII: 120).

Como se ha dicho, el ideal de lo pragmático no es ni una pureza moral imposible, ni una potencia sobre-humana, sino la participación en lo que Kant denomina “el juego del mundo”: formación de la propia subjetividad mediante toda praxis intersubjetiva. Es ése el ideal de naturaleza humana propio de una antropología en sentido pragmático, y su realización se da bajo la forma del “ciudadano del mundo”. Este término no se reduce a su sentido político, como denominación de todos los integrantes de una hipotética federación de naciones, sino que sugiere también la posibilidad —y el deber— de que el individuo se apropie de las fuerzas y facultades con que ha sido dotado. Así, las descripciones y clasificaciones sobre el buen o mal uso de facultades que se encuentran en la primera parte de la *Antropología*, titulada “Didáctica antropológica”, y que en principio parecen algo meramente anecdótico, deben ser consideradas como descripciones que enseñarían al individuo, mediante el ejemplo y la ilustración, a apropiarse de manera consciente, de manera práctica, de su propia subjetividad. La formación del sí mismo gracias la formación de un nosotros es el núcleo de lo que se denomina en Kant “ciudadano del mundo”, y por ello el sentido primario del término es el de una *auto-apropiación racional*. Así, en un sentido más amplio, la antropología pragmática sería la realización práctica de la filosofía moral bajo la forma del trabajo tanto individual y como conjunto para la creación de una comunidad de ciudadanos del mundo.

III.

Es bien sabido que la *Crítica de la razón pura* se ocupa del problema de la libertad en la tercera antinomia, y que el resultado —desde cierto punto de vista— es negativo: la libertad no se puede probar, aunque tampoco negar, y por lo tanto mucho menos mostrar. El problema de si la libertad es real, o incluso el problema de cómo sea posible, es, desde el punto de vista de una crítica de la razón pura, “algo que sobrepasa la capacidad de nuestra razón” (A557 / B585).

Por su parte, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* termina con la declaración de que “...dado que no se le puede adscribir nunca un ejemplo según alguna analogía, la libertad no puede ser nunca concebida, ni aun sólo comprendida” (Kant, 1996: 249 / AA IV: 459). Por ello, continúa Kant, ante la pregunta por cómo ella —por sí misma, sin otros resortes— puede ser práctica, la razón se revela como “enteramente impotente, y todo esfuerzo y trabajo en buscar explicación de ello será perdido” (Kant, 1996: 255 / AA IV: 461). Ése es, pues, “el límite supremo de toda indagación moral”: de la libertad sólo podemos llegar a concebir su *inconcebibilidad* [*Unbegreiflichkeit*] (Kant, 1996: 255s. / AAIV: 462s.).

Sobre el mismo asunto, la *Crítica de la razón práctica* no podía entregar mejores resultados, y es así como allí no sólo no es posible una deducción de la libertad sino que ni siquiera se puede esperar una ilustración de la misma. Lo único que nos es dado esperar es el denominado *faktum* de la razón. La libertad es descrita allí por ello como “facultad inescrutable, que ninguna experiencia puede probar” (Kant, 2011a: 55 / AA V: 47).

Se debe tener en cuenta, sin embargo, lo siguiente: el “fracaso” de la *Fundamentación* y de las dos Críticas, en lo que a la deducción y a la prueba de la libertad se refiere, sólo es tal si se busca someter el hecho de la libertad a las reglas generales que determinan lo que es un hecho, un fenómeno. La acusación de fracaso es formulada por la concepción errónea de la libertad, por la interpretación de ésta como cosa en el mundo. Tal punto de vista sería el de la denominada “fisiocracia trascendental”.¹⁷

Desde otra perspectiva teórica, la explicación de cómo es posible la libertad deriva en el problema de que el fundamento trascendental de la misma no puede ser expuesto, pero sí es posible, en cambio, mostrar tanto las condiciones subjetivas

¹⁷ Véase *Crítica de la razón pura*, “Observación a la tercera antinomia. Observación a la antítesis” (A448 / B476).

del ejercicio de esa facultad como los obstáculos subjetivos para el mismo.¹⁸ Es precisamente esto lo que hace el núcleo de la *Antropología*. Es claro que esta no intentará superar el “fracaso” de las obras de fundamentación; su labor consistirá más bien en sacar a la luz las condiciones subjetivas, no trascendentales, del uso de la libertad. Pero la pregunta por el uso de la libertad remitirá justamente al sentido del término “pragmático” y a la figura del “ciudadano del mundo”. Otros enfoques esclarecen los diversos modos de la libertad —como libertad política, jurídica, social— pero sólo el enfoque antropológico-pragmático puede ligar la idea de la libertad con aquello que en los seres humanos hace posible la realización de dicha idea: los límites y posibilidades de la naturaleza humana.

