

PREMIO U.C.M. DE INVESTIGACIÓN 2006 LÍNEA 3000

Teoría kantiana de la voluntad

Estudio en antropología
en sentido pragmático

Alejandro García Mayo



Teoría kantiana de la voluntad

Estudio en *Antropología en sentido pragmático*

ALEJANDRO GARCÍA MAYO

COLECCIÓN: **LÍNEA 3000**



No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del *copyright*.

© Alejandro García Mayo

© Editorial Complutense

Donoso Cortés, 63 - 4.ª planta. 28015 Madrid

Tels.: 91 394 64 60/1. Fax: 91 394 64 58

ecsa@rect.ucm.es

www.editorialcomplutense.com

Primera edición:

Octubre de 2007

Diseño de cubierta:

Beatriz Alonso

Fotocomposición:

MCF Textos, S. A.

ISBN:

978-84-7491-830-4

Impreso en España - *Printed in Spain*

“Pero el final de la metafísica no es sino la cara negativa de un acontecimiento mucho más complejo que se ha producido en el pensamiento occidental. Este acontecimiento es la aparición del hombre.”

M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*¹

1. “Mais la fin de la métaphysique n'est que la face négative d'un événement beaucoup plus complexe que s'est produit dans la pensée occidentale. Cet événement, c'est l'apparition de l'homme”, M. Foucault, *Les mots et les choses*, “L'homme et ses doubles, III. L'analytique de la finitude”, p. 328.

Índice

- 5 PRÓLOGO

- 26 CAPÍTULO I. EL LUGAR SISTEMÁTICO DE LA “ANTROPOLOGÍA”.
SENTIDO PRAGMÁTICO DE UNA DISCIPLINA

- 37 CAPÍTULO II. CONOCIMIENTO DEL MUNDO Y FILOSOFÍA
TRASCENDENTAL
 - a. El conocimiento del mundo: Geografía física y antropología
 - b. Filosofía trascendental

- 65 CAPÍTULO III. ANÁLISIS ESTRUCTURAL DE LA FACTICIDAD
DEL ÁNIMO
 - a. El egoísmo
 - b. El trato
 - 1. Delimitación del trato a través de sus interrupciones
 - 2. El trato como paliativo
 - c. “El rato largo”

- 112 BIBLIOGRAFÍA

Prólogo

En el año 1798, habiéndose retirado ya de la actividad docente, Kant decide publicar un texto del cual se ha servido durante aproximadamente treinta años² para impartir un curso semestral de Antropología. El texto que resulta de esta determinación es un manual³ titulado *Antropología en sentido pragmático*. De él me voy a ocupar en las próximas páginas.

El interés que me ha movido a este estudio corresponde a un intento por situar las cuestiones que trata *Antropología en sentido pragmático* en el horizonte de la investigación kantiana sobre la voluntad y la libertad. De modo que este trabajo es no solamente un texto preparatorio

2. Se tiene noticia de 28 cursos de antropología impartidos por Kant. A. Renaut (*L'année 1798*, ed. J. Ferrari) señala que fue además el primero en introducir un curso periódico sobre esta materia en las universidades alemanas. "Sur les 268 cycles de cours que le philosophe de Königsberg assura pendant toute son activité académique, initiée en 1755 et achevée en 1796, 54 furent consacrés à la logique et à la métaphysique, 49 à la géographie physique, 46 à l'éthique, 28 à l'anthropologie, 24 à la physique théorique, 20 aux mathématiques, 16 au droit, 12 à l'encyclopédie des sciences philosophiques, 11 à la pédagogie, 4 à la mécanique, 2 à la minéralogie et 1 seul à la théologie", Max Marcuzzi, Introducción a la traducción francesa de la *Geografía física* de Kant, en *Kant Géographie*. Foucault, por su parte, indica que los cursos de Antropología probablemente no se impartieron antes de 1772-1773, en tanto que Kant empezó ya en 1756 a impartir un curso de Geografía.

3. Me refiero a la obra con el término "manual" por un doble motivo: en primer lugar, porque el propio Kant lo hace en una conocida nota al prólogo; en segundo lugar, por una cierta vacilación —que no creo insignificante— con respecto a la asignación de un cometido específico para el texto en el contexto sistemático de la obra de Kant (si bien el lector no vacila cuando ha de referirse a las Críticas, a las metafísicas o a los escritos de filosofía de la historia; sin embargo, se impone cierto recato a la hora de emplear un título genérico, como por ejemplo "obras antropológicas" o "escritos sobre antropología", que aglutine el texto de *ApH* junto con algunos otros, como la *Antropología práctica*, *La Religión dentro de los límites de la mera razón* o las *Reflexiones sobre la antropología*).

para una tesis doctoral sobre la “Teoría kantiana de la voluntad”, sino también, en cierta medida, una parte integrante de la misma, en tanto que es una tentativa por tomar en consideración el respecto “empírico” del querer⁴ —o bien, la facticidad del querer—, para ver en qué medida se va abriendo en él un espacio de juego de y para la libertad, es decir, en qué medida es ya apta esta dimensión del ánimo —el querer en tanto que mero arbitrio— (antes incluso de su institución trascendental como voluntad libre) para dar acogida a la ley moral, esto es, a la ley fundamental [*Grundgesetz*] de la libertad.

Comenzar una investigación sobre el concepto de voluntad en la obra de Kant con un estudio de la dimensión empírica del querer parece exigir ya de entrada algún tipo de justificación. La justificación del punto de partida, así como del sentido general de la investigación, pasa por considerar un dislate en el concepto de libertad o una distancia interna a éste, que se refleja textualmente por medio de la doble exposición del mismo, según se atienda a la ley que instituye la causalidad por libertad como libertad práctica, o bien a su origen en el fenómeno; artificio expositivo que tiene sus lugares fundamentales, por un lado, en la *Crítica de la razón práctica* y, por otro lado, en el escrito sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El punto de partida es, pues, haber detectado —con A. M. Roviello⁵— un característico no solaparse de dos nociones de la libertad en la obra de Kant (más allá de la distinción entre libertad trascendental y libertad práctica), ya sea entendida ésta como autonomía moral, ya como libertad para el mal; de modo que podemos hablar de una diferencia entre el concepto de libertad cuando es medido según el patrón de su constitución [como *ratio essendi* de la ley moral] y el concepto de la libertad cuando es medido según el modo de exposición del mismo que tiene en cuenta una referencia a la “naturaleza” del hombre; referencia que se entiende como implicación en el ori-

4. De modo provisional y sólo en la medida en que por ahora se trata meramente de introducir el tipo de problemas con que se compromete este trabajo, me refiero a la dimensión fáctica del querer como empírica, sin adelantar mayores precisiones. Situar el asunto filosófico de *ApH* exige, a mi juicio, una distinción entre lo meramente empírico, lo trascendental y la facticidad del ánimo; esta distinción es, no obstante, costosa y deberá ir ganándose progresivamente.

5. Anne Marie Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*.

gen que, por de pronto y con independencia de que jamás se haya producido en la historia una acción auténticamente moral, es decir, con independencia de que se haya producido en algún momento del tiempo una acción por libertad, hay que pensar entre esta especie de la causalidad y la “naturaleza” del hombre; una referencia que tiene la particular sintaxis de lo siempre ya acontecido (tan antigua como la historia o incluso como la poesía sacerdotal, según la Introducción a *La Religión dentro de los límites de la mera razón*).

El planteamiento en la Crítica del uso práctico de la razón, en la medida en que incorpora en su argumentación —bien que de modo germinal— la tesis de *La religión* con respecto a la radicalidad del mal, otorga a la libertad una peculiar presencia diferida, en tanto que es un concepto que ocupa al mismo tiempo dos posiciones sistemáticas distintas: autonomía de la voluntad y libertad para la heteronomía (en el sentido de la mera independencia con respecto a las leyes de la física, esto es, con respecto a la estricta causalidad natural, la cual nos lleva a predicar —bien que no en sentido propio— también libertad respecto de las disposiciones pragmáticas según el mero arbitrio)⁶. Ahora bien, lejos de considerar esta ambivalencia —o esta presencia de la libertad en distintos planos del discurso— como un fracaso de la teoría kantiana de la libertad, parece que es más bien el modo de hacerse precisamente cargo del difícil diálogo que la voluntad libre entabla consigo misma en tanto que irrebasable facticidad de un arbitrio también, por su parte, libre.

El propósito con que traigo a colación esta distancia interna a la libertad precisamente cuando propongo una investigación que ha de ocuparse de la *Antropología en sentido pragmático* responde a un intento por integrar todas las huellas que de la libertad hay en esta obra en el intervalo abierto entre ambas nociones de la libertad y propiciar con ello una relectura del texto al hilo de estas cuestiones. Quiero con ello pensar la *Antropología en sentido pragmático* no como mero estudio em-

6. “Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und, als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande”, *KpV*, A 59. En lo fundamental, sigo en este punto la argumentación de A. M. Roviello en el Capítulo II, “La liberté comme légalité transcendante”, de *L’institution kantienne de la liberté*.

pírico sobre la consistencia hombre, sino como la cartografía kantiana del espacio abierto, como intersticio entre dos modos de la referencia de la voluntad a un lugar de origen, por y para la libertad.

En el presente Prólogo trato de exponer, en primer término, el sentido de la que he llamado “presencia diferida” de la libertad y de localizar, en segundo término, temáticamente —a raíz de dicha exposición— el papel de la *Antropología en sentido pragmático* en este juego de espejos de la libertad. El resto de cuestiones implicadas en *ApH* y, en consecuencia, en esta investigación queda explícitamente subordinado al estudio de la libertad de la voluntad y del arbitrio.

* * *

El concepto de la libertad al que me he referido en primer término, la autonomía del querer, es el asunto central de una *Crítica de la razón práctica*, esto es, de una fundamentación de la metafísica de las costumbres (pues la auténtica cimentación de la metafísica de las costumbres es, necesariamente, una Crítica del entero uso práctico de nuestra razón). Se emprende una Crítica de la razón práctica con un único propósito: probar la realidad efectiva de la libertad, esto es, probar que hay libertad (que la libertad no es ninguna quimera) o, lo que es lo mismo, que la razón pura es una facultad superior de desear; que es por sí misma práctica⁷.

La posibilidad de la libertad quedó abierta, como un concepto problemático [*als nicht unmöglich zu denken*⁸], a raíz de la solución de la tercera antinomia de *KrV*⁹. El concepto de libertad que allí se expone es el de la mera independencia de la causalidad de una causa con respecto a la serie de condiciones antecedentes en el fenómeno (independencia frente a los estados anteriores del mundo); un concepto cosmológico de

7. “Sie soll bloss dartun, dass es reine praktische Vernunft gebe, und kritisiert in dieser Absicht ihr ganzes praktisches Vermögen”, *KpV*, A 3.

8. *KpV*, A 4.

9. “Ich nenne einen Begriff problematisch, der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann”, *KrV*, B 310 - A 254.

la libertad, en el sentido de una capacidad de iniciar por sí mismo, de modo absoluto [*ab-solvere*, desligado —al menos en uno de los sentidos, el temporal, en que hay nexos causales— del estado anterior del fenómeno], un estado de cosas: “[...] entiendo por libertad, en su significado cosmológico, la capacidad de comenzar por sí mismo un estado, cuya causalidad no está a su vez, según la ley de la naturaleza, bajo otra causa que la determine según el tiempo”¹⁰. Éste es el concepto cosmológico-trascendental de la libertad, cuya posibilidad es defendida al menos como pensable, en tanto que la investigación crítica ha fundado la distinción entre fenómenos y cosas en sí; semejante modo de pensar permite evitar la contradicción que necesariamente se produce al predicar causalidad según la naturaleza y causalidad por libertad respecto de uno y el mismo acontecimiento.

La posibilidad de la libertad viene a ser confirmada ahora, en la *Crítica de la razón práctica*, por medio de un dato puro. La Analítica de *KpV* “expone que la mera [*reine*] razón es práctica, es decir, que puede determinar la voluntad por sí, independientemente de todo lo empírico —y esto ciertamente por medio de un *factum*, por el cual la razón pura se prueba de hecho [*in der Tat*] práctica cabe nosotros, a saber, la autonomía en los principios de la moralidad, por los cuales ésta determina la voluntad al acto”¹¹. El *factum* no es, pues, otra cosa que la autonomía en los principios de la razón práctica (de la moral) con respecto a fundamentos de determinación empíricos. La exposición de este dato (el principio supremo de la razón práctica) es el único elemento con que cuenta la analítica del uso práctico de la razón para demostrar la realidad efectiva de la libertad, esto es, la capacidad de la razón pura para determinar *a priori* a la voluntad. A diferencia de lo que ocurría con las intuiciones puras del espacio y el tiempo en la Crítica del uso teórico de la razón, aquí lo dado tiene la consistencia de un principio: “la ley mo-

10. “Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte”, *KrV*, B 561 - A 533.

11. “Diese Analytik tut dar, dass reine Vernunft praktisch sein, d. i. für sich, unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne —und dieses zwar durch ein Faktum, worin sich reinen Vernunft bei uns in der Tat praktisch beweiset, nämlich die Autonomie in dem Grundsatz der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt”, *KpV*, A 72.

ral pone a nuestra disposición, cuando no una panorámica [*Aussicht*], al menos un *factum* absolutamente inexplicable a partir de todos los datos del mundo sensible y del entero perímetro del conocimiento teórico de nuestra razón, que anuncia un mundo inteligible puro, e incluso lo determina positivamente y nos da a conocer algo de él, a saber, una ley”¹². Según el orden de razones en *KpV*, este *factum* de la razón, que prueba la realidad efectiva de la libertad, es una ley.

La ley moral es aducida como un hecho de la razón [*ein Faktum der reinen Vernunft*]; hace falta ahora una justificación [*Rechtfertigung*] de su validez objetiva y su universalidad en tanto que proposición sintética *a priori*; esto es, una justificación de la legitimidad y objetividad (validez objetiva) de la ley fundamental de la razón práctica en tanto que principio de la posibilidad de la experiencia, bien que en sentido práctico.

Ahora bien, este dato puro —la ley moral en tanto que dato de la razón pura, “del cual somos conscientes *a priori* y el cual es cierto apodícticamente”¹³— no se deduce: “la realidad objetiva de la ley moral no puede ser probada a través de ninguna deducción, a través de ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o empírica”¹⁴; sin embargo, él mismo sirve paradójicamente [*Widersinnliches*] como principio para la deducción de una capacidad inescrutable para la razón teórica, a saber, la libertad. Conocemos la libertad y podemos, en consecuencia, probar su realidad efectiva porque el querer ha de determinarse inmediatamente a la acción en virtud de una ley de la razón, de la cual somos *a priori* conscientes. Porque el querer es requerido a querer de un modo determinado por un mandato incondicionado de la razón, estamos en disposición de afirmar la realidad efectiva de la libertad.

La realidad de la libertad se prueba, pues, a partir de la estricta necesidad con que se formula el imperativo (“meramente por medio del

12. “Dagegen gibt das moralische Gesetz, wenn gleich keine Aussicht, dennoch ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnewelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese so gar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen lässt”, *KpV*, A 74.

13. “[D]essen wir uns *a priori* bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist”, *KpV*, A 81.

14. “Also kann die objektive Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduktion, durch alle Anstrengung der theoretischen, spekulativen oder empirisch unterstützten Vernunft, beweisen”, *KpV*, A 81.

pensamiento de la validez universal de sus propias máximas como leyes”¹⁵. Ahora bien, aquí mismo —en el corazón de la única prueba posible de la libertad— tenemos ya un testimonio de la escisión del querer en dos aspectos diferentes: uno subjetivo y el otro objetivo. La relación de nuestra voluntad, que es la voluntad de un ser afectado por necesidades subjetivas [*Bedürfnissen*]¹⁶, con la ley moral es, pues, de dependencia [*Abhängigkeit*] y obligatoriedad [*Verbindlichkeit*], “la cual significa una necesidad [*Nötigung*], ciertamente por la mera razón y su ley objetiva, de una acción, que por ello se llama deber”¹⁷.

De la ley se dan tres fórmulas diferentes, con sus respectivas variantes, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En el § 7 de la Analítica de *KpV* se expone la que es la matriz fundamental de la cual se extraen todas las fórmulas de la ley moral. Dice lo siguiente: “Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”¹⁸. El sintagma “al mismo tiempo” [*zugleich*] expresa el carácter de proposición sintética y *a priori* que tiene la fórmula de la ley moral. El poder darse máximas universalizables (máximas aptas para la universalidad de la ley moral: para una legislación universal, para leyes de una naturaleza de la cual fuésemos legisladores al tiempo que miembros, para leyes de un reino de los fines o de una ciudad ética en que fuésemos al mismo tiempo colegisladores y súbditos) es todo el contenido del mandato de la razón. De modo que un rasgo meramente lógico, a saber, la máxima considerada según la cantidad —el que sea posible hacer de ella el principio subjetivo de la actuación de todo ser racional, incluso de Dios (si tuviese sentido hacer en este caso una distinción entre fundamentos

15. “[B]loss durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen Maximen als Gesetzes”, *KpV*, A 77.

16. “[A]ls mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziertem Wesen”, *KpV*, A 58.

17. “[W]elche eine Nötigung, obzwar durch blosser Vernunft und dessen objektives Gesetz, zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heisst”, *KpV*, A 58.

18. “Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne”, *KpV*, A 54. Que ésta sea la matriz fundamental de la cual se extraen las restantes fórmulas de la ley moral no quiere significar que ella misma sea la ley moral; propiamente, la ley moral no se deja exponer sino de modo indirecto, siempre a través de fórmulas que, sin llegar a entregarnos la ley misma, nos aproximan más o menos a ella, dependiendo del punto de vista según el cual se hayan formulado.

de determinación objetivos y subjetivos)— es la clave de la articulación meramente formal de la ley moral, así como del carácter categórico del imperativo, pues la mera universalidad de la ley moral exige pensar las acciones según ella como acontecimientos necesarios en la historia, pese a que nunca hayan acontecido de hecho (y precisamente por ello se las echa en falta).

Cualquier fundamento material de determinación de la voluntad introduce, como principio subjetivo en la elección de la máxima, la representación del objeto querido, de modo que aquello que mueve la voluntad al acto —aquello que pone en acto la capacidad [*Vermögen*] de querer— es la representación de un algo (una materia del querer) y no ya la mera forma de un querer en general [*überhaupt*]¹⁹; todo fundamento material de determinación del querer es empírico y dado *a posteriori*; en esta medida, un querer empíricamente determinado es, por definición, heterónimo y no puede ser aspirante a proporcionar máximas de una voluntad libre. Pues la máxima, en tanto que incluye en sus términos el nexo causal con respecto a un estado de cosas anterior en el fenómeno, es inapropiada para expresar el carácter inteligible de la causalidad de la causa. Media, pues, un abismo insalvable entre lo determinado por motivos empíricos (representaciones de cosas que se vinculan, según la experiencia, con estados afectivos del ánimo) y la determinación según la ley moral, determinación que conocemos como autonomía moral. La ley moral, en tanto que es meramente formal, es el único fundamento de determinación adecuado para un querer libre; un querer que es, porque libre, autónomo. Aquí tenemos el primer concepto de la libertad que nos hace falta definir para encuadrar el tema de una antropología en sentido pragmático: la libertad, en su concepto práctico-moral, entendida como autonomía de la voluntad [*Wille*].

19. Aquí el adverbio alemán *überhaupt* no se refiere a una consideración del querer que abstraiga con respecto a si a la base del mismo hay conceptos o meramente afectación (sensación en general); sino que se refiere más bien a una capacidad de querer según conceptos de la razón, para cuya formulación carece de importancia la atención al quién del querer (ya se trate de hombres o de cualquier otro ser racional). Esto no implica, sin embargo, que la atención al quién del querer no vaya a ser muy interesante en otro momento.

Hay, pues, una primera adscripción de la libertad a la autonomía moral: “Así, la ley moral no expresa otra cosa que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad”²⁰. No obstante, esta identificación implica admitir una escisión en el seno mismo del querer en tanto que es un querer finito, que no se reconoce inmediatamente en la ley que lo constituye; antes bien, experimenta la constitución del querer (su propia constitución) como un imperativo. Siguiendo la argumentación de A. M. Roviello, asistimos aquí al reconocimiento expreso, por parte de Kant, de la finitud de la libertad.

El reparto de papeles entre voluntad y arbitrio corresponde, en principio, a esta división entre autonomía moral y heteronomía; podemos verlo en el siguiente fragmento, extraído del § 8 de *KpV*: “La autonomía de la voluntad [*Wille*] es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes adecuados a ellas; la heteronomía del arbitrio [*Willkür*] no funda en cambio no sólo ninguna obligatoriedad, sino que es más bien opuesta al principio de ésta y de la moralidad de la voluntad”²¹. El respecto pragmático-técnico —si es que es lícito que identifiquemos la consistencia arbitraria del querer con éste— del querer no instituye por sí solo una facultad superior de desear y, por tanto, no tiene fuerza probatoria suficiente para dar testimonio de la libertad. Hay libertad —en el respecto en que a una Crítica le importa— sólo en la medida en que puede haber una voluntad pura (donde puro se opone a empírico), que se determine a sí misma no meramente según conceptos del entendimiento, sino según principios de la razón; no según meros imperativos relativos o hipotéticos, sino según un único imperativo condicionado.

Así lo querido según esta ley es moralmente bueno y lo querido contrariamente a ella y al deber que funda, moralmente malo. Pero, como hemos visto que todo querer contrariamente a la ley moral es hete-

20. “Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit”, *KpV*, A 59.

21. “Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten; alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen”, *KrV*, A 59.

rónomo²², parece cumplirse una cierta reducción de la libertad a la autonomía moral; en adelante, querer contrariamente a deber parece ser no-libre: heterónomo.

La ley moral es, en resumen, *ratio cognoscendi* de la libertad, según la conocida nota al Prólogo de *KpV*, y la libertad misma condición de posibilidad (*ratio essendi*) de la ley moral. Ahora bien, el hecho mismo de que el único dato que es testimonio de la libertad sea una ley del deber, apunta a la no coincidencia de la voluntad consigo misma. “La libertad de la voluntad se manifiesta siempre como una *resistencia* o como una constricción que la voluntad ejerce sobre sí misma”²³, de modo que la sintaxis misma del problema nos obliga a distinguir dos dimensiones del querer: una dimensión empírica del querer como arbitrio y una dimensión *a priori* del querer autónomo. Lo que aquí se expresa es, en definitiva, también una diferencia o una no coincidencia de la libertad consigo misma, pues si bien la ley moral es la ley fundamental de una voluntad libre, el arbitrio, por su parte, es también libre (bien que en otro sentido de lo libre) para querer apartarse de la ley. En esta medida también la heteronomía y el mal son expresión de la libertad del querer. Y sin embargo, el concepto de libertad como autonomía moral no acierta a hacerse cargo de ello.

Recorrido, pues, a grandes rasgos el planteamiento general de *KpV*, hace falta una reflexión sobre el estatuto discursivo de la obra (que emplazo al capítulo II de este trabajo), porque de lo contrario se corre el riesgo de reducir el campo de juego de la libertad al concepto metafísico o moral de la misma; olvidando, o cuando menos desatendiendo, con ello otras dimensiones de la libertad, que no tienen ya que ver con un estudio sobre la constitución de la razón misma (es decir,

22. “[E]ine vom moralischen Gesetze aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhaben, und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde”, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 32 - A 29.

23. “[L]a liberté de la volonté se manifeste toujours comme une *résistance* ou comme une contrainte que la volonté exerce sur elle-même”, A. M. Roviello, *L'institution kantienne de la volonté*, p. 101. En nuestra exposición a lo largo del Prólogo hemos seguido el hilo del texto de Roviello, en los §§ 2 y 3 del Capítulo II: La libertad como legalidad trascendental.

con un estudio sobre los límites en que hay ejercicio legítimo de una razón finita, cuando su finitud no es de grado en cuanto a la potencia respecto a la razón infinita, sino que esta finitud se expresa como naturaleza de una razón escindida respecto de sí misma). Hace falta —y a esta tarea se dedica el capítulo III de este trabajo— poner en juego el aparato conceptual adecuado para hacerse cargo de las condiciones existenciales de la moralidad y de la libertad, entre ellas la posibilidad misma de un tránsito de la inmoralidad a la moral, que no puede ser adecuadamente pensado si sólo atendemos a la Crítica. Esta necesidad teórica se vuelve mucho más acuciante cuando reparamos en que la exposición de la libertad tiene un segundo momento en el texto sobre *La religión*, que pasamos ahora a delinear.

Lo patológicamente afectado, no por ello queda al margen del espacio de juego de la libertad. Si éste fuese el último concepto kantiano de la libertad, tendríamos derecho a quejarnos del árido formalismo. Sin embargo, el asunto no acaba ni mucho menos aquí. “El mal, la heteronomía son considerados allí (Roviello se refiere al escrito sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*) como el hecho de la libertad misma, como el hecho de una finitud cooriginaria con la libertad, de una finitud de la libertad misma”²⁴, a la cual —añado— ya apuntaba la noción misma de deber, que evitaba resolver la distancia de la libertad con respecto a sí misma en una identidad absoluta. El texto sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pero también la propia *KpV*, habilitan un concepto de libertad que no es ya el de la autonomía moral, sin ser tampoco el concepto trascendental de la libertad.