El punto decisivo para la consideración de la *Antropología* como elemento clave en la doctrina de la libertad se encuentra en la *Crítica de la razón pura*. En el apartado titulado “Explicación de la idea cosmológica de una libertad en conexión con la necesidad universal de la naturaleza”, Kant recoge el resultado de la tercera antinomia y lo convierte en la base para una reconstrucción sensible de la libertad, que sería la única posible y que sólo se puede realizar a partir de las manifestaciones empíricas de esta. El ser humano se describe en ese pasaje según la dicotomía —metodológica, no ontológica— *causa phaenomenon* y *causa noumenon*. Bajo la primera denominación, el ser humano es un ente empírico sometido a la causalidad natural; bajo la segunda, inteligencia que puede darse leyes a sí misma. El carácter empírico da cuenta del sometimiento del ser humano a las leyes de la naturaleza, pero es a la vez el “escenario” donde aparece una clase de causalidad distinta a la natural: la causalidad por libertad. Decisivo aquí no es la separación entre carácter empírico y carácter inteligible (*Denkungsart*), sino el hecho de que aquello que sucede debido al carácter inteligible sucede como un hecho en el mundo, como hecho empíricamente perceptible: como decisión, como palabra, como acto, como omisión. El carácter inteligible se manifiesta necesariamente de manera sensible, pero en la sensibilidad no se encuentran —ni se agotan— las razones del actuar autónomo. El carácter empírico se comportaría así, pues, “como el signo sensible”

18 Es aquí donde la doctrina del *faktum* de la razón cumple su función explicativa: “la ley moral se da, por así decir, como un hecho de la razón pura [*als ein Faktum der reinen Vernunft*] del cual tenemos conciencia *a priori* y que es apodícticamente cierto, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia un solo ejemplo en el que se haya observado exactamente” (Kant, 2011a: 55 / AA V: 47). Kant asume la imposibilidad de una deducción de la libertad, y replaza este procedimiento “jurídico” por la postulación apodíctica de la existencia de la ley moral en el ánimo humano, cuya conciencia habrá de servir como principio de la deducción de la libertad misma. Se trata de un procedimiento paradójico, pues una vez aceptado el carácter apodíctico de la ley moral, se debe aceptar la existencia de la facultad que se manifiesta en esta, a saber: la libertad. Con ello toda deducción se hace innecesaria. En razón de esto el *faktum* de la razón no es tanto el principio de una deducción como el instrumento teórico que elimina la necesidad de la misma.

(*das sinnliche Zeichen*) del carácter inteligible, esto es, de la libertad trascendental (A546 / B574). El carácter empírico, que es en esencia heterónomo, deja ver el fundamento de la autonomía de la libertad en todo acto racional. La aparente contradicción (que el carácter heterónomo sea autonomía) se diluye si se considera que no es en el cuerpo donde yace el fundamento de la autonomía (a ello se refiere Kant cuando afirma que desde el punto de vista de su existencia como cuerpo el hombre no es más libre que cualquier otro cuerpo en la naturaleza), sino en la razón, pero esta, a su vez, sólo puede existir como razón encarnada: “desde el punto de vista de este carácter empírico no hay libertad alguna, y sin embargo sólo según él podemos considerar al hombre, cuando solamente pretendemos *observarlo* e investigar fisiológicamente, como ocurre en la antropología, los móviles de sus acciones” (A550 / B579). Es con la paradoja de que sólo a partir de su carácter empírico se puede considerar al hombre como inteligencia que tiene que lidiar la *Antropología*, pero puede hacerlo porque ya antes se había establecido la posibilidad de que dicho carácter empírico no agotara la naturaleza humana. Por esta razón, las obras críticas encuentran su correlato metodológico en la *Antropología*, tanto como esta posee su fundamento en ellas.

La relación tensa y constitutiva entre carácter inteligible y carácter empírico se reproduce en Kant al nivel de la obra escrita, pero no de manera problemática sino totalmente articulada y según el principio de la división entre condiciones trascendentales y manifestaciones materiales. Se debe señalar, por ello, que la manifestación sensible del carácter inteligible no es la racionalidad misma que funge como fuente de la acción, sino la condición material necesaria para que dicha racionalidad se manifieste y se realice. Sin el carácter empírico, el carácter inteligible permanecería incognoscible —e inactivo. Lo que nos da, pues, toda manifestación del carácter inteligible es un “signo sensible” de la libertad trascendental. Es así como sólo en el caso de la libertad se nos manifiesta lo trascendental, mas no directamente sino mediante signos. No es la libertad misma la que se muestra en nuestro actuar, no el fundamento trascendental en tanto facultad moral, sino la realización empírica de un poder no reducible a circunstancias materiales. La libertad, pues, no existe sino en sus hechos, pero estos sólo pueden llegar a ser si previamente hay en el ser que actúa la capacidad para ello. La dialéctica entre facultad y manifestación es clara: la primera es condición de posibilidad de la segunda, pero la segunda es aparición real de la primera. No se puede concebir la una sin la otra. Si bien la evaluación de un hecho moral sólo se puede realizar desde el punto de vista del carácter empírico, ello no significa que dicho carácter pueda dar cuenta de las razones morales para actuar: sólo puede indicar que hay razones distintas a la mera causalidad natural. Sólo desde el punto de vista de la

evaluación de los actos puede hablarse de una prioridad del carácter inteligible; de otro modo, se debe considerar siempre la correlación entre ambos caracteres.¹⁹ La solución de la tercera antinomia apunta precisamente a sostener, de una parte, la necesidad metodológica de separar una causalidad de otra con el fin de superar el reduccionismo fiscalista, pero, de otro lado, a la necesidad ontológica de mantener la unidad de ambas al señalar el peculiar modo racional-empírico de la existencia humana: el dualismo kantiano refleja precisamente la existencia dual pero una del ser humano. Carácter empírico y carácter inteligible son elementos constitutivos de la acción humana y cada uno cumple una función especial. Si la *Crítica de la razón pura* opera en la dirección que va del carácter inteligible al empírico, la *Antropología* opera en la dirección contraria. Así, la *Crítica* establece la posibilidad de la libertad sin poder mostrar nada de ella, mientras que la *Antropología* se ocupa de reconstruir las manifestaciones sensibles de la libertad, sin tener que problematizarla y menos aún sin verse obligada a establecer su fundamento.²⁰

La *Antropología* puede ser considerada una *semiótica de la libertad* en cuanto recoge y cataloga los signos manifiestos de la facultad moral. La división de la obra permite apreciar el modo en que esto se lleva a cabo. En primer lugar, se definen las facultades básicas de acuerdo a la división entre sentidos externos (tacto, oído, vista, gusto y olfato) y sentido interno (imaginación, memoria, facultad de designar). En segundo lugar, se tematiza el sentimiento de placer y displacer. En tercer lugar, la facultad apetitiva (emoción, pasión). En cuarto lugar, las diferencias del carácter y temperamento, de razas y de sexos, y, finalmente, las consecuencias pragmáticas de toda la descripción (que incluyen consecuencias morales, jurídicas y políticas). Pero la clasificación no es una finalidad en sí misma, sino que se realiza con el

19 "From the practical standpoint, one also considers the status of the empirical. An agent is interested in evaluating actions or volitions that occur in the realm of experience. This is true for both moral evaluation and moral deliberation. When one evaluates oneself or another, one evaluates an action or a volition that is experienced. Only insofar as a volition enters the realm of experience can it be an object of evaluation, but if a volition is considered as experienced, it must be considered according to the perspective of empirical investigation. This does not mean that the empirical perspective is the proper perspective for moral evaluation; it clearly is not. But when we evaluate something, the perspective of empirical investigation is at hand. We can privilege the moral perspective for the purpose of evaluation only because we consider the moral perspective more fundamental than the empirical one. The self considered as free is the ultimate ground of what is observable, and not vice versa" (Frierson, 2003:21).