Esta segunda modulación del concepto de libertad, que nos interesa ahora sólo con fines expositivos, para determinar el punto exacto en que es relevante una intervención desde *ApH* en la dilucidación kantiana de la libertad, se plantea en realidad poniendo en suspenso la diferencia entre autonomía y heteronomía. Roviello habla de un concepto amplio de libertad, frente al sentido estricto que tiene en la definición moral-trascendental. En la Crítica aparece ya esta noción amplia de la

24. “Le mal, l'hétéronomie y est considérée comme le fait de la liberté elle-même, comme le fait d'une finitude co-originnaire avec la liberté, d'une finitude de la liberté elle-même”, A. M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 103.

libertad como la mera independencia con respecto no a motivos de determinación empíricos, sino a las leyes de la naturaleza en general; no por tratarse de una causalidad sobrenatural o hiperfísica, sino porque pone en juego fines que lo son del sujeto y no de la naturaleza (bien que en otras ocasiones, cuando se utilizan las distinciones prácticas en sentido estricto, diríamos que el propio sujeto es, en tanto que animal dotado de psicología, parte del fenómeno y, en esta medida, mera naturaleza). “La libertad en sentido práctico —leemos en *KrV*— es independencia del arbitrio respecto de la compulsión a través de estímulos de la sensibilidad [...]. El arbitrio humano es, ciertamente, un *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, porque la sensibilidad no hace necesaria su acción, sino que en el hombre habita un poder de determinarse desde sí mismo independientemente de la compulsión por impulsos sensibles”²⁵. En el escrito sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón* se perfila más esta noción de libertad poniendo de manifiesto cómo implica una libertad en la heteronomía misma: así, en la lectura de Roviello, “la heteronomía no vendrá ya a la libertad del exterior, sino que ella aparecerá como un modo mismo de la libertad, de una libertad resquebrajada en su fuero más íntimo por la posibilidad de volverse contra sí misma”²⁶; donde esta capacidad de volverse contra sí misma no significa la renuncia a la libertad, sino libertad para la heteronomía, libertad también y fundamentalmente para el mal.

La historia humana comienza por el mal, es decir, por la libertad; y, al mismo tiempo, como resistencia de la libertad o de la voluntad con respecto a sí misma, es *ab origo* la historia de la diferencia o de la distancia de la libertad dada (como acción moralmente mala) con respecto a sí misma, en tanto que concepto ontológico-trascendental que delimita la esfera de un uso [*Gebrauch*] de nuestra razón. A la luz de este esta-

25. “Die Freiheit im praktischen Verstande ist Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antreibe der Sinnlichkeit [...]. Die menschliche Willkür ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antreibe, von selbst zu bestimmen”, *KrV*, B 562 - A 543.

26. “L’hétéronomie ne viendra plus à la liberté de l’extérieur mais elle apparaîtra comme un mode même de la liberté, d’une liberté fêlée en son foyer le plus intime par la possibilité de se retourner contre soi-même”, AM. Roviello, *L’institution kantienne de la liberté*, p. 102.

do diferido de la libertad y en la no identidad del querer consigo mismo se reestructura en los años 1790 todo el material que había servido como base para los cursos de antropología y pasa a formar parte del texto de *ApH*; al menos ésta es la tesis que voy a tratar de sostener a lo largo del presente trabajo.

Se trata ahora de localizar en *ApH* huellas de una disposición dinámica de la libertad en el hombre que, arraigado en el “entre”, en el espacio intermedio o en la dimensión abierta por ambos conceptos de la libertad —puesto que su “naturaleza” es la de un doble empírico-trascendental, habitante de una suerte de tierra de nadie entre lo original (la radicalidad del mal) y lo trascendental—; una disposición dinámica de la libertad que habilite un tránsito, concebido como una revolución del modo de pensar o como la fundación de un carácter, o cuando menos lo prepare, en el sentido de denotar en el hombre una cierta aptitud para la libertad como autonomía. Se trata, por tanto, de estudiar el modo en que la libertad pragmática predispone y habilita un espacio para la libertad como libertad práctica, lo cual nos obligará a redefinir el concepto de lo pragmático a partir del alcance mundano que le confieren las primeras líneas de *ApH*.

Nos enfrentamos, pues, con un juego de espejos de la voluntad en el que se juega la diferencia misma entre lo sensible y lo inteligible, reinterpretada en clave práctica. Libertad sensible del arbitrio (*liberum*), respecto del cual la moralidad “es una segunda naturaleza (suprasensible) de la que no conocemos más que una ley, sin poder alcanzar por la intuición la facultad suprasensible en nosotros que contiene el principio de esta legislación”²⁷.

Con la restricción expuesta en cuanto al alcance del planteamiento de *KpV* sobre la libertad no pretendo meramente recordar que hay todo un ámbito de cuestiones indiferentes desde un punto de vista moral, y sobre las cuales se ejercita nuestra capacidad pragmática de decidir y, por tanto, nuestra libertad. Situaciones en que habría libertad de arbi-

27. “[...] [E]ine zweite (übersinnliche) Natur ist, wovon wir nur die Gesetze kennen, ohne das übersinnliche Vermögen in uns, selbst was den Grund dieser Gesetzgebung enthält, durch Anschauen erreichen zu können”, *KU*, A 124 - B 126.

trio independiente de la determinación según la ley moral. No es éste el problema que me interesa, sino más bien el siguiente: indicar cómo, en cierta medida, la libertad se precede a sí misma²⁸, o bien es ella misma quien pone (trabajosamente) en el mundo las condiciones de posibilidad de su propio acontecer en tanto que voluntad libre, en el modo en que la Crítica atiende a ella. Roviello se hace, a mi juicio, cargo de este problema cuando escribe lo siguiente: “Aquello que ella es naturalmente, la razón tiene que llegar a serlo haciendo de ello el objeto de una autoinstitución”²⁹. Creo, por otra parte, que precisamente éste, y no cualquier otro planteamiento, es consecuente con la afirmación kantiana de la libertad para el mal.

Podemos poner un ejemplo de este rasgo preformativo de la libertad (de la razón misma) acudiendo al § 1 de *ApH*. “La observación de que un niño antes de los primeros cuatro meses tras su nacimiento exterioriza ni el llanto ni la risa, esto parece descansar igualmente en el desarrollo de ciertas representaciones, las de la ofensa y la injusticia, las cuales apuntan a la razón”³⁰. De modo que ya en un menor de edad por naturaleza hay rasgos a través de los cuales se anuncia la razón; ahora bien, sería —a mi juicio— ajeno al pensar de Kant interpretar estos anuncios de la Razón en los términos de una constitución óptica privilegiada del hombre. Esto sería tanto como pretender deducir lo puro de lo empírico, aprovechando la genealogía de la razón para socavar su pureza. Podemos fijarnos ahora no en los menores de edad por naturaleza, sino en la autoculpable minoría de edad con que comienza el texto sobre el concepto de ilustración. ¿De dónde la imputabilidad en este caso?

El propósito de este trabajo es, pues, buscar testimonios de la presencia de la libertad también allí donde los motivos son empíricos, es

28. Con esto, tampoco debería entenderse algo así como una parusía de la libertad a la cual precede su concepto impropio, sino meramente como síntoma de la pluralidad de sentidos y de planos diferentes de la libertad que debemos articular para hacernos cargo de la pregunta por el ser (no meramente por el qué es) del hombre.

29. “Ce qu'elle est naturellement la raison a encore à le devenir en en faisant l'objet d'une auto-institution [...]”, A.-M. Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 29.

30. “Die Bemerkung: dass ein Kind vor dem ersten Vierteljahr nach seiner Geburt weder Weinen noch Lächeln äussert, scheint gleichfalls auf Entwicklung gewisser Vorstellungen, von Beleidigung und Unrechtun, welche gar zur Vernunft hindeuten, zu beruhen”, *ApH* § 1, B 4.

decir, allí donde no hay una máxima universalizable. Reconocer en el espacio de la restricción (léase la minoría de edad o el egoísmo) un trabajo de la voluntad previo —en sentido ontológico— a su propia autoconstitución como autonomía moral, por tanto, un trabajo de la razón por producir las condiciones para que pueda darse el que es su fin final, a saber, la moral, precisamente allí donde ante todo hay libertad para el mal. Dicho de otro modo, pretendo exponer cómo la noción misma de móvil tiene sentido sólo en el ejercicio discursivo que es la Crítica, en el momento en que se ha de aislar un motivo puro (el sentimiento de respeto) para seres racionales-sensibles en general. El tipo de concepto que es un móvil para la acción depende de que haya sido posible abrir una brecha entre lo óptico-empírico y lo ontológico-trascendental, entre la ley moral y las condiciones de determinación intratemporales. Pero, a la altura de una reflexión que no tiene como criterio de medida seres racionales en general, sino el ser finito racional “hombre” se han de considerar condiciones de posibilidad sobreañadidas que, sin venir a discutir lo dicho en la Crítica, obligan a tener en cuenta la mundanidad del espacio de juego de la libertad, pero precisamente en la medida en que es apropiado para que la libertad se ponga ya a trabajar antes de su fundación trascendental. Se trata de condiciones de posibilidad originales, en cierta medida materiales y dadas *a posteriori*, pero que no obstante se predicen universalmente del único ente apto para la libertad que nos ha sido dado conocer.

No se trata, pues, de postular la gestación de lo puro desde el campo empírico, pues la diferencia que entre ellos media es una diferencia ontológica (no de grado). Sin embargo, la distinción de planos entre cuestiones trascendentales y cuestiones empíricas deja sin responder la pregunta con respecto a cómo el ente que en cada caso soy yo mismo puede transitar, o al menos estar en camino y habitar en el lugar de tránsito, desde su ser ahí fáctico-mundano a la libertad (como autonomía moral). El objeto de nuestra investigación es, pues, la posibilidad misma del ser libre para nosotros los hombres (seres finitos racionales, que siempre ya han elegido el mal), esto es, la posibilidad del tránsito de la no-libertad (heteronomía), o de la libertad impropia, a lo libre. Un tránsito semejante es sólo posible si la libertad misma ya está (en al-

gún modo del darse que tendremos que perfilar) abriendo su propio espacio en lo no-libre. Quizá esto signifique tanto como decir que a nosotros los hombres la libertad se nos da en retirada.

Vamos a referirnos a un pasaje de la característica antropológica para terminar de ilustrar el marco general de cuestiones en que se ha pensado este trabajo. El pasaje pertenece a la sección dedicada al carácter de la especie; en él se estudian tres disposiciones de naturaleza distinta en el hombre: una disposición técnica, una disposición pragmática a la civilización del hombre por medio de la cultura y una disposición moral. La sección concluye haciéndose cargo de la *Summa* de estas tres disposiciones en la determinación del hombre y el carácter de su formación: “El hombre está determinado por su razón a estar en una sociedad con hombres y a cultivarse en ella por medio del arte y las ciencias, a civilizarse y a moralizarse: por grande que también sea su inclinación animal a ceder de modo pasivo a los estímulos de la comodidad y la vida regalada, a los que llama felicidad, [está determinado] antes bien a hacerse digno de la humanidad activamente, en lucha contra los obstáculos que proceden de la rudeza de su naturaleza”³¹. Es la razón misma quien impele al hombre a abandonar la rudeza de sus inclinaciones naturales hacia la civilización, la cultura y la moral; pero la capacidad de la razón en el hombre (*animal racionabile*) de producir su propio carácter, en tanto que tiene la facultad para proponerse a sí mismo fines que conduzcan a su perfección, es expresión meramente del carácter inteligible de su especie que, sin estar directamente en contradicción con el carácter sensible del hombre, tal como somos testigos de él a través de la experiencia, no se identifica con él. El hombre está destinado por su misma razón a hacer de sí un animal racional (*animal racionale*), pero quien debe educar al hombre es a su vez un hombre, que no ha abandonado aún la rudeza de su naturaleza.

31. “Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren; wie gross auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen”, *ApH*, B 318-319 - A 321.

Otro modo en que podemos hacernos cargo de esta misma problemática es hablando de una doble anterioridad de la libertad con respecto a sí misma: anterioridad, en primer término, en tanto que no temporalidad y anterioridad, en segundo término, por el lado del fenómeno, en tanto que ya en lo no libre hay huellas de la libertad.

La necesidad de una consideración sobre la formación de lo libre es atendida, a mi entender, ya que quizá no de un modo explícito-temático, al menos sí implícitamente en el modo de proceder de *ApH*. Vamos a tratar de dar una definición provisional del mismo: Un modo de proceder que es el estudio de las facultades del ánimo en su modo egoísta de existencia, consideradas con independencia de su respecto trascendental objetivo, y por tanto restringidas en su uso al espacio de lo “social” (un lugar abierto en la medida en que hay un ejercicio no auténtico (aquí es relevante la referencia a un cierto arte de fingir [*Schauspielerkunst*]) de dichas facultades que evita la clausura), indicando determinadas condiciones de uso que propician el trato, pero contando siempre con una restricción insuperable de su validez (o la validez de su apertura). De este modo, se forma si no la moralidad, y por tanto la libertad, sí al menos un cierto análogo de ellas: una apariencia de moralidad, que se identifica con el imperativo pragmático de hacer de sí un hombre civilizado.

Monique Castillo³² se hace cargo, partiendo del concepto de cultura, de esta misma problemática que hemos tratado de poner de manifiesto con respecto a la libertad. En su planteamiento habría dos cometidos opuestos para la cultura y la educación: “arrancar al hombre de su historia” y “salvar esta historia por su finalidad”. El primer cometido de la cultura se mide con respecto a la autonomía de la voluntad: ser vehículo para una revolución del modo de pensar que funde un carácter; el segundo, la perfección del hombre de acuerdo con su destinación natural, se mide con respecto al punto de partida en la historia, que según el capítulo I de *La religión dentro de los límites de la mera razón* es el mal.

* * *

32. M. Castillo, *Kant et l'avenir de la culture*, p. 21.

Como resultado de la dilucidación de este asunto y como problemática aneja a él, nos mueve a estudiar *Antropología en sentido pragmático* un interés de orden arquitectónico: Se trata de, partiendo de la problemática anterior, dilucidar cuál es el lugar, si es que algún lugar hubiese para ella, de la “antropología” en la obra de Kant; cuál es, pues, el estrato del sistema en que se produce la aparición del hombre en el pensamiento kantiano. Dado que el propósito de este trabajo es la preparación del terreno para una investigación sobre la constitución del querer en la obra de Kant, esta localización de la antropología (si es que podemos hablar de antropología cuando nos ocupamos de *ApH*) se entiende como un intento de preparar el terreno para una futura respuesta a la pregunta por el quién del querer. Es, en última instancia, esta pregunta la que nos ha llevado al texto kantiano, con el propósito de indagar en qué medida *ApH* puede contribuir a responder a ella, al hacerse cargo de una dimensión fundamental del querer, el arbitrio. Cabe sospechar, de todos modos, que un planteamiento adecuado con respecto a la cuestión de la libertad en el contexto de *ApH* nos lleve a forzar los términos en tal medida que si seguimos llamando al texto “antropología” y si seguimos sosteniendo que se ocupa de la pregunta por el hombre, como el propio Kant parece en definitiva sostener, esto será de modo tal que, lejos de ningún otro compromiso teórico sobre dichas materias, reciba significación y sentido sólo a partir de su posición sistemática y teórica en el conjunto (estructural/arquitectónico) del pensar kantiano.

Sería muy arriesgado dar por supuesto el asunto de una Antropología y comenzar a leer en consecuencia el texto kantiano; lo más seguro es que en tal caso resulte que la antropología de Kant no es sino un ejercicio meramente descriptivo, demasiado apegado a su tiempo, donde cabe prácticamente cualquier tema; una obra más bien enciclopédica (quizá porque no se alcance a ver en semejante lectura cuál es el hilo conductor y cuál el fondo de problematicidad que motiva la construcción y distribución del texto en todas sus secciones) y anecdótica, que si ha de tener alguna importancia y ha de figurar en las historias de la “antropología” solamente es por el prestigio de quien la firma, a modo de protoensayo de antropología social y cultural, hoy completamente

fuera de época. De modo análogo a como, por ejemplo, para la psicología científico-positiva sería un antecedente ya remoto el *Tratado acerca del alma* de Aristóteles.

Un texto de filosofía es ante todo contemporáneo de la obra de pensamiento de la cual forma parte, y tiene en ella su contexto inmediato. Es prioritario por ello contextualizar el texto, pero en ningún caso hacer una historiografía de las ciencias antropológicas; únicamente rescatar del olvido el acervo de problemas críticos y externos a la Crítica en que arraiga el discurso de Kant sobre el “hombre”; solamente a partir del asunto mismo puede ser, al menos, pensado el índice (por lo que tiene de distribución pensante) así como estructurada la materialidad misma del texto.

Lejos de ser el fruto tardío de un pensador ya senil y agotado, como quizás alguien haya podido pensar, *Antropología en sentido pragmático* es un texto —como han señalado Foucault y Brandt entre otros— precrítico, crítico y, si se quiere, en cierto modo postcrítico (si por tal no se entiende ninguna superación del resultado de la dilucidación crítica, sino el fruto en forma de texto de filosofía de un esfuerzo intelectual por llevar a su completitud sistemática el pensar inaugurado por la Crítica), lo cual testimonia un interés intelectual de Kant y una suerte de ambición académica (a saber, la de legar a la Universidad una nueva disciplina³³) que resiste toda la investigación crítica o quizá, si seguimos a Lebrun, nace con ella y ejerce, como es natural, su influencia en más de un lugar.

El trabajo consta de tres partes. La primera de ellas se ocupa de delinear una genealogía de la antropología, como problemática interna a la obra de Kant. En esta medida se detiene en perseguir las apariciones más relevantes de la “antropología” en los escritos de Kant para tratar de ganar la perspectiva crítica necesaria que nos permita enjuiciar el texto del ‘98. Quisiera con ello hacerme cargo del siguiente apunte que

33. Las lecciones de antropología pragmática y geografía física que Kant impartía no formaban parte de ningún programa regular de estudios. R. Brandt señala que tenían más bien el carácter de lecciones privadas, celebradas según parece en la propia residencia de Kant; de modo que cuando en el prólogo se refiere a ellas como lecciones abiertas al público (lecciones populares) es porque a dichas lecciones acudían representantes de las distintas ramas científicas. Existe un artículo de Werner Stark titulado “Wo lehrt Kant?”, donde pueden encontrarse interesantes referencias sobre este asunto.

tomamos de A. Renaut: “es la lógica de este desplazamiento favorable a la antropología en el seno del sistema crítico de la filosofía lo que me parece digno de ser cuestionado [...]”³⁴. Renaut constata, pues, un interés creciente en Kant por el hombre (pero, ¿es que *Antropología en sentido pragmático* se ocupa del hombre?³⁵) que le llevaría desde un planteamiento en el cual la antropología es una pieza extrínseca al sistema, una disciplina del mismo rango que la psicología empírica dentro de la *Metafísica* de Baumgarten, hasta ocupar un lugar central en el mismo, incluso desde un punto de vista arquitectónico³⁶. De manera que esta primera cuestión se refiere a la historia y gestación de la disciplina misma. [De ello nos vamos a ocupar circunstanciadamente en el capítulo I.]

Hay, no obstante, otro aspecto que no podemos desatender, y es el siguiente: El texto mismo en que cristalizan todos los esfuerzos de Kant en la materia se ha ido gestando a lo largo de todos los años de madurez intelectual del autor de la Crítica; esto nos lleva a suponer que ha seguido un largo recorrido hasta su versión definitiva. Hemos de suponerlo, pues realmente no conservamos material significativo para una crítica textual que pueda proceder datando cada uno de los pasajes³⁷, y que pueda en definitiva —y esto sería lo más relevante para nosotros— averiguar qué importancia, o mejor dicho, qué impacto ha tenido cada una de las críticas sobre un texto (mejor, un manual o unos apuntes para dictar lecciones) que, por una parte, es precedente suyo y,

34. “C’est la logique de ce déplacement favorable à l’anthropologie au sein du système critique de la philosophie qui me semble mériter d’être interrogé [...]”, *L’année 1798, Kant et la naissance de l’anthropologie au siècle des lumières*, J. Ferrari (ed.), p. 52.

35. Foucault acuña incluso el término “homo criticus”, bien que de modo interrogativo, cuando se pregunta por este desplazamiento efectuado por la crítica (vid. “Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant”, texto inédito, p. 56).

36. “De la Critique de la raison pure aux années 1790, il y a donc eu, incontestablement, promotion de l’anthropologie au sein du système critique de la philosophie —et, qui plus est (et cela renforce la difficulté), à en croire Kant, promotion systématique de la même anthropologie, d’abord subalterne, finalement, en un sens centrale (du point de vue de la logique du système), [...]”, *L’année 1798; Kant et la naissance de l’anthropologie au siècle des lumières*, J. Ferrari (ed.).

37. A este respecto, debemos indicar al menos por ahora las dos recopilaciones de textos y notas de clase publicados por Starke en 1831, bajo el título *Kants Anweisung zur Menschen und Weltenkenntnis*, la primera de ellas, y *Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*; sin embargo, el dilatado plazo que media entre su publicación y el semestre de invierno de 1790-1791 en que fueron recogidas impone cierta precaución hermenéutica.

por otra, a diferencia del manual autorizado para impartir algunas otras disciplinas académicas vigentes en la época, les sobrevive. Respecto de este punto sólo me he aventurado a adelantar alguna hipótesis, siempre al hilo de la lectura que voy a defender.

El capítulo II es también genealógico, pero ya en un sentido más restringido, pues atendemos en él propiamente a la gestación de la posibilidad de una pregunta que se impone de suyo en el régimen trascendental del discurso filosófico: no ya la pregunta por el hombre, sino una pregunta por la facticidad del ánimo. He tratado de ir ganando esta pregunta por medio de una doble localización de la antropología; en primer lugar, por su especificidad y primacía, en tanto que disciplina orientada al conocimiento del mundo, respecto de la *Geografía física*; y, en segundo lugar, localizando su asunto y el espacio de juego en que se van a desplegar sus conceptos a partir de un obstáculo que dificulta el ingreso de *KpV* en el campo de la filosofía trascendental.

El capítulo III desarrolla las condiciones estructurales de la facticidad del ánimo, tal como *ApH* las piensa, tomando como hilo conductor conceptos transversales internos al texto. En particular se trata de definir, como si se tratase de conceptos existenciales, las nociones de egoísmo (en la medida que es pensado como una condición implícita en la investigación del modo menor de ejercerse cada uno de los poderes del ánimo, así como de todas las disposiciones en germen y de todos los talentos), de trato (respecto del cual indicaremos toda una serie de restricciones e interrupciones que se ponen de manifiesto en diferentes grados para cada una de las facultades y disposiciones expuestas, partiendo de lo meramente ridículo y pasado de moda, hasta llegar al despliegue de una compleja clasificación de las formas de la locura) y de “rato largo” [*lange Weile*] (en tanto que disposición de ánimo fundamental, y no meramente como “aburrimiento” frente al cual pudieran proponerse formas más o menos refinadas de entretenimiento).

Capítulo I:

El lugar sistemático de la “antropología”.

Sentido pragmático de una disciplina

Alain Renaut, en su artículo “La place de l’Anthropologie dans la theorie kantienne du sujet”³⁸, señala el modo en que la antropología se desplaza en el sistema kantiano desde su inicial localización periférica, como una disciplina subalterna que, como la psicología empírica misma, vendría a llenar el vacío que deja tras su desaparición la psicología racional de la metafísica dogmática, hasta ocupar la posición central (*du point de vue de la logique du système*) que tendrá en los años ‘90. Las primeras apariciones del término “antropología”, en *KrV* (A 849-B 877) y en el Prólogo a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, conciben la disciplina como la parte empírica o aplicada de la filosofía moral pura (*formant le pendant de la théorie empirique de la nature*³⁹). No obstante su primera adscripción a la filosofía moral, una vez abierta con entera radicalidad la brecha entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, la antropología caerá completamente del lado de la razón teórica, en tanto que estudio empírico de la conducta del hombre, como lo fue la propia psicología empírica. Este planteamiento, pese a su aparente naturalidad, nunca deja, sin embargo, de suscitar problemas.

El siguiente texto, que extractamos de la Arquitectónica de la razón pura, se ocupa de la antropología y de la psicología empírica al hilo de dos dificultades que ponen en duda y pueden hacer peligrar el sistema de la metafísica. La segunda de ellas, la única que aquí nos interesa,

38. En *L’année 1798. Kant et la naissance de l’anthropologie au siècle des lumières*, J. Ferrari (ed.).

39. *L’année 1798. Kant et la naissance de l’anthropologie au siècle des lumières*, J. Ferrari (ed.), pp. 50-51.

concierno al lugar de la psicología empírica entre las disciplinas científicas en sentido lato. Ésta se ha hecho hueco, por así decirlo, dentro del sistema de la metafísica, pese a que propiamente pertenece a la doctrina (empírica) de la naturaleza y, por tanto, a la filosofía aplicada. La respuesta de Kant a la dificultad que la psicología empírica plantea de cara a sostener la coherencia interna del sistema de la metafísica es muy matizada: se debe desterrar [*verbannen*] a la psicología empírica del campo de la metafísica, de modo que se pueda cumplir su reducción a ciencia empírico-teórica sobre el hombre; ahora bien, por motivos que afectan al uso de la escuela [*Schulgebrauch*], se le concede —valga la expresión— una prórroga: un lugar provisional en la metafísica. Conceder un lugar [*Plätzchen*] a una disciplina, cuando se ha puesto en ejercicio un instrumental conceptual tan preciso como el empleado por Kant con objeto de establecer una topología de la razón, y esto al hilo de la Crítica misma, en tanto que ésta se ha pensado como una reconducción de todos los conocimientos de razón pura a su lugar de nacimiento [*Geburtsort*], es cualquier cosa menos inocente. El motivo por el que se hace esta insólita concesión, nada menos que dar cabida a una ciencia empírica en el seno de la metafísica, esto es, en el seno de aquella ciencia que trata sobre la unidad sistemática de todos los conocimientos puros *a priori* y en la cual ciencia tienen su asiento estos conocimientos⁴⁰, es atribuido —por sorprendente que pueda parecer— a causas meramente académico-administrativas: porque no se trata de una disciplina tan rica que pueda constituir por sí misma un programa de estudios universitarios, pero tiene, sin embargo, importancia suficiente como para no ser totalmente excluida, de modo que, puesto que no hay otro lugar en que colocarla, “donde debería encontrar todavía menos parentesco que en la metafísica”⁴¹, se la deja estar en el interior de ésta. Da la impresión de que son motivos demasiado exteriores al asunto mismo como para justificar apelando a ellos la alteración de, al menos, el programa escolar de la metafísica, cuando no su

40. “Alle reine Erkenntnis a priori macht also, vermöge des besondern Erkenntnisvermögens, darin es allein seinen Sitz haben kann, eine besondere Einheit aus, und Metaphysik ist diejenige Philosophie, welche jene Erkenntnis in dieser systematischen Einheit darstellen soll”, *KrV*, B 873 - A 845.

41. “[W]o sie noch weniger Verwandtschaft als in der Metaphysik antreffen dürfte”, *KrV*, B 877 - A 849.

unidad sistemática en tanto que cuerpo de conocimientos. Por otra parte, se apela a cierto parentesco de la psicología empírica con la metafísica, por lo menos un parentesco que es comparativamente mayor al que ésta pudiera tener con otras ciencias vigentes. ¿Qué significa el parentesco de la psicología empírica y la metafísica? ¿Por qué habrían de estar emparentadas una ciencia *a priori* y pura con una doctrina empírica de la naturaleza (de la conducta del hombre según leyes empíricas) que, por el momento, ni siquiera ha alcanzado el rango de ciencia formal?

He empleado el giro “por el momento”, porque el propio Kant también lo hace a continuación: “Se trata meramente, pues, de un huésped acogido ya hace mucho, al que se concede una estancia por algún tiempo”⁴², al menos hasta que le pueda ser indicada su propia morada [*seine eigene Behausung*] en una antropología circunstanciada. De nuevo la metáfora empleada por Kant apunta a una reflexión sobre los lugares de la razón.

La necesidad de elaborar una “antropología” parece, pues, responder a cierta premura por resolver una dificultad que puede poner en duda todo el sistema de la metafísica, a saber, la presencia —como un huésped inoportuno— entre las ciencias racionales de una disciplina empírica emparentada con la filosofía pura; presencia que además es muy perniciosa para la moral, pues es precisamente la confusión de los motivos empíricos con el único motivo puro, que es la ley, aquello que viene a socavar el entero edificio de la moral; pero que tampoco se puede, sin más, eliminar, pues es demasiado importante [*zu wichtig*]. Lo que, por el momento, Kant no nos dice es el motivo de esta importancia. Podemos reformular el problema en los siguientes términos: hay una facticidad inoportuna, de la cual la filosofía trascendental no puede sin más deshacerse y que, sin embargo, pone en peligro la posibilidad de dejar acabado el edificio de las ciencias *a priori* y puras. En este texto no se dice nada positivamente sobre la antropología futura que habrá

42. “Es ist also bloss ein so lange aufgenommenener Fremdling, dem man auf einige Zeit einen Aufenthalt vergönnt, bis er in einer ausführlichen Anthropologie (dem Pendant zu der empirischen Naturlehre) seine eigene Behausung wird beziehen können”, *KrV*, B 877 - A 849.

de venir a proporcionar morada definitiva a la psicología empírica; no obstante, da la impresión de que no puede tratarse, sin más, de una ciencia empírico-positiva, como sería una antropología fisiológica; en este último caso, no podría hacerse cargo del parentesco de la psicología empírica con la metafísica (filosofía trascendental y fisiología de la razón pura).

Como veremos en el capítulo II, esta facticidad inoportuna está emparentada con la apelación por parte de la Crítica a un obstáculo [*Hinderniss*] que impide —o al menos dificulta— el que la filosofía moral pura alcance el estatuto propio de la filosofía trascendental, como de hecho lo ha alcanzado ya la Crítica del uso teórico de la razón; al menos en el sentido de que, para estudiar las fuentes *a priori* de la moral, la Crítica tiene que hacerse cargo al mismo tiempo de motivos y sentimientos que proceden de fuentes empíricas de nuestro conocimiento.

Atendemos ahora al Prólogo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde vuelve a aparecer la idea de una ciencia sobre el hombre, que —en esta ocasión— habría de llamarse antropología práctica. El contexto es nuevamente el de una sistematización (una exposición arquitectónica) de los conocimientos racionales [*Venunfsterkenntnis*]. El texto es suficientemente conocido, de modo que puedo avanzar rápidamente hasta el punto que me interesa. Los conocimientos racionales se dividen en formales (lógica) y materiales (doctrina de la naturaleza y de las costumbres); estos últimos, que reciben el nombre de sabiduría del mundo [*Weltweisheit*], se dividen en una parte pura y una parte empírica. Se llama parte empírica de la filosofía a la que se apoya en fundamentos de la experiencia, la parte pura, que se basa en principios *a priori*, se llama metafísica. De modo que resulta de estas divisiones que tenemos tanto una doble metafísica, de la naturaleza y de las costumbres, cuanto una doble física, constituida por una ciencia empírica de la naturaleza y una ciencia empírico-moral, una física de los cuerpos y una física de las costumbres. La Antropología práctica es, pues, en este contexto, la parte empírica de la doctrina de las costumbres y la moral la parte pura de la misma.

La consecuencia que extrae el lector de esta exposición es clara: la dificultad que en la Arquitectónica de la primera Crítica obligaba a in-

tegrar en el sistema de la metafísica a la psicología empírica parece haberse disuelto. Ya no tenemos que albergar por más tiempo a aquel huésped-pariente de la metafísica, pues se puede partir la metafísica de las costumbres “limpiamente” por el eje puro-empírico, dejando a un lado la parte pura del negocio moral de la razón, aislada (aquí es pertinente recordar cómo Kant emplea de modo sistemático el verbo *abs-trahieren* para señalar el paso al terreno trascendental del discurso) de la parte empírica del mismo negocio. Vamos, no obstante, a indagar cuál es el fundamento de esta distinción.

Kant formula la cuestión en los siguientes términos: “si no se piensa que sea de la más extrema necesidad, elaborar *una vez* (subrayado mío) una filosofía moral pura, que sea completamente purificada de todo lo que sea sólo empírico y pertenezca a la antropología”⁴³. De modo que se pone de manifiesto una cierta asimetría, en virtud del interés que está aquí en juego, entre lo puro y lo empírico; los términos en que se ha formulado el problema son muy significativos, Kant deja de hablar de una mera partición entre lo empírico y lo puro y pasa a emplear el término *gesäubert* (lo hace en dos ocasiones, pues un poco más arriba ha empleado la fórmula *sorgfältig gesäubert*), que podemos traducir por depurar. De modo que el interés es aquí el de depurar lo puro, para que sea efectivamente puro. Que esto debe ser así, continúa diciendo Kant, “parece evidente por sí mismo a partir de la idea común del deber y de la ley moral”⁴⁴.

Parece que, contra la tesis de Renaut que enunciábamos al comienzo de esta sección, el desplazamiento es cualquier cosa menos favorable a la antropología, que ha perdido su antiguo derecho, si no de ciudadanía, al menos de residencia —bien que en tanto que sólo había psicología y todavía no antropología— en el sistema de la metafísica y ha pasado a convertirse en mera ciencia empírico-práctica, es decir, teórica. Sin embargo, creo que, al concluir que la antropología se construye con

43. “[O]b man nicht meine, dass es von der äussersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre”, *GMS*, BA VII-VIII.

44. “[L]euchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein”, *GMS*, BA VIII.

los desechos de la filosofía moral pura, se introduce un supuesto extraño al texto. Éste sostiene que la moral debe depurarse de fundamentos de determinación empíricos; ahora bien, la otra dirección no va de suyo, no es necesario (*äussersten Notwendig*) depurar también la parte “empírica” de la ética, al menos Kant no anuncia una investigación dirigida a tal empresa, que sería la antropología moral. Sería, por tanto, abusivo entender que el texto del ‘98 es la realización de esta ciencia empírica de las costumbres; esto significaría además tanto como dar por supuesto que no hay espacio para la libertad en *ApH* (cuando quizá es más bien la libertad misma, aunque no en su concepto moral, quien precisamente abre los espacios en la antropología, trabajando en el terreno de lo empírico —un terreno que es en principio extraño a la libertad— en favor de su propia fundación o institución, haciéndonos eco de la terminología empleada por Roviello). Esto, que por el momento ha de quedar bajo la sospecha de ser una afirmación gratuita y que habrá de explicarse más adelante, podemos irlo ejemplificando a través de alguna cala en el texto de *ApH*. En el Prólogo de este trabajo ya hicimos alusión a cómo intervienen en el niño —quien por el momento es ajeno al *lógos*— “ciertas representaciones de la ofensa y la injusticia”⁴⁵ para producir el llanto y la risa; ahora, con el propósito de que no se entienda que *ApH* es una ciencia empírica de la conducta, depurada de toda instancia racional, podemos fijarnos en la definición de afecto que aparece en el Libro II, “Del sentimiento de placer y displacer”, de la Didáctica antropológica en el curso de la aclaración de por qué la teoría de los afectos se ha desplazado al Libro III: los afectos son “sentimientos de placer y displacer que sobrepasan los límites de la libertad interna”⁴⁶; solamente la siguiente consideración: si en *ApH* la libertad no desempeña ningún papel, ¿a qué responde el que los límites [*Schranken*] de una cierta noción de libertad sean la definición misma del afecto? Está por determinar, en todo caso, qué concepto de la libertad es éste.

45. “[G]ewisser Vorstellungen, von Beleidigung und Unrechtun”, *ApH*, BA 4.

46. “Gefühlen der Lust und Unlust, die die Schranken der inneren Freiheit im Menschen überschreiten”, *ApH*, BA 176.

Por la época en que Kant escribe la *GMS* no distingue aún una antropología práctica de una antropología pragmática. Las disciplinas pragmáticas se entienden como relativas a la aplicación de teorías, como señala la Introducción a *KU*. Renaut se hace cargo de ello en los siguientes términos: “La parte empírica de la ética (esto es, la antropología práctica) de 1785 evocará la perspectiva de una ética aplicada que hace pensar más bien en lo que se ha esbozado, en el horizonte de la *Doctrina de la virtud*, que en el de la *Antropología pragmática* de 1798”⁴⁷. Valga la siguiente cita, extraída del Prólogo de *GMS*, para corroborar esta lectura: “La física tendrá por tanto su parte empírica, pero también su parte racional, igualmente la ética; si bien aquí la parte empírica podría llamarse en particular antropología práctica, la racional empero propiamente moral”⁴⁸. Esto, sin embargo, ocurre en un contexto completamente distinto del de *Antropología en sentido pragmático*, que es el siguiente: la división de la filosofía pura (*aus Principien a priori*) material en una doble metafísica, en virtud de una restricción por el lado del objeto.

Los dos textos, por lo demás muy célebres, a partir de los cuales se apunta una reestructuración del problema en los años ‘90 son la carta a Stäudlin (del año 1793) y el curso de lógica que conocemos como *Lógica Jäsche* (también de 1793). Traducimos a continuación el fragmento de dicha carta que es relevante para nuestro tema: “El plan hecho por mí ya desde hace largo tiempo, que incumbe a los trabajos en el campo de la filosofía pura, se dirige a la solución de tres tareas: 1) ¿Qué puedo saber? (Metafísica) 2) ¿Qué debo hacer? (Moral) 3) ¿Qué me es lícito esperar? (Religión); a las cuales finalmente debe seguir la cuarta: ¿Qué es el hombre? (Antropología; sobre la cual ya desde hace más de veinte años he pronunciado anualmente

47. “La partie empirique de l'éthique (donc l'anthropologie pratique) de 1785 évoquant la perspective d'une éthique appliquée qui fait plutôt songer à ce qui s'est amorcé, à l'horizon de la *Doctrine de la vertu*, qu'à l'Anthropologie pragmatique de 1798”, A. Renaut, “La place de l'Anthropologie dans la théorie kantienne du sujet”, en J. Ferrari, *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, p. 50.

48. “Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Teil haben; die Ethik gleichfalls; wiewohl hier der empirischer Teil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heissen könnte”, *GMS*, BA VI.

una lección)”⁴⁹. El tópico kantiano según el cual la investigación filosófica se estructura en torno a tareas [*Aufgaben*] entronca ya con las primeras líneas del Prólogo de *KrV*; la metafísica, en su primera definición dentro de la Crítica, sería precisamente la ciencia que se ocupa de cuestiones que, propuestas por la naturaleza misma de la razón, sobrepasan, sin embargo, toda capacidad de la razón humana para responder a ellas. Formuladas explícitamente como preguntas, estas tareas aparecen en el Canon de la razón pura: “Todos los intereses de mi razón (el especulativo tanto como el práctico) se reúnen en las siguientes tres preguntas: 1) ¿Qué puedo saber? // 2) ¿Qué debo hacer? // 3) ¿Qué me cabe esperar?”⁵⁰. En esta primera formulación, a diferencia de lo que ocurre en las dos reformulaciones del ‘93, se trata tan sólo de tres preguntas —todavía no ha hecho su aparición la cuestión del “hombre”—, que además aparecen subordinadas no tanto a disciplinas (metafísica, moral, religión y antropología), cuanto más bien a intereses de la razón e indirectamente a la distinción entre dos usos de una y la misma razón: especulativo y práctico. En *KpV* se llega a polarizar la distinción en torno a dos tareas: “cómo, por un lado, la razón conoce *a priori* objetos, y cómo puede ser, por otro lado, inmediatamente un fundamento de determinación de la voluntad”⁵¹; e incluso, atendiendo al primado del interés práctico de la razón [*weil alles Interesse zuletzt praktisch ist*], la tarea especulativa acaba por subordinarse, en cierto sentido, a la tarea práctica.

El planteamiento del texto que conocemos como *Lógica Jäsche* es por entero solidario con el de la carta a Stäudlin: “El campo de la filosofía en este significado cosmopolita se deja llevar a las siguientes cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me está per-

49. “Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mit obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich tun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe)”, Carta a Stäudlin, AA XI, pp. 429-430.

50. “Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1) Was kann ich wissen? // 2) Was soll ich tun? // 3) Was darf ich hoffen?”, *KrV*, B 832-833 - A 804-805.

51. “[W]ie reine Vernunft einerseits a priori Objekte erkennen, und wie sie andererseits unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens [...] sein könne”, *KpV*, A 77.

mitido esperar? 4) ¿Qué es el hombre? // La *metafísica* responde a la primera cuestión, la *moral* a la segunda, la *religión* a la tercera y la *antropología* a la cuarta. Pero en el fondo se podría contar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última⁵². El principio sistemático que permite ordenar las preguntas no es ya, al menos no de modo visible, la noción de interés. Con ella ha desaparecido también la referencia a usos de la razón, en sustitución de la cual se emplea el criterio administrativo de referir cada una de las preguntas a una ciencia o a un campo de conocimiento. Por otra parte, la referencia última de todas las tareas de la razón ha dejado de ser práctica (al menos de modo explícito); ahora vemos, como anunciaba Renaut, que la antropología se ha situado —definitivamente— en el centro mismo de las cuestiones filosóficas. Sin embargo, nada en la sistemática de 1793 anuncia una cesura con respecto al planteamiento anterior. El sentido de la referencia de todas las preguntas a la antropología sigue estando desde el punto de vista abierto por la referencia de todos los conocimientos a los fines últimos de la razón humana, tal como la formulaba la Arquitectónica de la razón pura.

Lejos de aparecer ahora la antropología como una ciencia empírica, parece que, a raíz de una nueva configuración que se ha producido en el campo de la filosofía pura, ésta ha pasado —como anunciaba Renaut— a ocupar un lugar privilegiado dentro del sistema: no ha ascendido tan sólo al rango de tarea, sino que ha pasado a convertirse en una cuestión que debe resolverse en último lugar y como consecuencia de haber planteado correctamente y resuelto las anteriores. Es incluso significativo que Kant reivindique precisamente en este momento sus lecciones anuales de antropología, vinculándolas a la nueva orientación teórica, pese a que debieron pronunciarse en origen tomando como referencia el planteamiento sistemático de la *Fundamentación*.

52. "Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? // Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde konnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen", *Lógica Jäsche*, AA. IX, p. 25.

La antropología se desplaza hacia una posición preeminente en el sistema de la filosofía desde el momento en que entra en la órbita de la referencia a los fines últimos de la razón humana. De ello es índice el sentido mundano y el alcance cosmopolita que Kant introduce en esta disciplina por medio del Prólogo a *ApH*, el cual data con toda seguridad de esta misma época. Ahora bien, el modo en que Kant interpreta esta referencia a fines pasa por reinterpretar, a su vez, el significado de lo pragmático, así como de la orientación pragmática de una disciplina. Al igual que el concepto de antropología ha sido modificado y redefinido, según hemos ido viendo hasta ahora, en el curso del pensar de Kant, también el significado de lo pragmático ha experimentado modificaciones que nos interesa señalar. Ha pasado de entenderse como la mera disposición técnica para la aplicación de principios teóricos, para situarse también en la órbita de las nociones marcadas por el sentido mundano de la filosofía; así, en el Prólogo a *ApH* se trata de la aplicación de los conocimientos con los que el hombre ha hecho su escuela *al mundo*.

Vamos a atender ahora, aunque sea sólo a grandes pinceladas, a la gestación del concepto de lo pragmático. La Sección I de la Introducción a *KU* presenta la distinción entre el concepto de lo práctico-moral y el de lo pragmático a partir de la habitual confusión que se produce entre ambos: “en tanto que se tomó lo práctico según conceptos de la naturaleza junto con lo práctico según conceptos de la libertad por lo mismo, y así, bajo semejante denominación de una filosofía teórica y práctica, se hizo una división, a través de la cual (porque ambas partes podían contener principios de la misma clase) nada se había dividido de hecho”⁵³. Se llama práctico, en sentido amplio, a lo que es posible según una causa (la voluntad entendida como capacidad de desear) que se pone en obra según conceptos, con lo que se establece una primera distinción entre la causalidad mecánica o fisicalista y la causalidad por representaciones; en sentido estricto, práctico es todo lo que es posible

53. “[I]ndem man das Praktische nach Naturbegriffen mit dem Praktischen nach dem Freiheitsbegriff für einerlei nahm, und so, unter denselben Benennungen einer theoretischen und praktischen Philosophie, eine Einteilung machte, durch welche (da beide Teile einerlei Principien haben konnten) in der Tat nichts eingeteilt war”, *KU*, B-A XII.

por libertad. En la definición amplia de lo práctico queda indeterminado si el concepto (la representación del entendimiento o de la razón) que sirve de regla para la voluntad es un concepto de la naturaleza o de la libertad. “La última diferencia es empero esencial. Pues si el concepto que determina la causalidad es un concepto de la naturaleza, entonces son principios técnico-prácticos; si es un concepto de la libertad, entonces son práctico-morales”⁵⁴. Todos los conceptos y reglas técnico-prácticas (pragmáticos), ya procedan del arte [*Kunst*], de la destreza [*Geschicklichkeit*] o de la inteligencia [*Klugheit*], son corolarios de la filosofía teórica. Tenemos que preguntarnos si es esto lo que encontramos en *ApH* como determinación última del sentido pragmático de la antropología. Para empezar habría que preguntarse: ¿dónde está la ciencia teórica y cuál es el concepto de la naturaleza [*Naturbegriff*] que tenemos del hombre respecto del cual *ApH* es un corolario? Para Kant, el sentido de la antropología no ha sido nunca éste; incluso en sus determinaciones primitivas, en *GMS*, se trataba de la parte empírica de la filosofía moral, de modo que siempre ha habido una referencia a lo práctico a la base.

54. “Die letztere Unterscheid aber ist wesentlich. Denn, ist der Kausalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Principien technisch-praktisch; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch”, *KU*, B-A XIII.

Capítulo II:

Conocimiento del mundo y filosofía trascendental

A. EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO: GEOGRAFÍA FÍSICA Y ANTROPOLOGÍA

“En mi ocupación con la filosofía pura —leemos en una nota al Prólogo de *ApH*—, al principio libremente adoptada, más tarde encomendada a mí como docente, he pronunciado durante aproximadamente treinta años dos lecciones consagradas al conocimiento del mundo: a saber (en el semestre de invierno), antropología y (en el semestre de verano) geografía física”⁵⁵. Vamos a tratar de discriminar, en primer lugar, qué entiende Kant por conocimiento del mundo, para indagar a continuación en qué medida cada una de las dos disciplinas aducidas entra a formar parte de él y contribuye en dicha empresa.

El conocimiento del mundo [*Welterkenntnis*] —según leemos en la Introducción al curso de *Geografía física*— no es un conocimiento de la pura razón [*Vernunftkenntnis*], sino un conocimiento de la experiencia (“que en adelante instruye incluso a la razón”⁵⁶); un conocimiento, pues, que procede de fuentes empíricas. Lo que, sin embargo, no está dicho con esto es que ciencia empírica signifique lo mismo que ciencia positiva y que, en consecuencia, no tenga ninguna relación con el saber

55. “In meinem anfänglich frei übernommenen, späterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geschäfte der reinen Philosophie habe ich einige dreissig Jahre hindurch zwei auf Welterkenntnis abzweckende Vorlesungen: nämlich (im Winter-) Anthropologie und im (Sommerhalbjahre) physische Geographie gehalten”, *ApH*, BA XIV.

56. “[D]ie weiterhin selbst die Vernunft instruiert”, *Physische Geographie*, § 2.

filosófico. Hay que poner en juego para hacerse cargo de lo que Kant está diciendo en estas páginas tres distinciones diferentes con respecto a lo que signifique conocimiento: por un lado, conocimiento racional [*rationale Erkenntnis*] se opone a conocimiento histórico [*historische Erkenntnis*]⁵⁷; por otra parte, el concepto de filosofía de la escuela [*Schulbegriff*], en tanto que filosofía es conocimiento racional por conceptos, se opone al concepto mundano de filosofía [*Weltbegriff*]; y, finalmente, conocimiento racional [*Erkenntnis aus reinen Vernunft*] se opone también a conocimiento del mundo, entendiendo por tal un conocimiento a través de la experiencia [*Vernunfterkentnis aus empirischen Principien*]⁵⁸. Acudimos a la Arquitectónica de *KrV* para exponer estas distinciones:

En primer lugar, a la altura de B 864, encontramos la distinción entre conocimiento racional y conocimiento histórico: “El conocimiento histórico es *cognitio ex datis*, el racional empero *cognitio ex principiis*”⁵⁹. Se trata, sin embargo, de una distinción que concierne tan sólo al respecto subjetivo del conocimiento (haciendo abstracción de todo contenido —objetivo— del mismo), esto es, concierne exclusivamente al modo en que subjetivamente nos relacionamos con el conocimiento; pues bien, puede ocurrir que hayamos comprendido los principios de la ciencia en cuestión y estemos en condiciones de deducir sus esquemas y definiciones a partir de ellos, o bien que — pese a tratarse de una ciencia de la razón o incluso de la misma Crítica de ésta— hayamos aprendido estas definiciones y esquemas de modo externo a la gestación de los principios, es decir, como meros aprendices. De manera que la ciencia del conocimiento del mundo ha de ser, al menos desde el punto de vista subjetivo de su autor, un cierto conocimiento por principios; lo que no se dice en ningún lugar es que todos los principios hayan de ser

57. “[N]ach ihrem subjektiven Ursprunge, d.i. nach der Art, wie eine Erkenntnis von den Menschen kann erworben werden. Aus diesem letzten Gesichtspunkte betrachtet, sind die Erkenntnisse entweder rational oder historisch, sie mögen an sich entstanden sein, wie sie wollen. Es kann also objektiv etwas ein Vernunfterkentnis sein, was subjektiv doch nur historisch ist”, *Lógica Jäsche*, AA IX, 22.

58. “[N]ach ihrem objektiven Ursprunge, d.i. nach den Quellen, woraus eine Erkenntnis allein möglich ist. In dieser Rücksicht sind alle Erkenntnisse entweder rational oder empirisch”, *Lógica Jäsche*, AA IX, p. 22.

59. “Die historische Erkenntnis ist *cognitio ex datis*, die rationale aber *cognitio ex principiis*”, *KrV*, B 864 - A 836.

del mismo género, de modo que todo conocimiento racional sea filosofía teórica.

La segunda de las distinciones es la que concierne al sentido escolar y al sentido mundano de la filosofía. La referencia procede también de la Arquitectónica de la razón pura, a la altura de B 866. Hay, no obstante, un paso intermedio, a saber, la distinción entre filosofía (conocimiento racional por conceptos) y matemática (conocimiento racional por construcción de conceptos), que nosotros nos limitamos a mencionar, para que no se produzca la impresión de que la argumentación da un salto en el momento en que dejamos de hablar del conocimiento racional y pasamos a hablar del concepto de filosofía. El concepto escolar de filosofía es el de “un sistema del conocimiento, que es buscado sólo como ciencia”⁶⁰, donde el fin del conocimiento es la perfección lógica del mismo, “la unidad sistemática del saber”⁶¹. A él se opone el concepto mundano (*conceptus cosmicus*) de la filosofía. El término que emplea Kant es *Weltbegriff*, de modo que la referencia al mundo aparece como parte integrante de un determinado concepto de filosofía. “Con esta intención la filosofía es la ciencia de la referencia de todos los conocimientos a los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*), y el filósofo no es un artista de la razón, sino el legislador de la razón humana”⁶². Tenemos que ver cómo se articula el concepto de filosofía puesto aquí en ejercicio como *Weltbegriff*, con el concepto de antropología expuesto en el Prólogo a *ApH* en tanto que *Welterkenntnis*. En ambos casos parece ser que lo mundano o la apelación al mundo tienen el sentido de poner en juego una referencia a fines. La antropología es el conocimiento del hombre en tanto que éste es fin último [*letzter Zweck*] para sí y, por tanto, también referencia posible para la aplicación de los progresos de la cultura al mundo. La filosofía, en su concepto mundano, es, por su parte, ciencia de la referencia de los conocimientos a fines esenciales [*wesentlichen Zwecke*], que lo son de la

60. “[E]inem System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird”, *KrV*, B 866 - A 838.