20 En Sturm 2011 se utilizan los conceptos de carácter empírico y carácter inteligible para contrastar la antropología kantiana con la noción de una ciencia del ser humano en Hume. En dirección similar, pero ofreciendo una aplicación del enfoque pragmático, Alix Cohen (2009) interpreta la antropología kantiana como ciencia humana no modelada de modo matemático ni físico sino biológico, y sugiere su utilización como marco de referencia para una fundamentación filosófica y epistemológica de las ciencias sociales.

objetivo de establecer la división entre buenos y malos usos de la totalidad de las facultades humanas. Un buen uso sería aquel en el cual se manifiesta el carácter inteligible, es decir, la libre disposición sobre la facultad descrita. El mal uso, en cambio, pondría de manifiesto el modo en que los condicionamientos naturales o adquiridos determinan el uso de las potencias humanas. Si bien Kant no utiliza las expresiones “buen uso” o “mal uso”, el sentido pragmático de su antropología está orientado a la caracterización del modo más adecuado (por racional, es decir, autónomo) para el despliegue de toda facultad humana. En este sentido, la *Antropología* puede realizar la labor de clasificación y lectura de signos de la libertad a partir de la definición del uso pragmático de las capacidades humanas. Ello determina un punto más importante aún: la *Antropología* no está concebida en primera instancia como taxonomía de los comportamientos morales, sino como descripción del modo en que dichos comportamientos surgen, como *doctrina de la producción de signos libres*.²¹ No se debe confundir aquí la producción del signo con su fundamento de posibilidad: la producción del signo parte del *faktum* de la existencia de la facultad que lo produce, y sólo tiene que ver con el modo en que el individuo puede hacer uso de dicha facultad —por ello se nos hablará de un “modo pragmático”. La pregunta por el fundamento de la posibilidad del signo mismo (del acto perceptible), en cambio, no tematiza el uso de la facultad sino su carácter de estructura general.

La especificidad de la *Antropología*, frente a las obras críticas de filosofía moral, permite afirmar, pues, que la teoría kantiana de la libertad posee dos núcleos y que sólo si se les estudia en su diferencia pero al mismo tiempo en su necesaria relación es posible comprenderla como una doctrina coherente y robusta sobre la moralidad: en primer lugar el núcleo formado por una *doctrina trascendental de la libertad*, formulada en las obras críticas; y en segundo lugar, el núcleo constituido por una *semiótica de la libertad*, que se encontraría en los escritos sobre historia, política, derecho, pedagogía y religión, pero sobre todo en la *Antropología en sentido pragmático*.

21 Véase Stephenson 2011 para una discusión de aspectos epistemológicos vinculados a la experiencia del error perceptual en los casos de la ilusión y de la alucinación, como formas de mal desempeño de las facultades descrito en la *Antropología*. La lección de antropología le permitió a Kant no sólo explorar nuevos enfoques y perspectivas, sino también reformular lo que en otras áreas era materia fija de enseñanza. Así sucedió por ejemplo con el concepto de sensibilidad, que en la *Antropología* aparece como reformulación del concepto de Baumgarten de una facultad inferior de conocimiento (véase Wunsch 2011).

Conclusiones

La *Antropología* de Kant, a diferencia de otras escritas en su estela (las de Scheler y Cassirer por ejemplo, pero también las de Gehlen y Plessner) no contiene una definición clara ni, por supuesto, una descripción definitiva del hombre. A lo sumo se podría decir, basándonos en las figuras y en las intenciones de la obra, que *el hombre es el ser que puede y debe perfeccionarse a sí mismo*. Pero del hecho de que no haya una definición no se debe extraer la conclusión de que la empresa entrega saldo negativo. Al contrario: la *Antropología* encuentra un filón que puede seguir explotándose, pues en ella la definición de lo que sea un ser humano cede a la descripción.

Mientras una definición fija la esencia del objeto definido, su naturaleza y sus posibilidades, una descripción entrega datos que permiten aprehender el objeto como tal, pero en principio deja abierta la posibilidad de agregar cada vez nuevos elementos a la figura trazada. La descripción parte de la convicción de que el objeto tiene una historia y tiene también la posibilidad de continuar su historia. En la *Antropología* no hay por lo tanto un conocimiento de lo que es el hombre, como cuanto una descripción de las manifestaciones mediante las cuales cierto ente puede alcanzar una determinación específica: la de “*ser humano*”. Es en este sentido que se afirma que la definición (“el ser humano es X”) cede su lugar a la descripción (“X es un ser humano”).²² Por ello en la *Antropología* no hay un concepto de hombre, sino más bien el acumulado de un proceso de observación. De hecho, el concepto de lo pragmático designa un proceso y por ello mismo no entrega una definición sino una descripción.

Por lo demás, en este punto se hace evidente uno de los problemas centrales de toda antropología filosófica: la tensión entre descripción y prescripción. Dicho de otra manera: la tensión entre normatividad y experiencia, entre ideal y realidad. Una descripción del ser humano implica dar cuenta de la complejidad y diversidad de la existencia humana —o por lo menos sugerirla— desde la consciencia de la imposibilidad de una teoría definitiva sobre la naturaleza humana.²³ En el caso

22 Naturalmente una descripción del ser humano presupone una forma más o menos definida de lo que es el ser humano, pues de lo contrario no podría identificar aquello que define como un ser humano. La cuestión definitiva reside aquí en el “más o menos”, pues de las constantes antropológicas que permiten identificar algo como un ser humano y de las que se nutre la descripción, no se deriva un concepto cerrado y completo del hombre. Con otras palabras: una lista de datos antropológicos fundamentales (como el lenguaje, la capacidad de abstracción, la imaginación o el erotismo) no constituyen por sí mismos, considerados de manera abstracta, una teoría sobre el ser humano.

23 Este principio metodológico no se puede absolutizar: una antropología filosófica coherente no es precisamente aquella que se resigna a afirmar que el hombre es inefable. La imposibilidad de una

específico de la relación entre antropología y moralidad, el hecho de la complejidad y diversidad de la existencia humana significa que la facultad de actuar moralmente, que remite a un ideal de vida, es apenas una parte de dicha existencia. Por ello, la reflexión normativa no coincide con la descripción, y es con todo sólo una parte de esta última.

Hay tres grandes complejos temáticos que se pueden explorar a partir de la antropología kantiana. Estos temas, más que abrir nuevos sentidos para la antropología kantiana, podrían ser útiles a la hora de problematizar aquello que se ha denominado “antropología filosófica”, en concreto posibilitarían una articulación coherente entre antropología filosófica y filosofía moral, es decir, entre un discurso filosófico de corte descriptivo y uno de corte normativo:

1. La relación entre sensibilidad y moralidad: una antropología filosófica dotada de un enfoque pragmático permitiría desarrollar una *estética de las costumbres* —doctrina que Kant sugiere en la *Doctrina de la virtud* pero que temáticamente estaría ubicada dentro de una antropología pragmática. Por estética de las costumbres se ha de entender el estudio de los sentimientos morales en su aparecer específico, en sus formas concretas de manifestación. En este sentido básico, una estética de las costumbres sería una fenomenología de la vida moral de los individuos concretos. Una doctrina tal podría dotar de un contenido determinado nociones necesariamente abstractas, tales como *autonomía, deber moral y responsabilidad*. En este sentido, una antropología filosófica formulada a partir de un enfoque pragmático podría contribuir a la evaluación teórica de los fenómenos del agrado y de la repugnancia moral, importantes tanto para la manifestación de valoraciones críticas de hechos y comportamientos como para iniciar procesos de consolidación o de transformación individuales o colectivos. La aprehensión teórica de la moralidad concreta, de las propias condiciones empíricas de existencia y de las de los otros individuos, llevada a cabo gracias al uso del enfoque pragmático, puede representar para el pensamiento crítico una herramienta epistemológica importante.²⁴

teoría cerrada de la naturaleza humana presupone, de una parte, que hay ciertas constantes o datos antropológicos fundamentales, y al mismo tiempo, de otro lado, que dichas constantes adquieren una configuración histórica específica, explicable a posteriori pero imposible de predecir. El carácter no definitivo de una antropología filosófica debe ser tomado por ello sólo como un principio metodológico, nunca como el contenido de la misma.