61. “[D]ie systematische Einheit dieses Wissens”, *KrV*, B 866 - A 838.

62. “In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft”, *KrV*, B 867 - A 839.

razón humana. Podemos pues caracterizar, a partir de esta diferencia, a la antropología como filosofía en sentido mundano en virtud de la referencia a fines que comporta; ahora bien, aún tenemos que introducir una matización para determinar el sentido preciso en que la antropología en sentido pragmático puede integrarse bajo la rúbrica de *Weltbegriff*. A los fines esenciales, nos dice Kant un poco más adelante en el texto de la *Arquitectónica de la razón pura*, pertenece tanto el fin final [*Endzweck*], cuanto una serie de fines subalternos que han de entenderse como medios para aquel fin necesario. El fin final es la “entera determinación del hombre, y la filosofía al respecto se llama moral”⁶³. El tipo de fines con los que contamos en *ApH* son, sin embargo, fines arbitrarios (es decir, fines de una voluntad que no hace todavía abstracción de su estar afectada por lo empírico), en correspondencia con el punto de vista pragmático que introduce la obra. No se trata de los fines de la razón, y por tanto de la voluntad, como ocurre en la moral, en el uso práctico de la razón, sino de fines meramente pragmáticos.

La implicación entre escuela y mundo se pone de manifiesto desde la primera línea de *Antropología en sentido pragmático*: “Todos los progresos en la cultura, por medio de los cuales el hombre hace su escuela, tienen como meta emplear estos conocimientos adquiridos y habilidades en el uso para el mundo”⁶⁴. Nos corresponde ahora el precisar en qué sentido es pertinente aún una nueva modulación del conocimiento, que por lo demás no puede ya contribuir a su ampliación en clave teórica —no es ya un conocer teórico racional—, pues esto sería un conocimiento fisiológico del hombre, que aquí no nos va a interesar. ¿En qué dirección es el conocimiento del mundo una efectiva ampliación del conocimiento? ¿Qué conoce el conocimiento del mundo?

Conocimiento del mundo [*Welterkenntnis*], en el sentido que esta expresión tiene cuando es empleada en la *Geografía física* y en *ApH*, aparece, en tercer lugar, como opuesto terminológico, del conocimiento

63. “[D]ie ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heisst Moral”, *KrV*, B 868 - A 840.

64. “Alle Fortschritte in der Kultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden”, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, B A III.

de razón [*Vernunft Erkenntnis*]. Lo que ahora mismo me interesa es señalar cómo el *Welterkenntnis* está implicado en la oposición entre conocimiento racional y conocimiento por experiencia. Esta tercera distinción es formulada en el texto de la Arqueología de la razón pura en los siguientes términos: “Pero toda filosofía es o bien conocimiento a partir de la razón pura [*aus reinen Vernunft*], o bien conocimiento racional a partir de principios empíricos [*aus empirischen Principien*]”⁶⁵. Fijarnos en ello nos permite, en primera instancia, percibir que el hecho de no ser conocimiento de la razón, no lo convierte inmediatamente en un conocimiento histórico, aprendido mecánicamente sin haber llegado a comprender sus principios; sigue siendo conocimiento racional, en el sentido de la oposición racional-histórico. Tampoco, en segunda instancia, por el hecho de ser conocimiento empírico, queda totalmente huérfano de una referencia a la razón, en tanto que la apelación al mundo lo sitúa en la órbita de aquellos fines subalternos con que trabaja la teleología de la razón humana, tal como ésta es interpretada desde la dimensión meramente arbitraria del querer.

Por último, y para comprender lo más peculiar del sentido que tiene la expresión *Welterkenntnis* en *ApH*, hay que reparar en el significado del genitivo en la expresión “conocimiento del mundo”, pues podría ser un genitivo objetivo y significar el conocimiento del mundo, o bien subjetivo, e indicar entonces el conocimiento *del* mundo, sin dejar de ser, en ninguno de los dos casos, *Vernunftkenntnis aus empirischen Principien*; parece, en todo caso, difícil desprendernos sin más de la ambigüedad del genitivo. Conocimiento del mundo no es, en primera instancia, conocimiento del objeto mundo, del mismo modo que el conocimiento de razón (que es, según el texto de *Geografía física*, el referente con respecto al cual podemos decidir, en tanto que opuesto, el sentido de la expresión *Welterkenntnis*) no es sin más el conocimiento de la razón como asunto (para ello hace falta hacer una Crítica, que es propedéutica a un sistema de la razón pura), sino conocimiento a través del mundo, conocimiento *por* el mundo o por medio del mundo (en el

65. “Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntnis aus reiner Vernunft, oder Vernunftkenntnis aus empirischen Principien”, *KrV*, B 868 - A 840.

medio del mundo). Ciencia de la experiencia del mundo. A mi juicio, esto pone en riesgo la habitual interpretación de la antropología como mera ciencia empírica, al tiempo que permite hacerse cargo de toda una serie de pasajes pretendidamente “pedagógicos” que son centrales en el texto. Así se comprende, por ejemplo, que Kant formule una distinción como la siguiente: “Todos los hombres reciben una doble formación: 1) a través de la escuela; 2) a través del mundo”⁶⁶. Éste es, pues, también el sentido en que conocimiento del mundo y conocimiento de escuela son opuestos. Obsérvese que en el texto de la *Arquitectónica* la oposición entre el concepto escolar de la filosofía y el concepto mundano se basaba en una referencia a los fines esenciales de la razón humana; aquí, pese a que no se hace explícita esta referencia a la moral y a la razón práctica, sin embargo, el régimen de la oposición nos obliga a pensar la formación a través del mundo como ejerciendo un papel en cierto modo análogo al de la teleología de la razón humana.

Esta advertencia es insólita si tenemos en mente el patrón de la antropología científica, que se autoconcibe como ciencia empírico-positiva con respecto al fenómeno hombre; sin embargo, sólo por este camino nos hacemos cargo de una de las líneas de fuerza que están estructurando el texto de 1798, a saber, que la obra no se orienta tanto al mero conocimiento del hombre, cuanto a su formación en la antropología del ciudadano del mundo; de ahí que la primera parte de *ApH* reciba el subtítulo de Didáctica antropológica (según una anotación al margen en AA. 283, el título completo debía ser: “Anthropologie ersten Theil. Anthropologie Didactic. Was ist der Mensch?”). El conocimiento *del* mundo no se limita a mostrar sin más el espectáculo del mundo (donde el término espectáculo tiene el sentido de un poner en escena y un arte de interpretar), sino que —al mismo tiempo— instruye con respecto al juego y toma parte [*mitspielen*] de él. Es relevante señalar esto para no perder de vista aspectos sustanciales del texto, que tienen que ver con un tomarle la medida al mundo y al juego que en cada caso siempre ya estamos jugando en el mundo y entre los hombres.

66. “Alle Menschen bekommen eine zwifache Bildung: 1) durch die Schule; 2) durch die Welt”, AA XV, 2, p. 799, citado en M. Foucault, “Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant”.

Lo que al menos está claro es que en ambos aspectos de consideración de lo que sea conocimiento se requiere de la filosofía, “sin la cual todo conocimiento adquirido no es sino un tanteo fragmentario y no puede dar ninguna ciencia”⁶⁷.

* * *

Nos fijamos ahora en el reparto de papeles entre ambas disciplinas: antropología en sentido pragmático y geografía física. *Antropología en sentido pragmático* es la obra donde se despliega el conocimiento del mundo en sentido propio y esto es así —como veremos— en virtud de precisamente el punto de vista pragmático; a ella se subordinan todos los demás conocimientos —todas las demás disciplinas— que puedan entrar en un respecto de consideración empírico-práctico, entre ellas la *Geografía física*, pero también toda una serie de medios auxiliares que contribuyen, en cierta medida, a ampliar el campo de la antropología. Este privilegio de la antropología con respecto a la geografía en cuanto al conocimiento del mundo es justificado en el primer párrafo del Prólogo en los términos siguientes: “Conocerle por tanto [al hombre], según su especie, como un ser de la Tierra dotado de razón, merece en particular ser llamado conocimiento del mundo; aunque él constituya tan sólo una parte de las criaturas de la Tierra”⁶⁸. De modo que lo que en primer término entendemos a partir de este texto es que la *Geografía física* merece el nombre de conocimiento del mundo solamente de modo derivado, en tanto que pueda resultar de utilidad para el conocimiento del hombre, es decir, en tanto que pueda ser un medio auxiliar para la antropología. El asunto de *ApH* llega incluso a identificarse con el programa completo del *Welterkenntnis*; la justificación de esta cuasi-identidad entre conocimiento del hombre y conocimiento del mundo pasa por tomar en consideración que él es el objeto más importante al

67. “[O]hne welche alles erworbene Erkenntnis nichts als fragmentarisches Herumtappen und keine Wissenschaft abgeben kann”, *ApH*, BA IX.

68. “Ihn also, seiner Spezies nach, als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders, Welterkenntnis genannt zu werden; ob er gleich nur einen Teil der Erdgeschöpfte ausmacht”, *ApH*, BA III. Nótese aquí la distinción entre mundo y tierra; el hombre es parte [*Teil*] de las criaturas de la Tierra, pero está determinado por el carácter del género humano a ser miembro [*Glied*] de una sociedad civil, según lo enuncia el último capítulo de la característica antropológica (B 327 - A 329).

cual se han de aplicar (y ya en el capítulo anterior hicimos alguna precisión respecto del asunto de la aplicación) los conocimientos y habilidades que tienen el significado de progresos en la cultura, “porque él es su propio fin último”⁶⁹.

Podemos recurrir a algunas indicaciones del § 83 de *KU* para explicitar los términos exactos en que el hombre viene a ser fin último para sí. Pues parece que aquí reside la clave para entender la subordinación del conocimiento del mundo al conocimiento del “hombre”. Esta operación por medio de la cual *ApH* adquiere un rango preeminente en su relación con la *Geografía física* sólo se entiende a partir de la confluencia del respecto pragmático del texto con un sustrato temático orientado al conocimiento del hombre, que debió ser el asunto central de la antropología durante muchos de los años que Kant dedicó a este aspecto de su docencia. A mi juicio, se ha debido producir una reformulación, parcial en cuanto al contenido temático de la obra, a resultas de *KU*. Ahora bien, dicha reformulación debió quedar restringida tan sólo al Prólogo y los primeros párrafos de la Didáctica, a las últimas secciones del capítulo III de ésta (el dedicado a la facultad de desear) y a la Característica antropológica, conservando y adaptando a estas modificaciones materiales que deben remontarse, cuando menos, a los primeros años ‘70.

Tomamos el texto de *KU* a la altura de B 388: “El primer fin de la naturaleza sería la felicidad, el segundo la cultura del hombre”⁷⁰. Kant trata de aislar felicidad y cultura a través de la pareja de conceptos materia-forma, de modo que la felicidad es para el hombre la materia de todos sus fines posibles en la Tierra; con respecto a la forma de los fines, lo que en primera instancia se indica es una condición subjetiva: “Resta, por tanto, de todos sus fines en la naturaleza sólo la condición formal, subjetiva, a saber, la aptitud: proponerse a sí mismo fines en general, y (independientemente de la naturaleza en su determinación final) medir la naturaleza de acuerdo con las máximas de sus fines libres en

69. “[W]eil er sein eigener letzter Zweck ist”, *ApH*, BA III.

70. “Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweite die Kultur des Menschen sein”, *KU* § 83, B 388 - A 384.

general, como medio, para utilizar lo que, por lo demás, la naturaleza organiza, con la intención puesta en el fin final, que descansa fuera de ella”⁷¹. De modo que la aptitud del hombre para emplear los fines de la naturaleza de acuerdo con sus propias máximas arbitrariamente propuestas —pero siempre con la intención puesta en el fin final— es la condición formal (bien que subjetiva) de la determinación del hombre como fin último de la naturaleza. El hombre es fin último de la naturaleza en tanto que él mismo es apto, en virtud de su libertad, para reconducir los fines de la naturaleza a sus propios fines; es, en esta medida, “señor en título de la naturaleza”⁷². Ahora bien, la condición sólo bajo la cual puede el hombre pensarse a sí mismo como fin último de la naturaleza y ser, por tanto —como quiere el texto de *ApH*— fin último para sí, es que “comprenda” su propia aptitud para proponerse fines libres y encauzar de acuerdo con ellos cursos naturales, “y tenga la voluntad de darse a sí mismo y a ésta [a la naturaleza] una referencia a fines tal que, con independencia de la naturaleza, pueda ser suficiente para sí mismo, con ello fin final, el cual no tiene que buscarse empero en la naturaleza”⁷³. Inmediatamente después, en este mismo párrafo, encontramos la definición de cultura que nos proporciona la clave de la subordinación de la *Geografía física* a la antropología. “La producción de la aptitud de un ser racional para fines arbitrarios [*beliebigen*] en general (en consecuencia en su libertad) es la cultura”⁷⁴. Pues bien, el hombre es fin último para sí y, en tanto que puede producir su propia aptitud para fines arbitrarios, es juzgado también como fin último de la naturaleza. El hombre se arranca así, por medio de la cultura, a la mera condición de fin-medio de la naturaleza que comparte con todos los

71. “Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjektive Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen, übrig, was die Natur, in Absicht auf den Endzweck, der ausser ihr liegt, ausrichten [...]”, *KU* § 83, B 391 - A 387.

72. “[B]jetelter Herr der Natur”, *KU*, B 391 - A 386.

73. “[U]nd den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck, sein könne, der aber in der Natur nicht gesucht werden muss”, *KU*, B 391 - A 386.

74. “Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur”, *KU* § 83, B 391 - A 387.

demás seres organizados que constituyen un sistema de fines, y pasa a ser considerado, en un juicio reflexionante, fin último de la naturaleza. En la medida en que el sistema de los fines naturales queda subordinado al fin último de la naturaleza, también la *Geografía física* puede subordinarse a la *Antropología en sentido pragmático*. Ésta se impone en el sistema de las disciplinas del conocimiento del mundo en la medida en que, por medio de la referencia a la cultura, se entiende también como preparación de lo que el hombre debe hacer para ser fin final⁷⁵.

Cabe indicar, por otra parte, también que ya desde el Prólogo a *ApH* se señala un orden de prelación entre conocimiento escolar del mundo y conocimiento mundano del mundo (no obstante, éste es un problema mucho más amplio, que concierne al sentido mundano de la filosofía): “Una antropología semejante, considerada como conocimiento del mundo, que tiene que seguir a la escuela, no es entonces propiamente llamada todavía pragmática cuando contiene un amplio conocimiento de las cosas del mundo, como por ejemplo de los animales, plantas y minerales en diferentes países y climas, sino cuando contiene el conocimiento del hombre como ciudadano del mundo”⁷⁶. Texto éste que contribuye a desmontar la impresión de la antropología en sentido pragmático como ciencia empírica; en tanto que ésta no va a atender a ningún conocimiento óntico, a ninguna región de entes determinada, como tampoco a un conocimiento del hombre como un ente particular más, sino que atiende al habitar práctico-político de éste como ciudadano, no de éste o aquel Estado, sino del mundo. De modo que si *ApH* tiene un alcance enciclopédico, como de hecho parece tenerlo cuando recorre sistemáticamente todas las facultades del ánimo, repitiendo con ello la estructura de las Críticas, no será por exponer pormenorizadamente los objetos que pueblan el mundo, sino porque considerando al hombre como miembro [*Glied*] de una comunidad (cuya amplitud o extensión está aún por determinar, entre la casa y el todo del género hu-

75. “[W]as er selbst tun muss, um Endzweck zu sein”, *KU*, B 391 - A 386.

76. “Eine solche Anthropologie, als Welterkenntnis, welche auf die Schule folgen muss, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatisch genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntnis der Sachen in der Welt, z. B. der Tiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntnis des Menschen als Weltbürgers enthält”, *ApH*, BA VI.

mano [*ein Ganzes des Menschengeschlechts*⁷⁷]) pasa revista al completo acervo de sus capacidades, sancionando su aptitud para fines libres.

Ahora bien, y a pesar de todo lo dicho, no deja de ser cierto que en *ApH* también se hace eco el segundo de los sentidos del conocimiento del mundo; leemos, por ejemplo, en el mismo Prólogo a la *Geografía física* que “el mundo, como objeto del sentido externo, es naturaleza, como objeto del sentido interno empero es el alma o el hombre”⁷⁸. Esto merece una reflexión más detenida. Kant se sirve en el Prólogo a la *Geografía física* de la diferencia interior-exterior como criterio de la distinción entre las dos disciplinas que forman el conocimiento del mundo: la geografía física y la antropología; de modo que una disciplina estaría dedicada a la descripción de las regiones de la Tierra y la otra al conocimiento de los hombres. Ahora bien, aquí tampoco tenemos dos partes homogéneas del conocimiento del mundo, que por una mera agregación —por el mero hecho administrativo de ocupar una de ellas el primer semestre y la otra el segundo— constituyan el conocimiento del mundo⁷⁹.

La obra de Kant *Antropología en sentido pragmático* y sus cursos de Geografía física son, pues, conocimiento del mundo también y temáticamente en el otro sentido: conocimiento de *el mundo*; y no obstante, había que haber reparado primero en el otro sentido (conocimiento *del mundo*) para atender correctamente a éste, pues *el mundo* que se va a conocer en estas obras tiene su sentido como “eine Lehre von Kenntnis des Menschen”⁸⁰.

La geografía física es propedéutica respecto de un conocimiento del hombre —según su especie, como comienza diciendo *Antropología en sentido pragmático*— como ser que puebla la Tierra. “Geografía física y antropología no toman ya lugar la una al lado de la otra, como las

77. *ApH*, B 329 - A 331.

78. “Die Welt, als Gegenstände des äussern Sinnes, ist *Natur*, als Gegenstand des innern Sinnes aber, *Seele* oder der Mensch”, *Physische Geographie*, § 2.

79. “Condition de possibilité de la connaissance de l’homme, la géographie ne saurait pourtant se substituer à l’anthropologie; elle n’en est que la nécessaire propédeutique précisément parce que pour connaître l’homme, il faut d’abord connaître la nature”, Michèle Crampe-Casnabet, *Kant: le voyageur de Königsberg*.

80. *ApH*, BA IV.

dos mitades sistemáticas de un mundo articulado según la oposición del hombre y la naturaleza; la tarea de dirigirse hacia un *Welterkenntnis* es confiada por completo a una antropología que ya no vuelve a encontrar la naturaleza sino bajo la forma ya habitable de la Tierra”⁸¹. La utilidad de un curso de geografía física, como disciplina propedéutica, consiste en lo siguiente: nos proporciona un concepto previo [*Vorbegriff*] con el estatuto epistemológico de un esbozo o esquema que anticipa nuestra experiencia futura; es decir, pone a nuestra disposición un esquema topológico o topográfico de las diferentes regiones del mundo, de manera que predispone lugares para una experiencia mundana con cierto aire de sistematicidad. Pero el tipo de sistematicidad que aquí se pone en juego no es el de las ciencias, en las cuales “tiene uno que ponerse manos a la obra [...] también de modo arquitectónico, como un edificio por sí mismo consistente”⁸². Es vital para el conocimiento del mundo, que como hemos dicho no es un conocimiento de pura razón, encontrar un esquema, aunque tenga vigencia meramente descriptiva, que aporte al menos cierta forma de unidad tal que nos permita decir: “Al conocimiento del mundo empero pertenece más que al mero ver mundo”⁸³. Este aire sistemático, que es una aportación de la *Geografía física*, arroja un primer resultado que es significativo: tiene la utilidad de esbozar de antemano [*im Voraus*] un plan para los viajes, de modo que desquicia y sobrepasa la noción del mundo como mero objeto del sentido externo⁸⁴.

La apariencia meramente anecdótica que puede tener la apelación al viajar no debe confundirnos; también en el Prólogo a *Antropología en sentido pragmático* se detiene Kant en este punto: “A los medios de extensión de la antropología en cuanto a su perímetro pertenece el viajar;

81. “Géographie physique et Anthropologie ne prennent plus place l’une à côté de l’autre, comme les deux moitiés systématiques d’un monde articulé selon l’opposition de l’homme et de la nature; la tâche de se diriger vers une *Welterkenntnis* est tout entière confiée à une Anthropologie qui ne rencontre plus la nature que sous la forme déjà habitable de la Terre”, Foucault, *Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant*, texto inédito, p. 62.

82. “[M]an muss mit ihr, als einem für sich bestehenden Gebäude, auch architektonisch zu Werke gehen”, *KU*, § 68.

83. “Aber zur Kenntniss der Welt gehört mehr, als bloss die Welt sehen”; *Physische Geographie*, § 2.

84. “Un voyageur qui n’a pas de plan a priori est un aveugle errant”, Michèle Crampe-Casnabet, *Kant: le voyageur de Königsberg*.

aunque sólo sea la lectura de libros de viaje”⁸⁵. Está en juego el significado de “experiencia” en el contexto mundano; es decir, no el significado que tiene en *KrV*, como existencia de objetos bajo leyes del entendimiento en general, ni siquiera en su significado empírico regional en el contexto de una determinada ciencia positiva. El término que recoge de modo más propio este sentido de lo empírico en *ApH* es el de *Umfang* (*Um-fangen*: agarrar, aprender o capturar alrededor, el perímetro o la envergadura de una determinada circunferencia; el círculo de nuestro trato con hombres [*Umgang*]), cuando aquello a lo que atendemos es un peculiar modo de su ampliación, que no se desentiende de la referencia a fines. Que lejos de tener el vulgar sentido de tratarse con muchos hombres, es pensado como una aproximación siempre insuficiente a la segunda máxima del sentido común tal como la expone el § 40 de *KU*.

La segunda parte del conocimiento del mundo es propiamente el conocimiento del hombre, la antropología. Ésta extiende o amplía nuestros conocimientos [*Erkenntnisse*] por medio del trato con los hombres. “A través de ella se hace uno con el conocimiento de lo que es pragmático en los hombres y no especulativo”⁸⁶. El trato con los hombres “antes en casa” [*vorher zu Hause*] engendra un conocimiento del hombre útil de cara a saber lo que en un perímetro más amplio [*im grösserem Umfange*] —fuera [*auswärts*]— se puede esperar. Lo que está en cuestión es la amplitud del concepto de mundo que comprendemos, puesto que el conocimiento pragmático del hombre es conocimiento del mundo. Propiamente se trata de la extensión del concepto de mundo, pues pudiera ocurrir que por defecto de nuestra antropología éste no sea suficientemente amplio. Hace falta un plan, sin el cual el ciudadano del mundo permanece siempre limitado [*ingeschränkt*] en consideración de su antropología. La geografía física, en tanto que proporciona un concepto topográfico del mundo, facilita un bosquejo del plan, un conocimiento propedéutico del mundo, que se extiende por

85. “Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie in Umfange gehört das Reisen; sei es auch nur das Lesen der Reisebeschreibungen”; *ApH*, BA VII-VIII.

86. “Aus ihr macht man sich mit dem bekannt, was in dem Menschen pragmatisch ist und nicht speculativ”, *Physische Geographie*, § 2.

medio del trato con los hombres; ahora bien, este bosquejo no es todavía en propiedad el plan del conocimiento del mundo, pues éste lo proporciona la filosofía misma. Son, pues, dos disciplinas instructivas respecto de la aplicación posible y el uso provechoso de los conocimientos de la escuela; esto es, dos disciplinas que contribuyen a que el modo de poner en práctica dichos conocimientos —el modo de llevarlos a lo abierto del mundo— sea apropiado, apto para la determinación del hombre como fin final de la creación, como he querido ilustrar según el concepto de cultura expuesto a partir del § 83 de *KU*.

Ahora bien, ¿qué es lo que sostiene la unidad y el aspecto sistemático de estas disciplinas?, ¿dónde encontramos el criterio de la subordinación de la geografía física a la antropología pragmática (así como también la subordinación del resto de conocimientos sobre el hombre a la consideración pragmática)? Lo que se va configurando, a resultados de la intervención de las diferentes disciplinas, en su calidad de propedéuticas, es un concepto previo [*Vorbegriff*] de mundo, ciertamente no auténtico [*unecht*], pero ineludible. La geografía física elabora un concepto de mundo como objeto del sentido externo, la historia lo considera desde el punto de vista del sentido interno, en tanto que atiende al tiempo pretérito. Ninguno de ellos es el concepto pragmático de mundo, pero preparan un primer abordaje antropológico, a saber, el de la antropología fisiológica o física.

“El mundo es el substrato y el teatro al que apunta de suyo el juego [*das Spiel*] de nuestra habilidad. Es el suelo en que surgen nuestros conocimientos y al cual se aplican”⁸⁷. El mundo es representado, pues, por estas ciencias preparatorias como “substrato”, “escenario” y “suelo”; representaciones que son propedéuticas en tanto que abonan, porque ponen un concepto a la base que nos libera del carácter anecdótico de una antropología que fuese una mera rapsodia de observaciones [*Wahrnehmungen*], el terreno propicio para la progresiva ampliación [y reestructuración] de las disciplinas antropológicas mediante un plan (un itinerario de viaje) que pueda hacer fructífero el conocimiento de los

87. “Die Welt ist das Substrat und der Schauplatz, auf dem das Spiel unserer Geschicklichkeit vor sich geht. Sie ist der Boden, auf dem unsere Erkenntnisse erworben und angewendet werden”, *Physische Geographie*, § 2.

hombres. “Sin semejante plan (que presupone ya conocimiento de los hombres) resta el ciudadano siempre muy restringido en consideración de su antropología”⁸⁸. Ahora bien, la dimensión pragmática de la antropología rompe con una presunta línea de continuidad en el desarrollo del conocimiento del mundo, de manera que el punto de vista pragmático ya no se sostiene bajo la consideración del mundo como teatro y escenario, sino que en virtud de su extensión propia posibilita un concepto de mundo que no es ni teórico ni práctico; ni del sentido interno, ni del sentido externo. No ya del escenario, sino del juego [el término *Spiel*, que vertimos por juego, es también el término para designar la ejecución de un papel en una pieza de teatro⁸⁹]. Con lo que vamos perfilando más la noción de experiencia en *Antropología en sentido pragmático*.

El concepto genuinamente pragmático (cuyo patrón de medida está en el sentido interno) de antropología es el que se forma a partir de las nociones de trato [*Umgang*] y perímetro [*Umfang*]. El punto de vista pragmático en Antropología es el de la ampliación o extensión del perímetro del trato desde la propia casa (desde un modo de estancia egoísta que desatiende lo otro de sí y rechaza toda piedra de toque) para llevarlo a una experiencia sistemática del mundo orientada de modo pragmático [donde lo dominante es el arbitrio] en dirección a los fines de la cultura; aunque sin llegar en ningún momento a abrirse —por medio de una operación de medida trascendental— a un horizonte meramente racional [que se relacionaría, por tanto, con el significado de lo que es por voluntad en *KpV*]. Únicamente esta noción extensa de trato es apta para acoger la antropología del ciudadano del mundo. Una noción de trato ampliado que viene a ser la puesta en ejercicio de un arbitrio que prepara la libertad, y forma en ella. Ahora bien, es una noción cuyo significado existenciarlo tenemos que perfilar todavía. Lo que por el momento se pone de manifiesto es el estatuto epistemológico ambiguo de *Antropología en sentido pragmático*, pues reconocemos en la obra dos sen-

88. “Ohne einem solchen Plan (der schon Menschenkenntnis voraussetzt) bleibt der Weltbürger in Ansehung seiener Anthropologie immer sehr eingeschränkt”, *ApH*, BA IX.

89. “Endlich sind zwar eben nicht Quellen, aber doch Hülfsmittel zur Anthropologie: Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane”, *ApH*, BA XI.

tidos rectores diferentes, a saber, aquel rasgo cognoscitivo que debe tener en tanto que disciplina académico-científica (ciencia empírica) y su vocación formativa (propedéutica de la razón, es decir, de la libertad).

En cierta medida, la coordenada geográfica es ineludible si el conocimiento de los hombres ha de ir extendiéndose *in grösseren Umfange*; de modo que no tenga la última palabra en el saber antropológico lo provinciano y regional, sino el conocimiento del hombre como ciudadano del mundo (y, no obstante, éste nunca llega a desprenderse de su implicación en un mundo fácticamente dado y su determinación empírica). En la introducción a *KrV*, y con vistas a la ejecución de una ciencia del mero enjuiciamiento de la razón, se dice que es de esperar que semejante sistema no tenga un perímetro amplio, de manera que se pueda completar la crítica. Dicha esperanza descansa en lo siguiente: Aquí no se ocupa la filosofía con la naturaleza misma de las cosas, “sino con el entendimiento, que juzga sobre la naturaleza de las cosas”⁹⁰, y sólo en su respecto *a priori*. La provisión [*Vorrat*] de conocimientos con que va a trabajar la crítica es característicamente *vollständig*, de ahí que no pueda ampliar su perímetro más allá de ciertos límites; en este sentido *Antropología en sentido pragmático* parece encontrarse en una situación mucho más precaria que la de la Crítica de la razón.

Esta noción de mundo a que nos da acceso *Antropología en sentido pragmático* es la que conviene al concepto de la facticidad del querer que he querido presentar en el Prólogo, y con la cual quiero hacerme cargo del modo en que Kant desarrolla una investigación ontológica de la facticidad.

B. FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

La presente sección incide en la delimitación del modo de proceder en *ApH* con respecto al ejercicio teórico que conocemos como filosofía trascendental. Se trata ahora de delimitar el método de Kant en el contexto del conocimiento del mundo con respecto a la Crítica de la razón,

90. “[S]ondern der Verstand, der über die Natur der Dinge urteilt”, *KrV*, B 26 - A 13.

de modo que podamos fijar conceptualmente el plano en que se está moviendo la actual investigación.

Una investigación en cuyo título cabe el término Crítica se propone una toma en consideración de las condiciones de posibilidad, el alcance y los límites de un determinado uso de la razón, es decir, de un determinado modo de poner en ejercicio las facultades o capacidades del ánimo. La investigación crítica habrá de habilitar una decisión fundada respecto de la posibilidad de un registro discursivo determinante *a priori* sobre una esfera de objetos, es decir, habrá de decidir si es posible una determinación de los objetos en tanto que objetos (de lo que es en tanto que algo que es) o, lo que es lo mismo, si se puede pensar una determinación procedente de su objetividad misma y no de relación alguna de hecho con objetos (esto Kant lo tematiza distinguiendo la determinación que recibe algo en función de sus relaciones [*Verhältnis*] objetivas u objetuales, respecto del tipo de determinación de esto mismo a instancias de su mera referencia al [*Beziehung auf*] lugar trascendental a partir del cual tiene consistencia (legalidad) su aparición, o mejor, a las condiciones de posibilidad de su presencia en un determinado lugar, no físico o geográfico, sino trascendental). En consecuencia con ello, leemos en la primera Introducción a la Crítica del uso teórico de la razón: “entiendo bajo ésta empero no una crítica de libros y sistemas, sino la de los poderes de la razón en general, en consideración de todo conocimiento, al que éstos pueden tender con independencia de toda experiencia, con ello la decisión sobre la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y la determinación tanto de las fuentes como del perímetro y los límites de la misma, pero todo según principios”⁹¹. Tendremos, pues, que preguntarnos qué sentido tiene el que Kant vuelva a pasar revista a las facultades, no ya de la razón sino del ánimo, en un estudio “empírico”, como pretendidamente lo es *ApH*.

91. “Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien”, *KrV A XI-XII*.

Situar el ejercicio teórico que es *ApH* con respecto a la filosofía trascendental y la crítica de la razón implica, por un lado, aprehender la diferencia entre ambos modos de habérselas con los mismos poderes del ánimo; en esta medida es pertinente referirse a *ApH* como a una repetición en el “medio” de lo empírico de la Crítica, tal como hace Foucault en su introducción a la traducción francesa de la obra. Ahora bien, es menester comprender también desde la propia determinación del negocio crítico la necesidad de esta segunda acometida. ¿En qué medida ya desde la propia filosofía trascendental se requiere una nueva determinación ontológica? Para ello vamos a atender a un accidente⁹² en lo trascendental, que descubrimos precisamente en el tránsito a la Crítica de la razón práctica. Kant se refiere a él con el término general de obstáculo [*Hindernis*] y lo expone, desde la Crítica, como una dificultad para conceder a la teoría de la voluntad el estatuto discursivo de la filosofía trascendental. Vamos, pues, a volver sobre ello para situar precisamente en este punto la implicación empírico-trascendental de la cual se hace cargo, al menos en tanto que la libertad pragmática es uno de los modos de esta implicación, *ApH*. Con ello recuperamos la problemática respecto a la doble definición de la libertad que quedó planteada en el Prólogo y la anudamos a la consideración de la “antropología” como una ontología de la facticidad, tal como ha ido poniéndose de manifiesto en el curso de la investigación sobre el lugar que esta obra ocupa en la arquitectura del sistema, según la hemos llevado a cabo en el capítulo I.

Esta sección está, pues, destinada a exponer qué es una investigación trascendental y en qué medida y bajo qué condiciones y límites podemos afirmar que la Crítica del uso práctico de la razón lo es. Expuesto el horizonte trascendental del querer y delimitada, en consecuencia, la apertura al ser que funda esta facultad, el siguiente paso [capítulo III] consistirá en delimitar con respecto a ella el alcance con que es nuevamente pensado el ejercicio de las facultades del ánimo en *ApH*.

La investigación en la Crítica del uso práctico de la razón parece debatirse entre la filosofía trascendental y la filosofía práctica. *KpV* per-

92. En el sentido técnico en que hay accidentes geográficos.

sigue, como he expuesto en el Prólogo, poner de manifiesto la realidad efectiva de la libertad, y lo hace sacando a la luz un respecto puro, meramente formal, del querer o de la voluntad. Para ello, de acuerdo con la metáfora judicial empleada por Kant, aduce argumentos de hecho y de derecho. Los primeros reciben el nombre de exposición; los argumentos de derecho, por su parte, son el objeto de una deducción. Siendo, por un lado, lo que se expone tan sólo un *factum* de la razón: la ley moral; siendo, por otro lado, la deducción una “paradoja del método”. *KpV*, como Kant señala en el Prólogo a la obra, busca fundamentar una decisión sobre la posibilidad de un uso puro determinante de la razón, es decir, un uso de la razón que no se asiente sobre la experiencia, distinto de su uso teórico para el conocimiento de objetos; se trata de medir de nuevo (también funciona una metáfora geográfica en la Crítica, que se autoconcibe como búsqueda de un criterio de medida) el espacio razón —hacerse cargo de sus auténticas dimensiones— para decidir si la mera razón, esto es, la razón por sí sola, tiene capacidad determinante —que es entonces una capacidad determinante *a priori*— sobre el querer. Se indaga, pues, si en la razón —en tanto que razón pura y con independencia de toda consideración con respecto al mundo— hay aptitud para proponer principios para la acción, de modo que podamos decidir si ésta proporciona reglas para un querer o si, por el contrario, toda regla que podamos pensar respecto del querer en general es, en último término, empírica (en tal caso, el querer sería una capacidad meramente reactiva). Así pues, el modo como inmediatamente se puede hacer cargo el lector de Kant de la problemática en torno a la voluntad, es bajo un índice del tipo “relación entre razón y voluntad”.

Pronunciarnos sobre el alcance trascendental del discurso crítico en su vertiente práctica es de singular importancia para precisar el objeto y sentido de nuestra lectura de *Antropología en sentido pragmático*; de modo que planteamos aquí la primera tesis que va a argumentarse y defenderse, a saber, que en *KpV* hay nuevamente conocimiento trascendental. La hipótesis contraria sacaría a la Crítica de su autolimitación (pues no otra cosa mienta lo trascendental) al registro ontológico, y la convertiría en una instancia no meramente reflexiva, sino productiva, es decir, normativa; a saber, la instancia encargada de la producción

de reglas (ónticas) del comportamiento (moral) de un determinado ente. Para defender esta tesis sigo el itinerario que se detalla a continuación: en primer lugar, voy a referirme a aquellos textos que dan noticia del significado crítico del término trascendental, aclarando en cada caso el modo preciso en que atañen también a la Crítica del uso práctico de la razón; en segundo lugar, voy a exponer una condición fáctico-universal, insuperable, para la filosofía práctica, que obliga a restringir una muy determinada significación del término trascendental tan sólo para el uso teórico-especulativo de la razón, a propósito de lo cual hemos de prestar oído a dos indicaciones de Kant, una de ellas en la Introducción a *KpV* y la otra en la metodología trascendental, también de la primera Crítica.

Por trascendental se entiende un discurso que no trata, en primer término, de lo que hay —y el nombre moderno para el ser de lo que hay es objeto—, es decir, un discurso que no se ocupa de nuestro trato inmediato con lo que está ahí como dado (por tanto, un modo de trato óntico), sino que establece una distancia con respecto a ello tal que es posible investigar los modos en que nosotros (y está por ver quién sea este “nosotros”) podemos acoger y replicar el darse de esto dado, ya se trate de objetos del uso teórico de nuestra razón o del bien y el mal, en tanto que único objeto de la razón pura práctica; una investigación trascendental es, pues, aquella que toma en consideración los modos en que hay y puede haber referencia por parte de aquel ente cuyo modo de ser es comprender el ser a lo que se da, en cualquiera de los modos fundamentales y rectores del darse. Lo que interesa a la Crítica es la referencia misma, no lo que se da en tanto que esto o aquello y la diferencia que hace que esto sea lo que es y aquello sea, por su parte, lo que es (todas ellas son diferencias meramente empíricas en la terminología kantiana). La Crítica atiende a lo que se da en tanto que su darse es posible porque hay una determinada capacidad —un modo fundamental de la espontaneidad del ánimo— de y para su acogida. De ahí que se estudien tanto los modos del darse, cuanto las capacidades [*Vermögen*] activas y propositivas —la espontaneidad del ánimo— con que nos hacemos cargo de lo que comparece y cobra presencia; de ahí también el que la forma en que esto se estudia sea en cada caso (es decir, con res-

pecto a cada uno de los modos mayores en que el ánimo se revela como legislador) una investigación sobre si hay síntesis *a priori*.

La investigación trascendental es un discurso del método en la medida en que su tarea es dilucidar no objetividades dadas, sino el modo y manera en que el darse mismo es posible y las condiciones (finitas, temporales y lingüísticas) en que se proporciona un lugar (que no por estar condicionado por límites e incluso obstáculos deja de ser trascendental) a lo dado. Es, pues, un saber no óntico, sino ontológico; no un saber de las cosas que son, sino del (modo de) ser de las cosas (y en tanto que saber de sí de la razón, es además un saber de la diferencia de lo que es y el ser de aquello que es, un saber de la diferencia misma). La crítica es el tribunal que enjuicia a la razón desde la percepción de esta diferencia. La investigación en *KpV* es, en este sentido, trascendental: un ejercicio crítico-reflexivo sobre un modo de ponerse en ejercicio uno de los poderes del ánimo, la capacidad de querer, que da voz a una instancia *a priori* y pura: una ley que rige no para este o aquel objeto o campo de objetos en particular, sino para la posibilidad misma de objetos —de un respecto objetivo— en el territorio de lo práctico.

Para situar el problema de una antropología en el seno de todas estas consideraciones, vamos a denominar —con Kant— al modo en que la Crítica se hace cargo del ejercicio de las facultades “modo mayor” de su uso, con respecto al cual es pensable un uso menor⁹³. Investigar el alcance, límites y condiciones de un uso menor de las facultades, en estos términos queremos explicar el discurso kantiano sobre o dentro de la antropología pragmática, por lo menos en lo que se refiere al alcance de los análisis antropológicos de las facultades. Ahora bien, la mera distinción entre un modo mayor y un modo menor de ponerse en acto los poderes del ánimo no es suficiente para dar cuenta de la necesidad de una antropología en sentido pragmático. Conviene, pues, en primer lugar, que nos detengamos en la definición del régimen trascendental o crítico-trascendental del discurso filosófico, de modo que podamos apreciar qué articulaciones hay en él, con el propósito de ir aproximándonos a la

93. El criterio de fondo sobre el cual se apoya esta diferencia es la espontaneidad o la mera reactividad en el ejercicio de los poderes del ánimo.

implicación entre lo empírico y lo trascendental, uno de cuyos lugares más relevantes es el texto que en definitiva nos ocupa.

Encontramos una primera determinación de lo que sea filosofía trascendental en la sección VII [*Idee und Einteilung einer besondere Wissenschaft unter dem Namen einer Kritik der reinen Vernunft*] de la Introducción a *KrV*: “La filosofía trascendental es la idea de una ciencia, para la cual la crítica de la razón pura debe bosquejar de modo arquitectónico, es decir, según principios, el entero plano, con completa garantía de la completitud y seguridad de todas las partes que constituyen este edificio. Ella [la filosofía trascendental] es el sistema de todos los principios de la razón pura”⁹⁴. Aquí, “razón pura” no tiene, claro está, el sentido restringido de razón pura teórica (sentido que ni siquiera está en el título de la primera obra crítica de Kant); si reparamos en la metáfora arquitectónica, resulta manifiesto, pues un bosquejo del entero plano del edificio —según principios— de la filosofía trascendental, trazado con total garantía de completitud y seguridad, habrá de comprender tanto la piedra angular como la clave de bóveda. Por otra parte, es de primera importancia la indicación que hace de la filosofía trascendental no tanto una ciencia efectiva (positiva), cuanto la idea de una ciencia que se debe [*soll*] esbozar; aquí hay un apunte al uso práctico de la razón. La Crítica localiza, otorgándoles un lugar trascendental, todos los registros del discurso filosófico donde pueda haber algún principio de la razón pura, pero sin que lleguen a identificarse filosofía trascendental y *Crítica de la razón pura*. Nada en esta definición de la filosofía trascendental imposibilita leer la segunda crítica como implicada también en el bosquejo arquitectónico del plano trascendental, esto es, como una investigación crítico-trascendental.

En el mismo apartado de la Introducción a *KrV* encontramos la siguiente definición de “trascendental”: “Llamo trascendental a todo conocimiento que no se ocupa en general [*überhaupt*] tanto con objetos, cuanto con nuestro modo de conocimiento de objetos, en tanto que éste

94. “Die Transzendental-Philosophie ist die Idee einer Wissenschaft, wozu die Kritik der reinen Vernunft den ganzen Plan architektonisch, d.i. aus Prinzipien, entwerfen soll, mit völliger Gewährleistung der Vollständigkeit und Sicherheit aller Stücke, die dieses Gebäude ausmachen. Sie ist das System aller Principien der reinen Vernunft”, *KrV*, A 14 - B 27.

debe ser posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría filosofía trascendental”⁹⁵. El hecho de que la filosofía trascendental se circunscriba a una investigación sobre nuestro modo de conocimiento de objetos no implica por sí un privilegio del uso teórico de la razón con respecto al práctico; aquí conocimiento no es el opuesto de acción o decisión, como lo es en otras ocasiones; “modo de conocimiento” se opone aquí, en todo caso, al conocimiento efectivo de los objetos, apelando a una diferencia entre la investigación metódico trascendental y la investigación empírico-positiva. Así, por “modo de conocimiento” no se entiende aquí nada distinto de la mera apertura del ánimo que, en tanto que tiene capacidad para ello, comprende [*verstehen*] el ser.

Kant llama a su Crítica no sólo propedéutica para un sistema de la razón pura (un enjuiciamiento de la razón respecto de sus límites y fuentes)⁹⁶, sino también *Vorbereitung* [ejercicio preparatorio] para un *Organon* de la razón pura o al menos un *Canon* de la misma, que expondría *das vollständige System der Philosophie*, consista esto en su ampliación o en la mera limitación de los conocimientos. La crítica de la razón es un tratado del método [*μετά‘οδός*] en metafísica; como tal no habla sobre un algo determinado que sea su objeto (Dios, alma o mundo), sino sobre el modo de ser y la consistencia del darse de eso dado, para determinar en qué modos y en qué maneras hay algo para nosotros.

Uno de los modos del darse, para nosotros los hombres, algo es el faltar; la tabla de la nada, en el capítulo sobre la anfibología de los conceptos de reflexión, se refiere a este modo de ser como *nihil privativum*. Lo que falta, en tanto que se echa en falta, es en alguna medida: no una mera nada, sino la ausencia de algo debido. En tanto que *KpV* se ocupa de determinar las condiciones de posibilidad de eso que falta, pero faltando es menester que lo haya, en esa misma medida es filosofía trascendental, un discurso crítico-metodológico sobre el modo de ser

95. "Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenstände, sondern mit unsere Erkenntnisart von Gegenstände, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heissen", *KrV*, A 13 - B 26.

96. "[S]o können wir eine Wissenschaft der blossen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen", *KrV*, B 25 - A 11.

de unas determinadas ausencias. La ley moral es ontológica en la medida en que no es una ley de objetos, sino del modo de ser de objetos en respecto práctico, esto es, una investigación sobre la posibilidad de una referencia [*Beziehung auf*] *a priori* de la razón a objetos en clave práctica.

Ahora bien, frente a lo que ocurría en *KrV*, hay que hacer aquí una salvedad que pone en peligro la viabilidad de todo cuanto hemos argumentado, pues el concepto del deber implica de suyo la noción de un obstáculo [*Hindernis*]. La presencia de este obstáculo lleva a Kant a negar incluso (en cierto sentido, que hemos de precisar) el carácter trascendental de la filosofía práctica en una nota al Canon de la razón pura; vamos a tratar de exponer, en esta misma sección, cuál es la relevancia de este obstáculo, de manera que podamos precisar en qué sentido la Crítica de la razón práctica es pese a todo filosofía trascendental y en qué sentido ha dejado ya de serlo. La tesis es la siguiente: En la medida en que la Crítica del uso práctico de la razón ha dejado —al menos en un determinado tramo discursivo— de ser filosofía trascendental, es precisamente como se hace necesaria una investigación antropológica en sentido pragmático, en la cual se expone el estado de cosas llamado “obstáculo” y se investiga el modo precario —menor— en que subsiste la dimensión propiamente práctica del ser que en cada caso soy yo mismo.

En virtud de la noción de obstáculo, Kant establece un reparto de papeles entre filosofía trascendental y filosofía práctica: “*El punto de mira más relevante* (subrayado mío) para la introducción de una ciencia tal [la filosofía trascendental] es: que no tiene en absoluto que entrar ningún concepto que contenga en sí algo empírico; o que el conocimiento *a priori* sea completamente puro. Por eso, aunque los principios supremos de la moralidad, y los conceptos fundamentales de la misma, son conocimientos *a priori*, sin embargo no pertenecen todavía a la filosofía trascendental, porque ponen los conceptos de placer y displeacer, de apetitos e inclinaciones, etc., que son en conjunto de origen empírico, necesariamente en la confección del sistema de la pura moralidad, ciertamente aún no como fundamento de sus prescripciones, pero tienen que ser implicados ya en el concepto de deber, como obstáculo [*Hindernis*], que debe ser superado, o como incentivo, que no debe ser hecho causa de movimiento. Por eso es la filosofía trascendental una sa-

biduría del mundo de la razón pura meramente especulativa. Pues todo lo práctico, en tanto que descubre motivos impulsores, se refiere a sentimientos, los cuales pertenecen a fuentes de conocimiento empíricas⁹⁷. Con esto entramos de lleno en el problema de la implicación entre el plano de relaciones empíricas y el plano trascendental de la reflexión crítica.

El segundo texto que hemos de citar para redondear el problema pertenece al *Canon de la razón pura*: “La segunda pregunta es meramente práctica. Como tal puede pertenecer ciertamente a la razón pura, pero no es todavía por esto trascendental, sino moral, con lo que no puede ocupar en sí misma a nuestra crítica⁹⁸. La pregunta en cuestión es *Was soll ich tun?* Esta pregunta no es, pues, asunto de la filosofía trascendental, es meramente práctica. La pregunta es moral y no pertenece en consecuencia a la Crítica del uso teórico-especulativo de la razón, que es trascendental, pero esto no impide que dentro de la moral pueda y deba hacerse una distinción a su vez crítica, de manera que separemos un respecto empírico de uno meramente (*bloss = reine*) puro o racional, el cual habrá de ser al menos en un sentido trascendental; a saber, en el sentido en que hay referencia [*Beziehung auf*] de la *praxis* empírica (óntica) a la ley moral (ontológica), como tal dada *a priori*.

Finalmente, nos hacemos eco de una nota al pie en el Canon de la razón pura: “Todos los conceptos prácticos conciernen a objetos de satisfacción o disgusto, es decir, de placer y displacer, con lo cual, al menos indirectamente conciernen a objetos de nuestro sentimiento. Pero

97. “Das vornehmste Augenmerk bei der Einleitung eine solchen Wissenschaft ist: dass gar keine Begriffe hineinkommen müssen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten; oder dass die Erkenntnis a priori völlig rein sei. Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität, und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transzendental-Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen. Daher ist die Transzendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloss spekulativen Vernunft. Denn alles Praktische, so fern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören”, *KrV*, A 15 - B 29.

98. “Die zweite Frage ist bloss praktisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdenn doch nicht transzendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen”, *KrV* B834-A806.

porque éste no es ninguna capacidad de representación de cosas, sino que está fuera de toda la capacidad de conocimiento, por ello no pertenecen los elementos de nuestro juicio, en tanto que se refieren a placer y displacer, con ello los prácticos, al conjunto de la filosofía trascendental, la cual se ocupa solamente con conocimientos puros *a priori*⁹⁹. Quizá, si se tematizase esto, en lo que de alguna manera están implicados placer y displacer, descubramos consistencias que no son meramente empíricas (pues son universales) pese a no ser trascendentales. Tematizar esta otra diferencia va a forzar a poner en juego un concepto de lo original que no siendo empírico, tampoco es racional. Habrá que esperar para tematizar este concepto a *La Religión dentro de los límites de la mera razón*¹⁰⁰.

¿En qué sentido la filosofía moral pertenece, no obstante lo dicho, a la filosofía trascendental? El modo de acceso a este registro trascendental de la filosofía moral consiste en un recurso abstractivo en virtud del cual es posible desatender metódicamente a la implicación de lo empírico-original en lo trascendental. La Crítica ha de juzgar y pronunciar sentencia sobre si “la ley moral es el fundamento de determinación universal de la voluntad pura”¹⁰¹. Adviértase, sin embargo, cómo el camino por medio del cual es posible tomar una decisión de alcance crítico se apoya en lo siguiente: “Porque ésta [la ley moral] es empero meramente formal (a saber, exige únicamente la forma de la máxima, como universalmente legisladora), *abstrae* así de toda materia del querer, como fundamento de determinación, con ello de todo

99. “Alle praktische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Missfallens, d. i. Der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirekt, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern ausser der gesamten Erkenntniskraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urtheile, so fern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transzendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen *a priori* zu tun hat”, *KrV*, B 829-830, A 801-802.