- 24 “The first role that one might ascribe to empirical influences is an *epistemic* one. According to this account, certain influences, such as polite society, a well-functioning political system, a good moral education, or well-cultivated emotions, aid in discerning morally relevant features of a situation. One who lives in a society with rigidly enforced gender or class roles, for instance, might not recognize the harm done to women or to members of a lower class as morally relevant in deliberation. These empirical

2. El problema de la motivación moral: desde la perspectiva pragmática, la antropología filosófica puede enunciar no sólo las condiciones subjetivas negativas respecto al actuar moral, sino también las condiciones y estructuras subjetivas que hacen posible el ejercicio de la autonomía moral, es decir, podría arrojar luces sobre los elementos propios de la naturaleza humana que posibilitan el actuar moral.
3. El vínculo entre descripción y prescripción: una manera típica de proceder de la antropología filosófica es la descripción de estados subjetivos, lo cual —según Kant— en lugar de veracidad y utilidad, “conduce fácilmente al delirio y a la locura [*Schwärmerei und Wahnsinn*]” (Kant, 2010a: 31 / AA VII: 132).²⁵

influences would thus hinder one from being morally good. On the other hand, emotional sensitivity to the pain of others or a moral education that teaches one to recognize morally relevant features of a situation can be invaluable aids to choosing rightly. By revealing or concealing morally relevant features of one's choices, empirical influences can —or so it seems— affect whether one turns out to be good or evil. But because these influences affect merely one's cognitive faculties, one still freely chooses whether to act on good or evil maxims. Assigning this role to moral anthropology thus seems to reconcile empirical influence with transcendental freedom” (Frierson, 2003: 70). Frierson adjudica esta posibilidad a la antropología moral, pero la comprensión amplia de la antropología pragmática que propongo aquí permite asignar esta función a dicho enfoque. En la *Doctrina de la virtud* Kant sugiere que si bien una estética de las costumbres no haría parte de la metafísica de las costumbres en cuanto sería mera exposición subjetiva de esta, ocupándose sólo del aspecto material de la vida moral, sí sería en cambio importante por cuanto permitiría evaluar racionalmente la relación entre principios morales y sentimientos morales concretos: en una probable estética de las costumbres “los sentimientos que acompañan a la fuerza constrictiva de la ley moral hacen sensible su efectividad (por ejemplo, la aversión, el miedo, etc., que hacen sensible la repugnancia moral) con el fin de aventajar a los estímulos *meramente* sensibles.” (Kant, 2008: 263 / AA VI: 406). La estética de las costumbres estaría así más relacionada, de un lado, con la doctrina de la prudencia, y, de otra parte, con la antropología pragmática.

- 25 *Percepción y descripción* serían modos de la investigación antropológica. Percibirse a sí mismo [*bemerken / animadvertere*] no es todavía observarse a sí mismo [*beobachten / observaren*]. Esto último, afirma Kant en el pasaje citado, consiste en una agrupación metódica de las percepciones que tenemos de nosotros mismos [*methodische Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen*], recolección de datos que suministra la materia para el “diario de un observador de sí mismo y conduce fácilmente al delirio [*Schwärmerei*] y a la locura [*Wahnsinn*].” Al “observador de sí mismo” que está dominado por el contenido de sus observaciones y que por lo tanto no puede imponer a estas un hilo conductor con el objetivo del análisis, le falta la capacidad de abstracción que en página previa Kant ha caracterizado como “libertad de la facultad de pensar”: “Poder hacer abstracción de una representación, incluso cuando ella se impone al ser humano a través de los sentidos, es una facultad mucho mayor que la de prestar atención; porque demuestra la libertad de la facultad de pensar, y [demuestra] el poder de la mente, de *tener en su dominio el estado de las representaciones propias (animus sui compos)*. En este respecto, la *facultad de abstraer* es más difícil, pero también más importante, que la de la atención, cuando concierne a representaciones de los sentidos” (Kant, 2010a: 30 / AA VII: 131). La capacidad de dominio de las propias representaciones se reproduce en la moralidad bajo la idea del sometimiento de las inclinaciones a la voluntad racional. Libertad, tanto en sentido teórico (libertad de pensamiento) como en sentido práctico (libertad de acción), es para Kant esencialmente *auto-dominio*. Como se ha afirmado, el concepto de lo pragmático está construido sobre esta idea y consiste en la realización de dicho auto-dominio.