100. Este texto, como el resto de los que hemos extraído de la “Metodología trascendental” de *KrV*, procede de la primera edición de la obra, que en 1787 no es modificada. Esto significa dos cosas, elementales ambas, pero que quizá por ello mismo convenga recordarlas aquí. En primer lugar, se trata de un texto de 1781, época en que Kant no había concebido todavía la necesidad de una Crítica del uso práctico de la razón, en tanto que obra independiente de la Crítica del uso especulativo, pues pensaba haber dejado zanjada la cuestión práctica en el Canon de la razón pura. En segundo lugar, Kant no va a modificar el texto en 1787, quizá porque la redacción de una obra que es ya el replanteamiento de estas páginas hace superflua cualquier modificación, pero también porque nada de lo dicho aquí contradice lo que se dirá en *KpV*.

101. “Das moralische Gesetz ist der alleinige Bestimmungsgrund des reinen Willens”, *KpV*, A 196.

objeto”¹⁰². Para pronunciarse sobre un uso puro posible de la razón (en la determinación del querer), la Crítica efectúa una operación abstractiva, a instancias de la cual se permite —y todo el género literario “Crítica” se sostiene sobre esta concesión— desconectar el respecto material, en este caso del querer. Se abstrae del lado empírico del fenómeno voluntad en el seno de una analítica [$\alpha\nu\alpha\text{-}\lambda\acute{\upsilon}\omega$] de la razón, de lo racional puro, bien que no pueda desplegarse ésta sin al menos contar implícitamente con y dejar entrever ciertas condiciones que en el estrato del discurso que Kant denomina lógica trascendental se perciben como condiciones de la finitud de la razón.

Precisamente en *ApH* encontramos una caracterización de la capacidad de abstraer, que nos interesa exponer para comprender el tipo de operación que ejecuta *KpV* cuando accede a determinaciones trascendentales. La abstracción “no es mera omisión y descuido [de la atención] (pues esto sería distracción (*distractio*))”¹⁰³, no es una mera nada de atención, sino un esfuerzo positivo para liberar la atención de su objeto, de la representación del objeto. Se trata de “un acto efectivo de la capacidad de conocer, para mantener a distancia [*abhalten*] una representación, de la cual me hago consciente, de la unión con otras en Una conciencia”¹⁰⁴. Valga, por el momento, la siguiente fórmula, pese a la ingenuidad que comporta: la propia facultad de conocer es el sujeto (gramatical) del impedimento voluntario de un determinado enlace de representaciones; cuando menos tiene la ventaja de hacernos reparar en el carácter activo de la abstracción.

La vigencia de la operación abstractiva tiene alcance meramente cognoscitivo; así, si el texto de *KpV* que citábamos más arriba contiene una referencia a la abstracción respecto de la materia del querer como fundamento de determinación es porque en *KpV* el asunto sigue siendo un modo de conocer por principios respecto de un único objeto, que es

102. “Da dieses aber bloss formal ist (nämlich, allein die Form der Maxime, als allgemein gesetzgebend, fordert), so *abstrahiert* es, als Bestimmungsgrund, von aller Materie, mithin von allem Objekte, des Wollens”, *KpV*, A 196. Subrayado mío.

103. “[I]st nicht etwa blosser Unterlassung und Verabsäumung der ersteren (denn das wäre Zerstreuung (*distractio*))”, *ApH*, BA 10.

104. “[E]in wirklicher Akt des Erkenntnisvermögens, eine Vorstellung, deren ich mir bewusst bin, von der Verbindung mit anderen in Einem Bewusstsein abzuhalten”, *ApH*, BA 10.

doble, a saber, el bien y el mal moral; no estamos en una obra moral, sino en una ciencia donde de lo que se trata es de poner en claro las condiciones de posibilidad de un régimen del discurso *a priori*, y por lo tanto de filosofía trascendental.

El poder de abstraer, “porque prueba una libertad del poder de pensar y el propio dominio del ánimo, de tener en su poder el estado de su representación (*animus sui compos*)”¹⁰⁵, es un poder de sobreponerse a las pretensiones de imposición de “los sentidos” de manera que se tratará de un poder difícil de ejercer, pero mucho más importante para la Crítica que el de la atención. Es una facultad difícil que sólo en el ejercicio se llega a adquirir; Kant habla incluso de una perversión de la atención que se fija de modo involuntario, contra toda justicia e incluso contra toda prudencia, al objeto. Hace falta fortaleza de ánimo [*Gemütsstärke*] para apartar la vista.

El interés que motiva estas indicaciones es el de recortar, frente al registro trascendental, un aspecto de inextirpable facticidad que empieza ya a cobrar presencia en la discusión sobre el uso práctico de la razón, aunque sea de un modo meramente negativo, como una dificultad metodológica que impide a la filosofía práctica adscribir el entero campo de su investigación al plano meramente ontológico. La Crítica de la razón práctica, para determinar sus conceptos y principios fundamentales, necesita dejar de lado [*abstrahieren*] la referencia a lo empírico. Hace falta depurar la investigación ontológica de su implicación mundana para producir una crítica del uso práctico de la razón, esto es, para demostrar la realidad efectiva de la libertad como autonomía moral. En la inexcusable referencia del deber a una anterioridad óptica encontramos, no obstante, formulada bajo la retórica del “obstáculo”, una dificultad estructural para concluir el sistema de la filosofía trascendental. *ApH* se hace cargo de una señalada referencia empírica: el amor a sí mismo, elevándola a condición de la posibilidad del ser en el mundo. Pone en ejercicio una fenomenología estructural del egoísmo, como camino metodológico para aprehender el respecto mundano de la determinación ontológica del ser que es en el modo de ser del comprender.

105. “[W]eil es eine Freiheit des Denkungsvermögens und die Eigenmacht des Gemüts beweist, den Zustand seiner Vorstellungen in seiner Gewalt zu haben (*animus sui compos*)”, *ApH*, BA 10.

Capítulo III:

Análisis estructural de la facticidad del ánimo

En este capítulo, una vez delimitado el lugar teórico de la *Antropología en sentido pragmático* con respecto a los rendimientos obtenidos por la Crítica de la razón y la filosofía trascendental, transitamos al análisis de determinados aspectos estructurales del texto que son de interés para la investigación del respecto empírico-mundano de la libertad, tal como lo hemos esbozado en el prólogo.

El punto de vista de estos análisis es, pues, estructural; no se trata tanto de dar cuenta circunstanciadamente de los contenidos temáticos que aborda la obra, cuanto de poner de manifiesto en el texto todo un estrato de cuestiones ontológicas relativas a la facticidad del ser en el mundo. Como propedéutica para una investigación ontológica respecto de la implicación entre lo meramente ontológico y la dimensión mundana del querer, vamos a entrar ahora en la discusión de aquellos conceptos y distinciones que son transversales al campo de investigación “antropología en sentido pragmático” y que incluso lo circunscriben en tanto que desempeñan el papel de condiciones de posibilidad de una densidad antropológica. Son precisamente estas cuestiones las que sirven a Kant para reorganizar durante los primeros años ‘90 el conjunto de los materiales recopilados durante treinta años de docencia en la trama de una investigación pragmática sobre el ente que es en el modo del ser en el mundo.

El primero de los aspectos en que nos vamos a detener, necesariamente el primero en la particular fenomenología de las facultades del ánimo que es el “conocimiento del mundo”, es el concepto de egoísmo.

Merece una especial atención por ser el término que abre y delimita al mismo tiempo el entero campo de investigación. Vamos a definirlo en los siguientes términos: “egoísmo” mienta el modo en el cual se encuentran siempre ya en ejercicio las facultades del ánimo en tanto que habitualmente falta —y se echa en falta— una piedra de toque (*criterium veritatis externum*); sólo en virtud de cuya institución —o re-institución— puede ser referida cada una de ellas a su lugar de origen, esto es, a la dimensión trascendental que le es propia. Egoísmo es, pues, una modulación del uso [*Gebrauch*] mismo de la razón y el entendimiento, por oposición al pluralismo con que lo piensan las Críticas cuando estudian el ámbito de este uso en que hay una referencia [*Beziehung auf*] objetiva al ser y al deber ser. De modo que como egoísta se piensa en primera instancia el modo de ser del ente determinado por la facticidad de su ser en el mundo. Tratamos, pues, en la primera sección de este capítulo de analizar esta determinación de la existencia.

En segundo lugar, atendemos al modo en que, incluso bajo la limitación egoísta en que de hecho existe el ánimo, sigue habiendo, no obstante, apertura al mundo. El concepto que, en la sección segunda de este capítulo, sirve de guía es el “trato”; se quiere pensar con ello la medida en que es posible el ser uno con otro en el mundo bajo la restricción impuesta por el egoísmo; así como se trata también de reparar en el sentido rector que tiene el trato respecto de todos los análisis antropológicos, en tanto que sanciona un modo de ponerse en ejercicio las facultades del ánimo (para ilustrar esto analizaremos una serie de “marcas” de las que se sirve la Didáctica antropológica para discriminar, desde un punto de vista pragmático, modos rectos y desviados de ejercicio de dichos poderes). Así, toda la retórica en torno a la salud y la enfermedad en *ApH* se tematizará bajo el expediente del trato.

En la tercera sección sale a la luz, tipificado como “rato largo”, el fenómeno “psicológico”-original que está a la base de la orientación pragmática en *ApH*. En esta sección se apunta además una solución al problema del engaño [*Betrug*] —tematizado en las secciones precedentes como “arte de fingir”— y la apariencia de moralidad, no ya como una cuestión meramente accidental (en tanto que habría sido ya resuelta de antemano por *KpV*), sino como el abismo en que puede hundirse

la libertad cuando la formación del hombre en cuanto a su antropología es deficiente.

En el espacio que delimitan estos tres análisis —junto con la discusión de otros fenómenos asociados a ellos que por el momento no importa detallar— se juega el juego del mundo con respecto al cual forma la antropología; conocemos las reglas del juego del mundo (al menos en cuanto al sustrato estructural) a través de una fenomenología del ánimo en su restricción egoísta. Con ello, si el análisis no ha fracasado, habríamos sacado a la luz las condiciones de posibilidad del ser ahí fáctico de las disposiciones anímicas y particularmente del querer. Atendiendo a estas condiciones de posibilidad, así como a las condiciones de posibilidad de la libre disposición de sí mismo que piensa la Crítica de la razón, vamos a tratar de —al menos— esbozar una solución con respecto al problema general del papel de la libertad en *Antropología en sentido pragmático*, tal y como nos proponíamos en el prólogo.

A. EL EGOÍSMO

La noción de egoísmo, que da título al § 2 de *ApH*, no es en absoluto una innovación teórica de Kant en la antropología. Como tal, aparece reiteradas veces en el curso de la obra de Kant. Sin ir más lejos, en el capítulo III de *KpV*, dedicado a los motivos impulsores de la razón pura práctica, encontramos una primera definición de egoísmo: “Todas las inclinaciones juntas (que también pueden ser llevadas a un sistema soportable, y cuya satisfacción entonces se llama felicidad propia) constituyen el egoísmo (*solipsismus*)”¹⁰⁶. A continuación se lo divide en dos clases diferentes de referencia a sí mismo: el amor a sí mismo (*philautia*) [*Eigenliebe*] y la complacencia en sí mismo (*arrogantia*) [*Eigendünkel*], para estudiar el efecto que la ley moral, por medio del sentimiento de

106. “Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heisst) machen die Selbstsucht (solipsismus) aus”, *KpV*, A 130.

respeto, produce sobre cada una de ellas¹⁰⁷. Por el momento sólo nos interesa dejar constancia de la presencia de —al menos— el concepto del egoísmo en textos anteriores a *ApH*, de modo que pasamos por alto el detalle en estas distinciones. También en *La religión dentro de los límites de la mera razón* encontramos una referencia relevante al egoísmo: las disposiciones para la animalidad y la humanidad en el hombre, como disposiciones al bien en las cuales, sin embargo, pueden injertarse vicios, son —en el fondo— dos modos del amor a sí mismo (que se diferencian porque el primero de ellos es meramente mecánico, en tanto que el segundo compara, y en esta medida requiere razón). Bastará con estas dos referencias, dada la relevancia de los pasajes en que aparecen, para ilustrar en qué medida, desde la moral y la religión (si en alguna medida puede decirse que las obras aducidas tratan de religión y moral), hay una interpelación al “amor a sí mismo”. En ambos casos, el sentido con el que el concepto de egoísmo se pone en juego es el de abrir fenomenológicamente el camino hacia una disposición de otro orden: “la susceptibilidad del respeto por la ley moral”¹⁰⁸; de modo que lo que en ambos casos falta es una investigación positiva sobre el egoísmo.

En *Antropología en sentido pragmático*, el egoísmo pasa a ocupar un lugar estructural decisivo con vistas a elaborar un análisis fenomenológico de la facticidad del ánimo, así como de cara a pensar el progresivo ir configurándose de un espacio pragmático (no estrictamente práctico-moral) de y para la libertad. El egoísmo se desplaza, pues, desde su primera adscripción a la heteronomía del querer en *KpV* (en el capítulo dedicado a una estética de la razón pura práctica) y viene ahora a desempeñar un papel inaugural respecto de todo un campo de investigación: la antropología en sentido pragmático. Este desplazamiento es además enteramente solidario con el desplazamiento de la propia no-

107. Si reparamos en el efecto que la ley moral produce sobre cada una de estas dos formas de complacencia con respecto a sí mismo, hallamos que se hallan en correspondencia con dos nociones diferentes en *ApH*. Por un lado, el amor a sí mismo [*Selbstliebe*], en tanto que “natural” y despierto en nosotros antes de la ley moral, remite a la determinación antropológica del egoísmo; por otro lado, la complacencia en sí mismo [*Selbstschätzung*], tiene como referente antropológico el hastío asociado al “rato largo”.

108. “Die Empfänglichkeit der blossen Achtung für das moralische Gesetz [...]”, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 18 - A 16.

ción de antropología —tal como lo señalábamos en el capítulo I, haciéndonos eco del artículo de A. Renaut— en el conjunto de la obra de Kant; es más, si la antropología se va ubicando de un modo tan complejo en el mapa del pensar kantiano es debido a la dificultad de un análisis hermenéutico suficiente que, tomando pie en nociones clave como ésta, que empiezan a hacer pensable un nivel estructural-original del *Gemüt*, permita cartografiar la dimensión “empírica” del querer.

En la lectura de Foucault, por ejemplo, este cambio de lugar de la referencia afectiva del yo [*ich*] a sí [*selbst*] es índice del diferente modo en que la función sintética del yo se pone en ejercicio en una Crítica y en una obra que está orientada al conocimiento del mundo¹⁰⁹. Foucault formula el problema en los siguientes términos: “Esta incidencia del Yo hablado marca el paso del sentimiento al pensamiento —del *Fühlen* al *Denken*—; sin ser ni el agente real, ni la simple adquisición de conciencia de este paso, es la forma empírica y manifiesta en que la actividad sintética del Yo aparece como figura ya sintetizada, como estructura indisolublemente primera y segunda: no es dada de entrada al hombre en una suerte de *a priori* de existencia; sino que, cuando aparece, incluyendo en la multiplicidad de una crónica sensible, se ofrece ya ahí como el fondo irreductible de un pensamiento que no puede sino operar esta figura de la experiencia una vez constituida”¹¹⁰. Los términos en que vamos a formular en este trabajo el problema del egoísmo no coinciden estrictamente con la lectura de Foucault (que, por lo demás, se refiere al § 1 de la obra, donde se estudia la referencia lingüística al yo como condición de posibilidad del paso de las meras percepcio-

109. Foucault, “Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant”. Sería incluso, en la lectura de Foucault, terminológicamente significativo el hecho de que en el *solipsismo* de *KpV* no se perciba el “ego”, que en *Antropología en sentido pragmático* va a tener, debido a la diferente economía del problema, un peso específico enteramente propio.

110. “Cette incidence du Je parlé marque le passage du sentiment à la pensée, —du *Fühlen* au *Denken*— sans être ni l’agent réel ni la simple prise de conscience de ce passage, il est la forme empirique et manifeste, dans laquelle l’activité synthétique du Je apparaît comme figure déjà synthétisée, comme structure indissociablement première et seconde: elle n’est pas donnée d’entrée de jeu à l’homme, dans une sorte d’*a priori* d’existence; mais quand elle apparaît, s’insérant dans la multiplicité d’une chronique sensible, elle s’offre comme déjà là, comme le fond irréductible d’une pensée qui ne peut opérer que cette figure de l’expérience une fois constituée”, Foucault, “Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant”, pp. 91-92.

nes a la experiencia en sentido propio), pero aún así merece la pena al menos indicar cómo también otros lectores de la obra han reparado en la relevancia que tiene este concepto con respecto a la arquitectura general de la antropología en sentido pragmático.

La concepción pragmático-antropológica del egoísmo, en cuanto que es el modo más abstracto (no sobredeterminado en la dirección de un uso de la razón) de hacerse cargo del problema general de la ausencia de una piedra de toque, que las Críticas consistirían en restablecer en un plano trascendental, es —como voy a tratar de exponer— el modo más acabado en que la facticidad del ánimo es problematizada por Kant. De ser esto cierto, también en *ApH* se estarían tratando cuestiones ontológicas (una ontología de la facticidad) y no meramente “antropológicas” (en el significado que para nosotros tiene habitualmente esta disciplina científica); bien que no —claro está— en el marco de una ontología cuyo horizonte queda abierto por la mera referencia de los conceptos puros del entendimiento a la forma del sentido externo, esto es, al tiempo, sino una ontología que cuenta con condiciones de posibilidad *originales*, de las cuales sólo teníamos hasta el momento noticia, en tanto que habían comparecido bajo la figura de un obstáculo [*Hinder-niss*] que impedía a la crítica de la razón práctica alcanzar sin más el estatuto de filosofía trascendental. Que la dedicación de Kant a la psicología empírica y a la antropología ha estado largo tiempo tensada por este interés, lo sabemos ya desde la Arquitectónica de la razón pura, donde se señalaba —lo hemos comentado— cierto parentesco entre metafísica y psicología empírica en función del cual ésta se podía hospedar (en tanto que todavía no disponía de un lugar [*Plätzchen*] propio) en el seno de aquélla.

Ahora, en 1798, el egoísmo desempeña un papel matricial en la concepción kantiana del espacio para una disciplina a caballo entre la ontología y la parte empírica de la moral, y va a servir en nuestra lectura de concepto hilo-conductor, como guía a través de toda la obra¹¹¹. En

111. El término *Egoism* no pertenece a la lengua alemana y se trata de un neologismo introducido por Kant, el cual debía seguramente provocar en el lector alemán de la época una extrañeza que no tiene para nosotros, hablantes de una lengua heredera del latín. El término aparece ya en Christian Wolff, en *Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (1720). Siempre es relevante cuando Kant, dado el doblete de términos de raíz latina [*Egoism*] y germánica [*Selbstsucht*], se decanta por aquél en lugar de éste.

esta medida, no creo exagerar si digo que *Antropología en sentido pragmático* es un tratado sobre el egoísmo, es decir, sobre el modo en que el egoísmo es, por su parte, una condición empírica —ciertamente—, pero universal (esto es, original) —en tanto que se predica del hombre como especie [*seiner Gattung nach*]—, de posibilidad de la aplicación de los conocimientos de la escuela, en particular, y de las facultades o poderes del ánimo, en general, al mundo.

En función de todo lo anterior, erraríamos completamente el sentido del término entendiéndolo desde un punto de vista estrechamente moral, en la dirección de una censura moralista del comportamiento egoísta de los hombres. No es, sin más, una noción empírica, pese a que las fuentes de conocimiento en antropología sean *a posteriori*. Debemos reparar en su posición dentro del texto para valorar en consecuencia su alcance. No es tanto un “corolario antropológico” al planteamiento de la autoconciencia en el § 1, como sugiere R. Brandt¹¹², cuanto más bien el centro neurálgico que establece los límites (más exactamente, las limitaciones) y el alcance del discurso pragmático en antropología; un término que aparece además asociado a todos los conceptos estructurales en este campo de investigación (*Umgang, Schein, Kunst...*).

El § 2 de *Antropología en sentido pragmático* comienza con estas palabras: “Desde el día mismo en que el hombre empieza a expresarse a través del ‘yo’, saca a la luz su querido ‘mismo’ donde puede, y el egoísmo progresa de manera incontenible”¹¹³. Tenemos que alejarnos de toda comprensión cotidiana de esta tesis para captar su sentido fundante respecto de la disciplina del conocimiento del mundo¹¹⁴ (también, por extraño que parezca, de la geografía física); para ver aquí ya que no un concepto ontológico-metafísico (pues semejante régimen discursivo quedó habilitado solamente para la diferencia crítica, la cual no

112. Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zur Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

113. “Von dem Tage an, da der Mensch anfängt durch Ich zu sprechen, bringt er sein geliebtes Selbst, wo er nur darf, zum Vorschein, und der Egoism schreitet unaufhaltsam fort”, *ApH*, BA 5.

114. El opuesto del concepto de egoísmo no puede ser otro más que el pluralismo [*Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden*], es decir, un concepto que significa un modo de pensar [*Denkungsart*], que en Kant es un término de enorme envergadura. Esto nos fuerza a no entenderlo como un concepto meramente moral, cuyo opuesto sería la generosidad o algo semejante, de lo cual obviamente Kant no se ocupa aquí.

aprehende de forma positiva la diferencia de plano en que nos encontramos) sí, al menos, una noción estructural [existenciaría] que expone el modo en que siempre ya hay apertura al mundo para nosotros los hombres. La sentencia es suficientemente significativa en sus términos como para que no la pasemos por alto: “Desde el día mismo...”. Desde el momento mismo (un momento cronológico desde la perspectiva individual-subjetiva del hablante concreto que se inserta en el lenguaje, pero al mismo tiempo desde el punto de vista empírico-universal que está habilitando la ciencia del conocimiento del mundo, un momento todavía anterior al tiempo —un momento tan antiguo como el tiempo—, pues el egoísmo se predica del hombre como especie) en que hay propiamente una representación —es decir, la representación del yo, *pendant* empírico de la unidad de la apercepción, que articula o permite articular en un sistema dotado de sentido el todo de las presencias, de modo que no tenemos meramente percepción sino ya experiencia; desde ese mismo momento tenemos que pensar necesariamente un vínculo “afectivo” [*geliebtes*] del yo a uno mismo o a sí mismo [*Selbst*], que se impone de suyo y comparece allí donde puede. Vínculo afectivo que se pone de manifiesto en el peculiar modo de comparecer que es el del fenómeno: *zum Vorschein bringen*, el venir a la apariencia o a la presencia. El hombre, que empieza a hablar desde la articulación de lo dado bajo la unidad sintético-originaria de la apercepción, saca una vez más a la luz —como si se tratase de un producto más de la síntesis *a priori* de lo dado—, en un acto de repetición del origen, al mismo yo bajo un respecto de consideración nuevo: el amor a sí mismo¹¹⁵. Foucault se refería a este venir a la presencia como el modo en que la actividad sintética del Yo comparece como ya sintetizada, esto es, como integrada ya de hecho en la crónica de una síntesis acontecida.

Ahora bien, por el § 2 de *KpV* sabemos que el respecto de consideración “amor a sí mismo”, en tanto que se funda sobre un nexo sensible, es *a posteriori*: “No puede conocerse *a priori* de la representación de ningún objeto, cualquiera que éste sea, si se unirá con placer o dis-

115. Para ser más pulcros, deberíamos hablar de “amor a su Mismo” o a “uno Mismo”, en lugar de “amor a sí mismo”; para evitar el malentendido que se produce entre esta fórmula y la de la autonomía de la voluntad (un darse a sí mismo la ley).

placer, o si será indiferente. Por tanto, en tales casos el fundamento de determinación del arbitrio ha de ser siempre empírico, con ello también un principio práctico material, que es presupuesto como condición”¹¹⁶. Conviene además recordar que, según el texto de *La religión*, el amor a sí mismo, en una de sus dos dimensiones básicas, es una disposición que compara. De modo que en esta primera tesis de la *Antropología en sentido pragmático* nos encontramos con la paradójica formulación de un principio material *a posteriori* con la sintaxis de lo *a priori* [*Von dem Tage an...*].

La expresión no puede ser más cuidada, y haríamos un flaco favor al texto queriendo pasar por estas marcas demasiado rápido. Kant aísla terminológicamente el yo [*Ich*] y “su querido mismo” [*Selbst*]; pero no llega en ningún momento a utilizar la expresión “sí mismo” [*sich selbst*] en este contexto. Desde este momento auroral con respecto a la posibilidad de la experiencia que es la incidencia del yo en el lenguaje, el yo se pliega sobre su propia presencia en función de un vínculo [*geliebtes*] original consigo mismo y el egoísmo progresa con pasos incontenibles [*unaufhaltsam*]. El egoísmo se eleva, pues, a condición de posibilidad de la experiencia por un camino heterodoxo; pese a ser una condición de posibilidad meramente empírica y, por tanto, *a posteriori*, tiene su origen en un momento anterior al tiempo (es, en palabras de Foucault, un *a priori* de existencia). Al menos, si no es una condición de posibilidad de la experiencia en el sentido en que lo son los conceptos puros del entendimiento y la intuición *a priori* del tiempo, resulta *de manera incontenible* asociado a ellas.

Las fuentes del conocimiento en antropología son, como ya hemos visto, empíricas: la autoafección del yo no es ningún juicio sintético *a priori*. Ahora bien, el egoísmo está enraizado de tal modo en el ánimo que, como ocurre con el mal en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, tiene el estatuto de una experiencia universal, que se predica del hombre como especie. Es en este sentido una experiencia necesaria

116. “Es kann aber von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden, oder indifferent sein werde. Also muss in solchem Falle der Bestimmungsgrund der Willkür jederzeit empirisch sein, mithin auch das praktische materiale Prinzip, welches ihn als Bedingung voraussetzte”, *KpV*, A 39.

del propio yo: el afecto a uno mismo o el amor de sí mismo. Este afecto no se ha de entender, no obstante, en términos estrechamente psicológicos, sino atendiendo a la definición de afecto expuesta en la anotación al § 58 de la obra: “Sentimientos de placer y displacer que sobrepasan [*überschreiten*] los límites de la libertad interna en el hombre”¹¹⁷. Tendremos que preguntarnos, en consecuencia, en qué medida el concepto de experiencia que se expone en el § 1 es o puede ser, bajo esta restricción, el mismo que el concepto crítico de experiencia bajo la unidad sintético-originaria de la apercepción.

Interesa, antes de dar por zanjada esta primera acometida a la facticidad de un yo referido a sí mismo [*Selbst*], reparar en un corolario a la tesis del egoísmo en el § 2 de *ApH*. Éste progresa de modo incontenible, pero no necesariamente manifiesto: “si no de modo manifiesto (pues aquí encuentra resistencia en el egoísmo de otros), sí de modo oculto y bajo una aparente renuncia de sí y pretendida humildad, para procurarse un valor ventajoso tanto más seguro en el juicio de los otros”¹¹⁸. De una manera muy condensada, tenemos aquí —formulado con la paradójica sintaxis de un fenómeno no manifiesto— ya un anuncio de la entera estructura del trato, que analizaremos en la segunda sección de este capítulo.

Los términos exactos en que está concebido el problema del egoísmo se aclararán si reparamos en lo siguiente: El vínculo que anuda “antropología” y crítica de la razón, es decir, el modo en que una consideración fáctico-mundana (*a posteriori*, en cierto modo de comprensión de lo empírico que he tratado de precisar) y una consideración trascendental en punto al problema del ser remiten una a la otra, es pensado por Kant como un peculiar estrecharse de las facultades del ánimo en cuanto al ámbito de su legislación, que todavía no implica la clausura de la posibilidad de un darse objetivo de las cosas (no se identifica con el sueño o la muerte), pero que deja estar al ánimo en un mo-

117. “Gefühlen der Lust und Unlust, die die Schranken der inneren Freiheit im Menschen überschreiten”, *ApH*, BA 176.

118. “[W]enn nicht offenbar (denn da widersteht ihm der Egoism anderer), doch verdeckt und mit scheinbarer Selbstverleugnung und vorgeblicher Bescheidenheit, sich desto sicherer im Urteil anderer einen vorzüglichen Wert zu geben”, *ApH*, BA 5-6.

do menor (egoísta), al cual le falta una adecuada piedra de toque, del ejercicio de sus capacidades¹¹⁹. El egoísmo se entiende entonces como el efectivo movimiento de clausura que puja por una determinada limitación del uso, de la actualización, de los poderes [*Vermögen*] del ánimo.

Índice de este estado de cosas son, por ejemplo, las dificultades insuperables que desde el Prólogo de *ApH* se imponen a todo ensayo que pretenda fundamentar esta ciencia con radicalidad. Kant sistematiza en una reflexión metodológica tres dificultades que, por un lado, se refieren a la ciencia misma y a las fuentes de conocimiento de que parte, pero que, por otro lado, sirven de ilustración con respecto a la constitución existencial del propio ánimo; son dificultades “dependientes de la misma naturaleza del hombre”¹²⁰. De modo que, en primer lugar, es una dificultad metodológica para un curso de antropología el que un hombre que se siente observado se moleste y finja ser como no es; por otro lado, no obstante, es una condición existencial del ser ahí de las facultades del ánimo el no poder y no querer mostrarse tal como son (ya hemos visto que el egoísmo no siempre progresa de modo manifiesto), sino por medio de un juego de ficciones [*Verstellungen*]. En segundo lugar, es una dificultad metodológica el que, en lo que a la teoría de los afectos concierne, uno no pueda observarse a sí mismo “cuando los motivos impulsores están en acción” y el que, cuando uno se observa a sí mismo, estos motivos hayan de descansar; pero a la vez, es también una condición de la existencia el que las facultades del ánimo experimenten una restricción como ésta, a saber, el que el único momento en que no admiten fingimiento sea precisamente el momento en que dejen de estar a la libre disposición del hombre. Finalmente, es una dificultad metodológica, de cara a que la antropología adquiriera el rango de ciencia formal, el que determinadas condiciones asociadas al tiempo

119. Kant testimonia también un lenguaje egoísta, que iría aparejado con y sería el modo lingüístico de denotar el estrechamiento de las facultades del ánimo. “La possibilité de dire ‘Je’ fait lever, tout autour de la conscience les prestiges d’un ‘Moi bien aimé’ que la fascine, au point que, dans un paradoxal retour, elle renoncera au langage de cette première personne —aussi décisif cependant qu’il ait été— pour se décliner dans la fiction d’un Nous” (Foucault, “Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant”, pp. 93-94). Es importante el matiz que se introduce para distinguir entre lo egoísta y lo unitario, ambos como términos opuestos al pluralismo.

120. “[D]er menschlichen Natur selber anhängende”, *ApH*, BA IX.

y al lugar lleguen a convertirse en una segunda naturaleza para el hombre; pero no deja por menos de ser también una condición que afecta al asunto mismo de la antropología y no meramente a su método el que el hombre se proporcione a sí mismo una segunda naturaleza para los otros “con los que está en circulación [*Verkehr*]”¹²¹.

Antropología en sentido pragmático piensa, pues, el modo menor de ejercerse los poderes del ánimo bajo condiciones materiales de su existencia, pero al tiempo originales, que es por lo demás el modo cotidiano [*gewöhnlich*] y de término medio en que existen las facultades. Según Foucault, ésta es la lección que nos da la antropología de Kant: “repetir el *a priori* de la Crítica en lo original, es decir, en una dimensión verdaderamente temporal”¹²². La instancia crítico-reflexiva ha puesto en juego un recurso abstractivo, que se ha llamado filosofía trascendental, para pensar un respecto *a priori* y puro de la puesta en ejercicio de aquellos mismos poderes del ánimo, llevada por la perplejidad en que se encuentra cuando no puede responder a cuestiones suscitadas por la naturaleza misma de la razón, como comienza diciendo el Prólogo a la primera edición de *KrV*. Le interesa la espontaneidad del ánimo en su referencia inmediata a lo dado, en la medida en que su tarea específica es explicar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*. El punto de vista que adopta *Antropología en sentido pragmático* cuenta, sin embargo, con un vínculo (afectivo) cooriginario, al menos desde el punto de vista cronológico (ya que no topológico), con el entrar en juego de la unidad sintética, también originaria, de la apercepción. Lo deja aparecer en la medida en que puede [*bringt er sein geliebtes Selbst, wo er nur darf, zum Vorschein*], prescindiendo de la abstracción crítica.

La apelación a este enlace (temporal [*von dem Tage an*]) empírico, puesto que depende de la autoafección, impide un planteamiento como el de la Introducción a *KrV*: “En lo que sigue, por tanto, por conocimientos *a priori* no vamos a entender tales que tienen lugar con independencia de esta o aquella experiencia, sino los que tienen lugar de

121. “[M]it dem er im Verkehr ist”, *ApH*, BA XI.

122. “[R]épéter l’a priori de la Critique dans l’originnaire, c’est-à-dire dans une dimension vraiment temporelle”, Foucault, “Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant”, p. 115.

modo absolutamente independiente de toda experiencia”¹²³; que es el planteamiento de toda la Crítica. Aquí se va a tener en cuenta una vinculación “de hecho” (pero el alcance de este hecho es universal con respecto a todo hombre) que fuerza a pensar el perímetro máximo [*Umfang*] de las facultades del ánimo como cerrado por una limitación [*Schranke*] que sólo se pone de manifiesto cuando, porque se ha habilitado el tribunal de la crítica y han sido investigados los poderes del ánimo en el modo mayor de su existencia, de modo que los conceptos y principios fundamentales o constitutivos en cada ejercicio de éste han sido llevados a su lugar de nacimiento [*Geburtsort*], se han perfilado los límites [*Grenze*] de una razón finita; es decir, aquí se trata de una limitación “antropológica” que sólo se percibe en su diferencia respecto de la constitución finito-racional del ánimo puesta de manifiesto a partir de la abstracción crítica. Desde la cual, a su vez y como no podía ser de otra manera, resplandecía este fenómeno como obstáculo [*Hindernis*], de modo apremiante en el campo práctico, donde ponía incluso en tela de juicio la posibilidad de hallar un régimen trascendental de principios *a priori*. Esta condición fáctica es insuperable para nosotros los hombres, pues es la condición de posibilidad misma de nuestro ingreso en la humanidad. Aunque una investigación de los límites de la razón no la puede poner de manifiesto en sentido positivo (es decir, en su contenido mismo), porque, dado que la Crítica está jugando el juego de la diferencia ontológica, se mueve precisamente en un registro discursivo en que hace falta poner todo lo “empírico” del mismo lado sin entrar a distinguir el alcance que esto empírico pueda tener en uno u otro caso; la Crítica no puede atender al egoísmo más que bajo el expediente del motivo (y, por tanto, bajo el expediente de la heteronomía moral), porque no es una limitación de la mera razón cuya necesidad se imponga a la reflexión crítica, sino de la razón en tanto que ésta está encarnada en un temperamento, en un sexo, en un pueblo, etc., condiciones de posibilidad que adscribimos al registro de lo original (en tanto que dependen del nacimiento) y que, en cuanto tales, la Crítica no considera. Lo

123. “Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen *a priori* nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden”, *KrV*, B 3-4.

que sí hace la Crítica, no obstante, es producir una piedra de toque desde la cual enjuiciar este principio antropológico de todas las máximas, que se quiere unívoco, y declararlo inmoral —en tanto que heterónomo; insuficiente desde el punto de vista de la determinación moral de la razón.

El § 2 de *KpV*, en el momento en que estudia un enlace *a posteriori* entre la representación y la capacidad de apetecer (placer y displacer), ocupa el mismo lugar, desde un punto de vista estructural, que la mención que se hace también en el § 2 de *Antropología en sentido pragmático* al *geliebtes Selbst*. En ambos lugares se denota una insuperable ligazón fáctica entre la representación y el sentimiento de placer y displacer. Esto no significa que el sentido del fenómeno —del efectivo enlace (que podríamos llamar original, si pensamos en los términos del problema en el primer capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*)— sea el mismo en ambos textos; más bien la dirección que cada uno de ellos recorre a partir de este punto es opuesta.

El *topos* crítico en donde se tematiza el concepto de egoísmo es el capítulo III de la Analítica de *KpV*, dedicado a los motivos [*Triebfedern*] de la razón pura práctica. Es pensado con vistas a que un sentimiento, el respeto, lo derrote: “[...] a la presunción [*Eigendünkel*] la derrota por completo, en tanto que todas las pretensiones de la valoración de sí mismo, que preceden a la conformidad con la ley moral son nulas y sin ninguna competencia, mientras que precisamente la certeza de una intención, que es conforme a esta ley, es la primera condición de todo valor de la persona (que pronto aclararemos) y toda arrogancia [*Anmassung*] previa a ésta es falsa y contraria a la ley. Ahora bien, la tendencia [*Hang*] a la apreciación de sí mismo pertenece a las inclinaciones a las cuales la ley moral daña, en tanto que aquélla reposa meramente en la sensibilidad. Por consiguiente, la ley moral derrota por completo a la presunción”¹²⁴. Toda la retórica de la inclinación, la caída y la tendencia es propia del

124. “Aber den Eigendünkel schlägt sie gar nieder, indem alle Ansprüche der Selbstschätzung, die vor der Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetze vorhergehen, nichtig und ohne alle Befugnis sind, indem eben die Gewissheit einer Gesinnung, die mit dem Gesetze übereinstimmt, die erste Bedingung alles Werts der Person ist (wie wir bald deutlicher machen werden) und alle Anmassung vor derselben falsch und gesetzwidrig ist. Nun gehört der Hang zur Selbstschätzung mit zu den Neigungen, denen des moralische Gesetz Abbruch tut, so fern jene bloss auf der Sinnlichkeit beruht. Also schlägt das moralische Gesetz den Eigendünkel nieder”, *KpV*, A 129-130.

punto de vista introducido por la fundamentación de la metafísica de las costumbres. *Antropología en sentido pragmático*, por su parte, va a estudiar este mismo vínculo (el egoísmo, donde se anudan lo mundano y lo ontológico, la razón y el ente que en cada caso soy yo mismo) como un fenómeno positivo. Únicamente, y conviene reparar en ello, en *Antropología en sentido pragmático* tenemos una señalada ligazón, que incumbe al momento auroral de la conciencia de sí, entre la representación del yo [*Ich*], que articula la experiencia, y el yo [*Selbst*]; se atiende, pues, a este vínculo como original. De manera que será preciso aclarar el significado del término técnico “original”, como análogo para la Antropología de lo trascendental. Para ello recurrimos al capítulo I de *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

Tematizar la anterioridad que hace del concepto de egoísmo una condición de posibilidad en *ApH*, y que está mentada ya en el *vor-* del *Vorschein*, nos lleva a poner en cuestión el plano de lo original. Encontramos una reflexión sobre lo original en el capítulo I (“De la disposición original al bien en la naturaleza humana”) de la Primera Parte (“De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana”) de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. El contexto de esta reflexión es la distinción entre tres disposiciones al bien en la naturaleza humana, que “son *originales*, porque pertenecen a la posibilidad de la naturaleza del hombre”¹²⁵. Aquí el concepto de lo original define condiciones de posibilidad: partes constitutivas de la posibilidad de seres semejantes que no lo son ya de la naturaleza de la razón y constitutivas, por tanto, respecto de la posibilidad de seres racionales en general, tampoco lo son de la razón finita y, por ello, constitutivas para seres finitos racionales, sino condiciones de posibilidad de la naturaleza del hombre, las cuales, sin sustituir a condiciones de otra especie, vienen a añadirse a ellas en un estudio “antropológico”. En esta medida, lo original funciona como un análogo antropológico del concepto de lo trascendental: algo que es primero “según la naturaleza de la cosa (sin atender a condición alguna de tiempo)”¹²⁶.

125. “Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur”, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 19 - A 18.

126. “[D]er Natur der Sache nach (ohne Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen)”, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 43-44 - A 40.

El concepto que da cuenta de lo que hay es, pues, desde un punto de vista pragmático, el egoísmo. Michel Foucault, en la “Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant”, hace una consideración análoga a ésta, bien que en un contexto por entero distinto, cuando comenta la relación jurídica entre hombre y mujer en el matrimonio; bajo la figura histórico-concreta de la “galantería”: “Así se trama toda una red donde ni el derecho ni la moral son dados jamás en estado puro; pero donde su entrecruzamiento ofrece a la acción humana su espacio de juego, la latitud concreta. Éste no es el nivel de la libertad fundadora; éste no es el nivel de la regla de derecho. Es la aparición de una cierta libertad pragmática, donde se trata de pretensiones y astucias, de intenciones turbias y de disimulos, de esfuerzos inconfesados hacia el dominio, de compromisos entre quienes padecen”¹²⁷. Definir esta libertad pragmática, frente a la libertad entendida como autonomía y también, aunque la proximidad es aquí mucho mayor, frente a la libertad entendida como libertad para el mal (como ya anunciábamos en el Prólogo) requiere dar este primer paso: medir el perímetro de lo pragmático; para lo cual tenemos que atender al juego sutil de las restricciones en cuanto a la formación del hombre en su antropología, que van desde lo ridículo [*lächerlich*] y lo pasado de moda [*altväterisch*] hasta la complejísima clasificación de las formas de la locura; todas ellas expresiones de una ruptura con cierta comunidad (que definiremos más adelante como comunidad del trato, y no ya del gusto¹²⁸). Esta medida nos proporciona un concepto determinado de la “latitud concreta” a que se refiere Foucault. El segundo paso, que ahora sólo podemos anunciar, nos ha de permitir —pasando por entender el sentido que tienen las diferentes apariencias o ficciones de la moralidad— reparar en cómo, en el espacio de juego que hemos definido, hay

127. “Ainsi se trame tout un réseau où ni le droit ni la morale ne son jamais donnés à l’état pur; mais où leur entrecroisement offre à l’action humaine son espace de jeu, la latitude concrète. Ce n’est pas le niveau de la liberté fondatrice; de n’est pas le niveau de la règle de droit. C’est l’apparition d’une certaine liberté pragmatique, où il est question de prétentions et de ruses, d’intentions louches et de dissimulations, d’efforts inavoués vers l’emprise, de compromis entre des patients”, Foucault, “Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant”, p. 71.

128. La comunidad del gusto con hombres que piensan mal [*schlechtdenkenden Menschen*] es estrictamente prohibida por los principios según los cuales actúa un hombre con carácter moral; de manera que el trato [*Umgang*] con estos hombres queda restringido sólo a los negocios.

señales de un trabajo de la libertad en el mundo, que se va modulando de distintas maneras a lo largo de la obra; trabajo de la libertad que apunta a una pretensión (necesariamente incumplida) de la voluntad por reapropiarse de sí y salvar la escisión [constitutiva] entre su fundación trascendental y su existencia empírica.

* * *

El párrafo sobre el egoísmo traza un puente hacia cada una de las críticas, en tanto que expone una cierta condición existencial del ánimo en sus facultades, que es la falta de medida en todas ellas; así, el egoísmo se modula en tres direcciones, como egoísmo lógico, en el caso de quien no acepta una prueba externa (objetiva) de la verdad de sus afirmaciones, como egoísmo estético, de quien no estima la comunidad del gusto con otros hombres (por tanto, un criterio de medida que, si no es objetivo, es al menos intersubjetivo), y como egoísmo práctico, que consiste en no admitir ningún principio objetivo (deber) como criterio para la acción, reduciendo en consecuencia todos los fines al propio interés. Las Críticas han conocido, como el § 40 de *KU* lo refleja, el pluralismo de la razón (y no han podido, no obstante, presentarlo de otro modo que como imperativo, reconociendo con ello implícitamente una distancia abierta entre el estado de cosas habitual y de término medio y aquel modo de pensar que la instancia razón manda); a saber, una máxima del modo de pensar libre de prejuicios [*Selbstdenken*], una máxima del modo de pensar ampliado¹²⁹ [*an der Stelle jedes anderen denken*] y una máxima del modo de pensar consecuente [*jederzeit mit sich selbst einstimig denken*]; *Antropología en sentido pragmático* replica la cuestión del ser, escindida en las tres Críticas, desde el lugar del egoísmo y expone para ello el modo cotidiano y de término medio (impropio en la nomenclatura heideggeriana) de estar ahí las facultades, jugando el juego del mundo y fijándose una proporción todavía no libre. *Antropología en sentido pragmático* recupera de este modo la temática del *Gemeinsinn* (“algo que no es del orden de la experiencia, asediando a ésta

129. La cual media entre las otras dos máximas [Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*]. Quizá no sea impropio decir que *Antropología en sentido pragmático* se hace cargo de esta máxima, en tanto que hace suya la empresa de la progresiva ampliación del modo de pensar.

como lo trascendental sólo en lo cual la experiencia y el pensamiento que la constituye pueden encontrar el ‘lugar de su fundación’”¹³⁰). Hay así tres fracasos del ánimo en cuanto a sus fuerzas para proponer una medida [*Massung*]. “El egoísmo puede contener tres presunciones: la del entendimiento, la del gusto y la del interés práctico [nótese el cuidado con que se evita decir *Vernunft* en el texto], es decir, puede ser lógico, estético o práctico”¹³¹. Aquí no se trata de la mera finitud de la razón (las Críticas son ya, en su escisión misma, el tratado de la finitud de la razón); sino de una tensión efectiva por cerrar el espacio-tiempo de juego finito delineado en términos trascendentales por las Críticas y en los términos de “conciencia de las representaciones” en la propia *Antropología en sentido pragmático*.

Hay tres clases de pretensiones contenidas en el egoísmo; ahora bien, no se trata de que desde fuera, desde una instancia reactiva, se pretenda algo en contra de la pluralidad del ánimo, sino que las pretensiones son atribuidas al entendimiento, al gusto y al interés práctico mismos. Son las facultades mismas las que están habitadas por una tensión hacia una autointerpretación no-libre, o no proporcionada (porque prescinde de una piedra de toque). Así, reconocemos en *ApH* la siguiente tesis de Roviello: “La heteronomía no es, pues, sino una autonomía negándose a sí misma y, como tal, es una posibilidad originaria de la autonomía de la razón, de la razón como autonomía”¹³². En la tercera parte de esta sección nos ocuparemos de estudiar la disposición anímica de fondo en lo que ahora concebimos meramente como tensión de clausura.

“Al egoísmo [*Egoism*] sólo puede serle opuesto el pluralismo”¹³³. Parece ser, y es digno de notarse aquí, que la oposición egoísmo-altruismo

130. “[Q]uelque chose que n'est pas de l'ordre de l'expérience tout en hantant celle-ci comme le transcendantal en lequel seul l'expérience et la pensée que la constitue peuvent trouver le 'lieu de leur fondation'”, Anne-Marie Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 49.

131. “Der Egoism kann dreierlei Anmassungen enthalten: die des Verstandes, des Geschmacks und des praktischen Interesse, d. i. er kann logisch, oder ästhetisch, oder praktisch sein”, *ApH*, BA 6.

132. “L'hétéronomie n'est donc qu'une autonomie se niant soi-même, et comme telle, elle est une possibilité originaire de l'autonomie de la raison, de la raison comme autonomie”, Anne-Marie Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 34.

133. “Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden”, *ApH*, BA 8.

es posterior a Kant; fue Auguste Comte, según señala R. Brandt¹³⁴, quien acuñó el término “altruismo”. El pluralismo pone el segundo de los términos entre los que se va a mover la Didáctica antropológica: “el modo de pensar que no se considera y trata como conteniendo en su ‘mismo’ [en la mismidad egoísta del propio yo que rechaza toda piedra de toque] el entero mundo, sino como un mero ciudadano del mundo”¹³⁵.

En *KU* es la sintaxis misma del juicio de gusto la que establece el supuesto trascendental de un sentido común¹³⁶, esto es, presupone “un ‘lugar’ donde la subjetividad es como tal fundadora de objetividad, de universalidad”¹³⁷. Este lugar trascendental, que se expone en el juicio de belleza, a través de la pretensión de aceptación universal insita en un juicio sobre lo particular, es el reconocimiento de un espacio abierto de pertenencia recíproca de lo singular y lo universal, de la intuición y el concepto; que reconocemos como espacio de manifestación del ser de lo que es, a través de un peculiar brillo del ser del ente en lo bello. Kant, al lugar trascendental que se deduce a partir de la exposición de lo bello, lo llama sentido común. “Por *sensus communis* se debe entender la “idea” de un sentido que tenemos en común, esto es, de una capacidad del juicio que ‘reflexionando’ considera, ‘a priori en el pensamiento’, el modo de representar ‘de todo otro’, para hacer que así el propio juicio se atenga a la razón humana en general, y evitar de este modo ‘la fácil ilusión de tener por objetivas condiciones particulares y subjetivas; ilusión que tendría una influencia perjudicial sobre el juicio’ (*KU*)”¹³⁸. Hay que explicitar esto para entender que las máximas del modo de

134. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 119.

135. “[D]ie Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen blossen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten”, *ApH*, BA 8.

136. “Le sens commun n’est pas un sens empirique et il n’est pas non plus un sens intellectuel ou logique; il est la nomination positive de ce qui s’impose comme la référence transcendante du jugement de goût”, Anne-Marie Roviello, *L’institution kantienne de la liberté*, p. 51.

137. “[U]n ‘lieu’ où la subjectivité est comme telle fondatrice d’objectivité, d’universalité”, A. M. Roviello, *L’institution kantienne de la liberté*, p. 50.

138. “Per *sensus communis* si deve intendere ‘l’idea’ di un senso che abbiamo in comune, cioè di una capacità di giudizio che ‘riflettendo’ considera, ‘a priori nell pensiero’, il modo di rappresentare ‘di ogni altro’, per far sì che il proprio giudizio si atenga alla ragione umana nel suo complesso, ed evitare così la ‘facile illusione di ritenere oggettive condizioni particolari e soggettive; illusione che avrebbe un’influenza dannosa sul giudizio’ (*KU*)”, Mariannina Failla, *Verità e Saggezza in Kant. Un contributo all’analisi della logica e dell’antropologia*, p. 31.

pensar ampliado son garantes de un espacio abierto en el cual es posible la comunicación. Pues bien, lo que en *Antropología en sentido pragmático* tenemos como dado es la restricción o el angostamiento del modo de pensar, del espacio abierto para la referencia entre intuición y concepto, que no toma otra piedra de toque para sus juicios sino el solipsismo de su propia capacidad e interés. Egoísmo que, no obstante, puede tener alcance subjetivo pero universal y dejar convivir, por un lado, la ausencia de fundamentación trascendental para el juicio, y por otro la apertura de un espacio en el que es posible, bajo ciertas condiciones de hecho, el intercambio, que es entonces dicho pragmático, entre los hombres. Así, cuando el sentido común está aún por fundar, tenemos al menos una *Tischgesellschaft*.

Esta falta de amplitud es enmendada o camuflada por un arte de aparentar [*sich äusserlich zu zeigen*] que sostiene no ciertamente la comunidad [*Gemeinschaft*], pero sí al menos el trato [*Umgang*] entre los hombres, y sólo en cuyo medio es posible ejercer una disciplina que abra progresivamente [*nach und nach*] el espacio-tiempo de juego apto para los fines esenciales de la razón. El principio de comunicabilidad del juicio de belleza es meramente trascendental, un postulado que sobrepasa lo empírico (un supuesto trascendental). Es de hecho roto, siempre ya infringido. Lo que se exige, de ahí que se trate de máximas del modo de pensar ampliado, es la institución del sentido común, que está siempre por fundar (y sin embargo es fundamento de la comunicación). Anne-Marie Roviello afirma algo que me parece discutible: “Tenemos que presuponer este acuerdo [*entente*] originario si no queremos que el mundo humano se reduzca a un puro caos, a una pura cacofonía de discursos cortados los unos por los otros, encerrados en su *Eigensinn*”¹³⁹. *Antropología en sentido pragmático* viene a demostrar que con el sentido común todavía por fundar (y en el sintagma “todavía no” no se escucha indicación temporal alguna, sino precisamente el tipo de presencia de determinaciones ontológicas), el trato entre los hombres está no obstante vigente, porque el arte de aparentar mantiene vigente el juego del mundo.