Los argumentos normativos, al contrario, se establecen bajo las formas de prescripciones. Una antropología filosófica formulada desde una perspectiva pragmática ofrece la posibilidad de vincular el aspecto descriptivo con un fondo normativo, a la manera en que la antropología kantiana logra vincular una idea tan altamente determinada como la de la búsqueda individual de la felicidad con la idea abstracta de la virtud. El desafío consiste aquí en lograr dicha articulación dentro de otras coordenadas, ya no solamente dentro del sistema kantiano. Se podría decir que de acuerdo al enfoque pragmático, el elemento normativo actúa como un doble correctivo: a nivel epistemológico y a nivel práctico. Con ello se podrían relativizar los dos grandes peligros de toda antropología filosófica: la vacuidad y el idealismo. Por lo demás, este parece ser el tema fundamental de toda antropología filosófica que se quiera crítica y no meramente descriptiva: la construcción del vínculo entre normatividad y experiencia sobre un fondo secularizado.

Si es válido lo que he dicho hasta el momento, la *Antropología en sentido pragmático* no constituye entonces un texto más dentro del *opus* kantiano, sino que más bien debe ser leída como la obra donde, por un lado, convergen los rendimientos alcanzados en las obras críticas en torno al problema de la libertad, y donde, de otra parte, se tematizan problemas cruciales de las obras de aplicación, como el problema de la convivencia, la concepción teleológica de la naturaleza humana (tanto en sentido moral como pragmático) y las relaciones entre determinaciones empíricas y condiciones trascendentales (como sucede en las someras indicaciones acerca del lenguaje y de la constitución de la subjetividad empírica a partir de condiciones dadas a priori, o en el breve tratamiento de la relación entre las formas del cuerpo humano y la forma específica de la razón humana). Todo ello bajo la forma de lo que de manera general se ha denominado aquí una *semiótica de la libertad*.

Se debe reconocer, de otra parte, que la *Antropología* no constituye un tratado exhaustivo sobre la naturaleza humana, y que mucho en su argumento es mera substancia anecdótica —ejemplo paradigmático son las categorizaciones de los sexos y las razas en la segunda parte de la obra. No hay que pensar, finalmente, que la obra determina la totalidad de las posibilidades prácticas del individuo concreto, como si se ofreciese en ella una clave privilegiada para acceder a ese estado óptimo de desarrollo que allí se define como “la verdadera humanidad”²⁶, ya que, en su existencia, el individuo realiza todo esto de algún modo. Pero esto ya es objeto de otras discusiones.

26 O, como se afirma en el mismo texto más adelante, “. . .la unión de la vida social regalada con la virtud [die Vereinigung des geselligen Wohllebens mit der Tugend]” (Kant, 2010a: 262 / AA VII: 278).

Bibliografía

1. Adorno, Th & Horkheimer, M. (2009) *Dialéctica de la Ilustración*, Trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta.
2. Aramayo R. (1999) *El dilema kantiano entre antropología y ética*, En: Aramayo, R. & Oncina, F. (comp.). *Ética y antropología: un dilema kantiano (En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático —1798— y la Metafísica de las costumbres —1797—)*, Granada, Comares.
3. Blumenberg, H. (2011) *Descripción del ser humano*, Trad. de G. Mársico, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
4. Brandt, R. (2003) *The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being*, En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, / New York, Cambridge University Press.
5. Brandt, R. (2004) Reflexiones acerca de la prudencia en Kant. *Isegoría*. (30), 7-40.
6. Campos, E. (2002) Apuntes sobre la antropología kantiana. *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*. (100), 103-102.
7. Caygill, H. (2003) Kant's Apology for Sensibility. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, / New York, Cambridge University Press.
8. Cohen, A. (2009) *Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology and History*, New York, Palgrave MacMillan.
9. Eisler, R. (2002) *Kant-Lexikon*, Hildesheim, Georg Olms Verlag.
10. Frierson, P. R. (2003) *Freedom and Anthropology in Kant*, Cambridge, Cambridge University Press.
11. Guyer, P. (2003) Beauty, Freedom, and Morality: Kant's *Lectures on Anthropology* and the Development of His Aesthetic Theory. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, / New York, Cambridge University Press.
12. Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.

Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática...

13. Horkheimer, M. (1999) Materialismo y moral. En: Horkheimer, M. *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos.
14. Jacobs, B. & Kain, P. (2003) *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
15. Jacobs, B. (2003) Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
16. Kain, P. (2003) Prudential Reason in Kant's Anthropology. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
17. Kant, I. (1900ss.) *Gesammelte Schriften*. Ed.: Tomos 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften; tomo 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; a partir del tomo 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin.
18. _____. (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. de J. Mardomingo (edición bilingüe), Barcelona, Ariel.
19. _____. (1997) *Crítica de la razón práctica*, Trad. de E. Miñana y M. García, Salamanca, Ediciones Sígueme.
20. _____. (2004) *Antropología en sentido pragmático*, Trad. de J. Gaos (orig. en *Revista de Occidente*, Madrid, 1935), Madrid, Alianza.
21. _____. (2007) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Trad. de F. Martínez, Madrid, Alianza.
22. _____. (2008) *La metafísica de las costumbres*, Trad. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos.
23. _____. (2010a) *Antropología en sentido pragmático*, Trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Losada.
24. _____. (2010b) *Lógica*, Trad. de C. Correas, Buenos Aires, Ediciones Corregidor.
25. _____. (2011a) *Crítica de la razón práctica*, Trad. de D. M. Granja (edición bilingüe), México D.F., Fondo de Cultura Económica.
26. _____. (2011b) *Crítica de la razón pura*, Trad. de M. Caimi (edición bilingüe), México D.F., Fondo de Cultura Económica.

27. _____. (2012) *Crítica del discernimiento*, Trad. de R. Aramayo y S. Mas, Madrid, Alianza.
28. Kersting, W. (1984) *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlín / New York, Walter de Gruyter.
29. Louden, R. B. (2003) The Second Part of Morals. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
30. Louden, R. B. (2011) *Kant's Human Being. Essays on his Theory of Human Nature*, New York, Oxford University Press.
31. Marquard, O. (2007) Sobre la historia del concepto filosófico de “antropología” desde finales del siglo XVIII. En: Marquard, O. *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia, Pre-textos.
32. Onnasch, E.-O. (2015) Ein bislang unbekannter Brief Immanuel Kants an Friedrich Nicolovius vom 7. Februar 1800. Ein Dokument zur Diskussion um die Authentizität der zweiten Auflage der *Anthropologie* von 1800 (*Accepted draft for the Kant-Studien [to be published in issue 3, 2015]*). *Academia*, disponible en: <https://uu.academia.edu/ErnstOttoOnnasch>. Acceso el 27 de mayo de 2015.
33. Shell, S. M. (2003) Kant's “True Economy of Human Nature”: Rousseau, Count Verri, and the Problem of Happiness. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York, Cambridge University Press.
34. Stark, W. (2003) Historical Notes and Interpretative Questions about Kant's Lecture on Anthropology. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York, Cambridge University Press.
35. Stephenson, A. (2011) Kant on Non Veridical Experience. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
36. Sturm, Th. (2011) Freedom and the Human Sciences: Hume's Science of Man versus Kant's Pragmatic Anthropology. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
37. Sussman, D. (2001) *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant's Ethics*, New York, Routledge.
38. Thies, Ch. (2009) *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

39. Vanhaute, L. (2011) Systematic Classification or Purposive Moralization? On why Teleology is not the (only) Key to Kant's *Antropology from a Pragmatic Point of View*. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
40. Vorländer, K. (1977) *Immanuel Kant: der Mann und das Werk*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
41. Wilson, H. (2006) *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, Albany, State University of New York Press.
42. Wood, A. W. (2003) Kant and the Problem of Human Nature. En: Jacobs, B. & Kain, P. (comps.). *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge / New York, Cambridge University Press.
43. Wunsch, M. (2011) The Activity of Sensibility in Kant's Anthropology. A Developmental History of the Concept of the Formative Faculty. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
44. Wyrwich, Th. (2011) From Gratification to Justice. The Tension between Anthropology and Pure Practical Reason in Kant's Conception(s) of the Highest Good. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
45. Zinkstok, J. (2011) Anthropology, Empirical Psychology, and Applied Logic. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.
46. Zöller, G. (2011) Kant's Political Anthropology. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*, Berlin / Boston, De Gruyter.