139. “Il nous faut présupposer cette entente originaire si nous ne voulons pas que le monde humain se réduise à un pur chaos, à une pure cacophonie de discours coupés les uns des autres, enfermés dans leur *Eigensinn*”, Anne-Marie Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 55.

En el § 4 de *ApH* (“Del observarse a sí mismo”) Kant comenta la risa jovial que produce entre quienes están ya ejercitados y escarmentados en el trato el desconocimiento del arte de aparentar. Lo hace en los siguientes términos: “Se trata de una alegría momentánea, como ante un cielo nublado que se abre de repente en un lugar y deja pasar un rayo de sol, pero se vuelve a cerrar en seguida, para proteger los necios ojos de topo del egoísmo”¹⁴⁰. La sinceridad [*Lauterkeit*] y franqueza [*Aufsichtigkeit*] en el modo de explicarse producen un efecto análogo al del rayo de luz que consigue atravesar las nubes, las cuales inmediatamente [*so fort*] se cierran. Recojo otra cita del mismo lugar para completar el planteamiento de Kant: “[...] un bondadoso reírse lleno de ternura ante la inexperiencia en el malo, aunque fundado en nuestra ya corrompida naturaleza de hombres, arte de aparentar, que debería lamentarse antes que reírse; cuando se lo compara con la idea de una naturaleza todavía no corrompida”¹⁴¹. La naturaleza “del hombre” es ya (siempre ya) corrompida, pero lejos de ser esto alguna merma, constituye la condición existencial misma del trato [*Umgang*], y con él de cierta dinámica tendente al mejoramiento.

Se están señalando aquí (§ 4) los límites extremos y las condiciones íntimas del trato, es decir, relaciones (morales aunque en modo privativo) de intercambio entre los hombres: por un lado, un arte de aparentar [*Kunst zu scheinen*] (en el lenguaje mismo [*aus der Sprache hervorblick*], que tiene necesidad de formas pluralistas) que ha de preservar el egoísmo [*Selbstsucht*], por otro lado —lo que quizá también sea otro aspecto de lo mismo—, una atención a sí mismo [*das Aufmerken (attentio) auf sich selbst*] necesaria que, sin embargo, sólo en tanto que permanece inadvertida [*nicht sichtbar*] sostiene la circulación o el trato. Creo que es necesario atender al vínculo entre estas nociones (egoísmo y trato) para hacerse cargo del problema que trata la obra, a saber, la entrada del hombre en el juego del mundo. Recordemos, además, que el primero

140. “Es ist eine augenblickliche Fröhlichkeit, wie von einem bewölkten Himmel, der sich an einer Stelle einmal öffnet, den Sonnenstrahl durchzulassen, aber sich so fort wieder zuschliesst, um der blöden Maulwurfsaugen der Selbstsucht zu schonen”, *ApH*, BA 13-14.

141. “[...] [E]in gutmütiges liebevolles Belachen der Unerfahrenheit in der bösen, obgleich auf unsere schon verdorbene Menschennatur gegründeten, Kunst zu scheinen, die man eher beseufzen als belachen sollte; wenn man sie mit der Idee einer noch unverdorbenen Natur vergleicht”, *ApH*, BA 12-13.

de los tres obstáculos indicados en el Prólogo era éste mismo: “El hombre que nota que se le observa y se le intenta investigar [...]”¹⁴²; esto provocaba un característico enfado [*verlegen (geniert)*], que también vuelve a aparecer en el § 4, que por interrumpir el juego dificultaba enormemente la ciencia del conocimiento del hombre¹⁴³. Kant apunta a la naturalidad [*Ungezwungenheit / natürliche Betragen*] (la franqueza en el comportamiento [*Freimütigkeit in der Manier*]) como soporte de la antropología, y advierte: “los cuales no todavía por ello prescinden de todo arte bello y formación del gusto”¹⁴⁴; hace falta antropología (entendida como arte), formar a quienes han salido de la escuela en el conocimiento del mundo, de modo que —porque saben habérselas con el arte de fingir— no caigan en una pedantería ridícula.

“Su papel —dice Foucault refiriéndose al papel que desempeñaría el término *Kunst* en *Antropología en sentido pragmático*— es tanto el de construir por encima y enfrentada al fenómeno (*Erscheinung*), una apariencia (*Schein*), como el de dar a la apariencia la plenitud y el sentido del fenómeno: es decir, que el *Kunst* detente —pero sin la forma de la libertad— el poder de negación recíproca del *Schein* y del *Erscheinung*”¹⁴⁵. Aquí no se trata de entrar a discutir la interpretación de Foucault, tan sólo nos importa notar que —al igual que ocurría con el egoísmo— también ha reparado en la significación estructural del arte de fingir en *ApH*; incluso llega a asociar este fenómeno con el *intercambio*: “El *Kunst* que, al nivel de lo sensible, habita ya todo el dominio de

142. “Der Mensch, der es bemerkt, dass man ihn beobachtet und zu erforschen sucht [...]”, *ApH*, BA X.

143. Brandt señala (*Kritischer Kommentar zur Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 130) cómo Kant ha distinguido dos modos de investigarse a sí mismo o de investigar en antropología; el primero de ellos pone en juego, como ya se vio, ciertos medios auxiliares que si bien no proporcionan experiencia y verdad, esbozan al menos en sus rasgos esenciales el hacer y omitir de los hombres; el segundo camino es un modo de observación enfermiza que termina en la demencia [Wahnsinn]. “Die Welt, die uns von dem falschen Selbstthematisieren und der Hypostasierung blosser idiosynkratischer Vorstellungen zu realen Gegebenheiten retten kann, ist die Welt des geselligen Umgangs und der Öffentlichkeit” (Brandt, p. 132).

144. “[W]elches darum doch nicht alle schöne Kunst und Geschmacks-Bildung ausschliesst”, *ApH*, BA 12.

145. “[S]on rôle est tout aussi bien de bâtir au dessus, et à l’encontre du phénomène (*Erscheinung*), une apparence (*Schein*), que de donner à l’apparence la plénitude et le sens du phénomène : c’est-à-dire que le *Kunst* détient —mais dans la forme de la liberté— le pouvoir de négation réciproque du *Schein* et de l’*Erscheinung*”, Foucault, *Introduction à la traduction de l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant*, p. 113.

lo dado, ejerce, pues, tres formas de soberanía: es la potencia de lo negativo, es la decisión de lo intencional y es el lenguaje del intercambio”¹⁴⁶. Por nuestra parte, emplazamos el estudio sobre el fundamento del arte de fingir a la sección tercera de este capítulo y pasamos a continuación a discutir el concepto de intercambio.

B. EL TRATO

A raíz de dos tesis kantianas enunciadas en *ApH*, vamos a ir perfilando otro de los conceptos matriciales, bien que no temáticamente desarrollado en el curso de la obra, que sirven de guía en nuestra lectura. Se trata de una noción recurrente en el texto, para la cual, sin embargo, no llega a haber una determinación conceptual fija; Kant se refiere generalmente a este fenómeno como “trato” [*Umgang*], pero también como tráfico [*Verkehr*], circulación [*Umlauf*] y, desde el momento en que pasa a modularse desde un punto de vista social [*gesellig*], también entretenimiento [*Unterhaltung*]. La relevancia del fenómeno es tal en *ApH*, que entra a formar parte incluso de la definición pragmática de humanidad en el párrafo sobre el bien sumo físico-moral: “El modo de pensar de la unificación en el trato [*im Umgange*] de la vida regalada y de la virtud es la humanidad”¹⁴⁷; de manera que los conceptos de humanidad y trato quedan estrechamente vinculados.

La primera de las dos tesis a que me refería la encontramos en el § 12 de *ApH*. Dice lo siguiente: “Toda virtud de los hombres *en circulación* es moneda fraccionaria; un niño es quien la toma por oro auténtico”¹⁴⁸. El texto apunta a una decepción con respecto a toda virtud auténtica entre los hombres, en tanto que se halla en circulación [*Verkehr*];

146. “Le *Kunst* qui, au ras du sensible habite déjà tout le domaine du donné, exerce donc de trois manières de souveraineté : il est la puissance du négatif, il est la décision de l'intentionnel, et est le langage de l'échange”, Foucault, *Introduction à la traduction de l'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant*, p. 114.

147. “Die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange ist die Humanität”, *ApH*, B 243 - A 244.

148. “Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für echtes Gold nimmt”, *ApH*, B A 45. Subrayado mío.

de tal modo que los términos opuestos son aquí precisamente la autenticidad de la virtud y su condición de *dada en circulación*. A este mismo respecto, ya hemos señalado en la sección precedente el papel de un arte de fingir como concepto definitorio del espacio mundano (“antropológico”) para la moralidad. La tesis con que comienza este § 12, titulado “De la apariencia moralmente permitida”, iría en la misma dirección: “Los hombres son, en conjunto, cuanto más civilizados, tanto más actores: adoptan la apariencia del afecto, del respeto hacia los otros, de la moralidad, del desinterés [*Uneigennützigkeit*, también la falta de egoísmo], sin con ello engañar a nadie; porque cada uno está de acuerdo en que con ello nadie se expresa de corazón [...]”¹⁴⁹. Kant señala, pues, un *acuerdo original* entre los hombres, que estaría a la base de la posibilidad del estar unos con otros en sociedad. La sintaxis de este acuerdo recuerda a la del *acuerdo trascendental* supuesto en el juicio de gusto, entendido este último como supuesto trascendental de una comunidad del gusto entre los seres racionales sensibles.

La segunda tesis a que me refería aparece como un corolario de ésta: “el que esto ocurra así —es decir, el que no sea precisa una virtud auténtica para estar en el trato— en el mundo es también muy bueno”¹⁵⁰. La encontramos un poco más adelante, vinculada también a la metáfora pecuniaria: “Pero es todavía mejor tener en circulación [*im Umlauf*] moneda fraccionaria que en absoluto ningún medio semejante, y ésta puede todavía, aunque con pérdida considerable, ser cambiada en oro verdadero”¹⁵¹. Lo más relevante de esta segunda tesis es la apelación al mundo. El significado de “mundo” en esta acepción remite directamente al Prólogo de la obra; a la distinción según la cual no es lo mismo conocer el mundo que tener mundo y jugar, por tanto, el juego del mundo: “Ahora bien, las expresiones ‘conocer el mundo’ y ‘tener

149. “Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler: sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen; weil ein jeder andere, dass es hiermit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einvertändigt ist, [...]”, *ApH*, BA 42.

150. “[...], und es ist auch sehr gut, dass es so in der Welt zugeht”, *ApH*, BA 42.

151. “Es ist doch aber besser, Scheidemünze, als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit ansehnlichem Verlust, in bares [wahres, en la ed. de Cassirer] Gold ungesetzt werden”, *ApH*, BA 45.

mundo' están considerablemente alejadas la una de la otra en cuanto a su significado; mientras que la una sólo comprende el juego, del cual se es espectador, la otra empero ha tomado parte en el juego"¹⁵². Aquí, como ya vimos en el capítulo sobre el reparto de papeles entre antropología pragmática y geografía física, al hilo del análisis de la expresión *Welterkenntnis*, mundo no mienta un respecto de objetividad que nos sea dado a conocer a través de observaciones empíricas; el mundo, en tanto que espacio de juego, es el ámbito en que es posible tener en circulación moneda fraccionaria. Vamos a entender el mundo, en su significado pragmático, como el espacio abierto (arrancado al egoísmo) por las reglas del trato. Así, en nuestra interpretación del texto kantiano, el trato —en sus diferentes acepciones— es una modulación del concepto de mundo. De modo que aquí son precisamente los conceptos de juego y de “tomar parte en el juego” [*mitspielen*] quienes dan la medida del mundo. Que sea posible sostener el trato, ser en el trato (ser en el mundo), implica que tienen vigencia determinadas condiciones de posibilidad del mismo, que se presentan como las reglas del juego del mundo.

A partir de estas tesis, que delimitan el lugar en el cual se va a jugar la posibilidad de la apertura de un espacio para la civilización y la cultura moral del hombre (como especie), que no es sino el espacio de lo libre en la facticidad de su darse, vamos a tratar de acotar el concepto antropológico de trato, que hemos visto ya aparecer como *Verkehr* y como *Umlauf*; pero que desde el Prólogo recibía el título más general de *Umgang*. Hay una relativa falta de fijación terminológica, que indica cómo el concepto se ha ido gestando a lo largo de la obra, sin llegar en ningún momento a recibir una determinación temática explícita. Sin embargo, el hecho mismo de que reaparezca bajo distintas denominaciones, en lugares centrales para la comprensión de la obra, revela un esfuerzo por hacer pensable un fenómeno de fondo con respecto al campo de investigación en que nos estamos moviendo.

Dado que carecemos de una definición explícita del concepto, vamos a investigar su papel en *ApH* en dos direcciones distintas: 1) Por un

152. “Noch sind die Ausdrücke: die Welt kennen und Welt haben in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander; indem der eine nur das Spiel versteht, dem er zugesehen hat, der andere aber mitgespielt hat“, *ApH*, BA VII.

lado, señalando toda una gama de posibles interrupciones del trato que la didáctica de la antropología está llamada a disciplinar, a través de las cuales se podrá ir perfilando al menos la definición del concepto, su extensión y sus límites. Reconocemos aquí la clave del sentido en que la antropología ha de ser una disciplina pragmática, en tanto que formación para el mundo. La cuestión de una disciplina del egoísmo a través del trato (que al mismo tiempo lo oculta y lo guarda) ha sido señalada, por ejemplo, por A. Renaut: “Pues, resolviendo el problema de saber cómo disciplinar su egoísmo y someterlo a la ley, por el simple juego del interés bien comprendido, el hombre (en la ocurrencia: la naturaleza del hombre, porque el único resorte del progreso es el egoísmo, dándose cuenta de que desplegándose sin freno y haciendo de la sociedad un campo de conflictos incesantes, pierde más de lo que gana) se hace capaz de resistir a las inclinaciones sensibles y de proponerse ‘fines libres’”¹⁵³. El trato apunta, pues, al uso de las facultades en un medio social, si por social no entendemos, sin más, el objeto de estudio de la sociología positiva, sino más bien una determinación ontológica del ente que es en el modo de ser del egoísmo, procedente de la facticidad del ser uno con otro; siendo esto así, en cada una de las investigaciones antropológicas respecto del ánimo y de los poderes del ánimo, se van a indicar condiciones del uso correcto y limitaciones o restricciones de su puesta en ejercicio, en la medida en que ciertos usos serían contrarios al sentido mundano de la facultad¹⁵⁴. En esta disciplina del ánimo se pone de manifiesto un respecto pragmático de la libertad; que no es ya la autonomía de la voluntad, pero tampoco una libertad salvaje. Se ponen en juego “principios que deben servir de condición restrictiva a su libertad en el tráfico abierto de los hombres con sus pensamientos en el

153. “Car en résolvant, par le simple jeu de l'intérêt bien compris, le problème de savoir comment discipliner son égoïsme et le soumettre à la loi, l'homme (en l'occurrence: la nature en l'homme, puisque le seul ressort du progrès est l'égoïsme, s'apercevant qu'à se déployer sans frein et à faire de la société un champ de conflits incessants, il perd plus que ce qu'il gagne) devient capable de résister aux inclinations sensibles et donc de se proposer des 'fins libres'”, Alain Renaut, “La pace de l'Anthropologie dans la théorie kantienne du sujet”, en *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, ed. J. Ferrari, p. 62.

154. Entre los usos contrarios a la dimensión mundana del ánimo hay que contar también aquel modo de ser que se deriva del estricto cumplimiento de la ley moral.

trato”¹⁵⁵. 2) Por otro lado, la investigación progresa indicando la importancia que tiene el ser en el trato, en tanto que es un medio paliativo que salva del hastío. [En este capítulo sólo se expone el vínculo externo entre trato y hastío, el estudio de este fenómeno (que tiene por base al “rato largo” [*die lange Weile*] como determinación “psicológico”-original) pertenece a la tercera sección.]

1. DELIMITACIÓN DEL TRATO A TRAVÉS DE SUS INTERRUPCIONES

Si, como pretendo justificar, el concepto de trato [*Umgang*] es central con vistas a comprender lo pragmático en Antropología, pese a que falte una determinación ontológica explícita del mismo, resultará de gran interés estudiar todos aquellos lugares en que dicho concepto es delimitado; es decir, aquellos momentos en que Kant señala interrupciones del trato, que implican quedarse fuera del mundo, en el sentido pragmático de éste, esto es, no participando ya del juego del mundo. Atender a estas interrupciones momentáneas del trato es más interesante aun cuando reparamos en que no hay una definición explícita del mismo en *ApH*. Detectamos, pues, aquí un particular quedarse fuera del mundo que no es todavía el de la muerte o el sueño; ahora bien, lo que no está dicho es que, pese a que las interrupciones del trato lo sean de hecho, quedar fuera del mundo tenga el sentido positivo de un estar al margen del mundo, en una suerte de exterior a la ficción de la virtud. La interrupción del trato sigue estando dentro del horizonte ontológico de la posibilidad de éste. El trato es una determinación ontológica de la facticidad del ente que se expresa por medio del yo egoísta; no podemos pensarlo en términos morales. Tenemos, pues, que definir estructuralmente el significado y el alcance de las posibles rupturas del trato.

Entiendo que *Antropología en sentido pragmático* no se halla guiada o tensada por una única preocupación (el análisis descriptivo de lo que

155. “Grundsätze, die dem offenen Verkehr der Menschen mit ihren Gedanken im Umgange zur einschränkenden Bedingung ihrer Freiheit dienen sollen”, *ApH*, B 246 - A 248.

sea el hombre), sino que se encamina también a proporcionar reglas útiles para mantenerse en lo abierto del mundo, propiciando a través de ellas que el espacio de lo libre no sea el campo de juego de un egoísmo desatado. Como he querido exponer, la mera fenomenología descriptiva de las facultades del ánimo no alcanza a cumplir con la intención pragmática que alienta la obra. Si se hace esta fenomenología es porque de los poderes mismos del ánimo, del modo en que se los empuña, depende el que haya espacio (un espacio más o menos amplio) para su “libre” ejercicio. Hay que tomarle la medida a lo libre (en este sentido, las reglas pragmáticas son reglas de la prudencia), “sin un plan semejante (que presupone ya conocimiento del hombre) resta el ciudadano del mundo siempre muy limitado en consideración de su antropología”¹⁵⁶.

Antropología en sentido pragmático sanciona, como vengo diciendo, el uso de las capacidades del ánimo en función del interés expresado por su posible aplicación para el mundo [*zum Gebrauch für die Welt*]. Kant delimita en ocasiones mediante el adjetivo *lächerlich* el uso recto o el sentido recto de la aplicación de una facultad (de los progresos de la cultura, a través de los cuales el hombre hace su escuela) al mundo; podemos traducirlo por risible, irrisorio o ridículo; ahora bien, la lectura con que me comprometo se ve forzada a quitar a dicho concepto su posible carácter anecdótico, para presentarlo como síntoma de la transgresión de los frágiles límites del ámbito en el cual, porque hay un acuerdo estructural con respecto a la ficción, pueden prosperar disposiciones para la moral. Vamos, pues, a perseguir con cierto detenimiento las apariciones de dicha marca en el texto kantiano, para ver cómo van perfilando el concepto pragmático de trato.

La primera incidencia de este tipo, que ya hemos comentado prolijamente, la encontrábamos en el § 4 (“Del contemplarse a sí mismo”). El contexto teórico es el siguiente: se estudia la atención a sí mismo, la cual, pese a que es necesaria cuando se ha de tratar con hombres, puede volverse enfermiza y conducir a la *Schwärmerei* y el *Wahnsinn* (se

156. “Ohne einen solchen Plan (der schon Menschenkenntnis voraussetzt) bleibt der Weltbürger in Ansehung seiner Anthropologie immer sehr eingeschränkt”, *ApH*, BA VIII-IX.

pone como ejemplo de esto el diario introspectivo de Albrecht Haller); lo decisivo desde un punto de vista pragmático es que la atención a sí mismo no sea visible en el trato¹⁵⁷. Al hilo de este comentario, Kant se ocupa de *ein fröhliches Lachen* y de una *augenblickliche Fröhlichkeit* ocasionados por la inocencia [*Naivetät*] de un campesino sin formación o de una muchacha, que carecen del arte de fingir [*Verstellungskunst*] sobre el cual se sostiene el trato¹⁵⁸. Aquí se asocia este fenómeno con el egoísmo (*der blöden Maulwurfsaugen der Selbstsuchte*) en los siguientes términos: La risa de los experimentados en el arte de aparentar sirve a la vez para proteger y para delimitar la desenvoltura en el trato [*die Ungezwungenheit (das air dégagé)*]. Es preciso preservar la desenvoltura en el trato entre hombres civilizados, pues de lo contrario podría ocurrir que emergiese el egoísmo. “Se llama franqueza en los modos de mostrarse exteriormente, que no da motivo para ningún recelo, al comportamiento natural (el cual por ello todavía no excluye todo arte bello y formación del gusto), y agrada por la mera sinceridad en las exteriorizaciones”¹⁵⁹; es decir, no tanto por la sinceridad de la intención moral que está a la base, sino meramente por la apariencia que adopta ante los hombres, poniendo en juego arte bello y formación del gusto.

Kant va a ir jalonando marcas o delimitaciones de este tipo a lo largo de la primera parte de la obra, de modo que se va recortando el campo de aplicación de los conocimientos de la escuela precisamente al lugar donde se ha conseguido, si bien no derrotar al egoísmo y fundar de modo consecuente un sentido común, al menos producir —por medio de un arte no común— las condiciones para que el ejercicio de las facultades de un arbitrio todavía salvaje (sin embargo, libre) deje paso a un

157. “Das Aufmerken (*attentio*) auf sich selbst, wenn man mit Menschen zu tun hat, ist zwar notwendig, muss aber im Umgange nicht sichtbar werden; denn da macht es entweder geniert (verlegen) oder affektiert (geschoben)”, *ApH*, BA 11-12.

158. “Die [naive] offene Art, sich zu erklären, oder einem der Mannbarkeit sich nähernden Mädchen, oder einem mit der städtischen Manier unbekanntem Landmann, erweckt, durch die Unschuld und Einfachheit (die Unwissenheit in der Kunst zu scheinen), ein fröhliches Lachen bei denen, die in dieser Kunst schon geübt und gewitzigt sind”, *ApH*, BA 12.

159. “Man nennt die Freimütigkeit in der Manier, sich äusserlich zu zeigen, die zu keinem solchen Verdacht Anlass gibt, das natürliche Betragen (welches darum doch nicht alle schöne Kunst und Geschmacks-Bildung ausschliesst), und es gefällt durch die blosse Wahrhaftigkeit in Äusserungen”, *ApH*, § 4, BA 12.

fingir que oculta la mala intención de las acciones bajo el aspecto de la virtud. En esta tesitura entra en juego la Antropología para, por medio de los productos de la escuela, abrir ensanchándolo el espacio de lo libre.

Encontramos una segunda incidencia, propiamente la primera en el texto de *Antropología en sentido pragmático*, del término *lächerlich*, en el § 5 (“De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas”). Aparece vinculada precisamente a un juego en el que prima el interés por llevar a la sombra un objeto: “Jugamos ciertamente a menudo con representaciones oscuras, y tenemos un interés por dejar en las sombras, antes de la imaginación, un objeto deseado o indeseado”¹⁶⁰. La metáfora empleada es siempre la de los juegos de luces y sombras; así, por ejemplo, en el § 4 Kant se refería a la alegría momentánea que produce la inexperiencia utilizando como recurso expositivo la imagen de un claro en el cielo nublado. Aquí el papel delimitador de lo risible es manifiesto. El contexto es la discusión con respecto a cómo son posibles representaciones en nuestro ánimo de las cuales no seamos conscientes. La conclusión es la siguiente: “Así el campo de las representaciones oscuras es el más grande en el hombre”¹⁶¹. Estas representaciones dependen del juego de las sensaciones, el cual pertenece a la parte pasiva y, por tanto, la teoría del mismo no es asunto de la antropología pragmática, sino de la psicología empírica. La antropología pragmática se va a ocupar de otro juego, cuyos límites extremos son el cinismo y el puritanismo *ridículo*, y que exige la puesta en ejercicio de un arte no común [*nicht gemeine Kunst*]: “La imaginación gusta aquí de pasearse en la oscuridad, y siempre forma parte de ello un arte no común, cuando, para evitar el cinismo, no se quiere correr el riesgo de caer en el puritanismo ridículo”¹⁶²; la risa, que permite un juego translúcido [*durchscheinend*] con las representaciones, evita los dos excesos que quebrarían las condiciones en que el egoísmo no comparece como tal.

160. “Wir spielen nämlich oft mit dunkelen Vorstellungen, und haben ein Interesse, beliebte oder unbeliebte Gegenstände vor der Einbildungskraft in Schatten zu stellen; [...]”, *ApH*, BA 18.

161. “So ist das Feld dunkler Vorstellungen das grösste in Menschen”, *ApH*, BA 18.

162. “Die Einbildungskraft mag hier gern im Dunkeln spazieren, und es gehört immer nicht gemeine Kunst dazu, wenn, um den Zynismus zu vermeiden, man nicht in den lächerlichen Purismus zu verfallen Gefahr laufen will”, *ApH*, BA 18.

La expresión reaparece, de un modo a mi juicio aún más determinante, en el § 6 (“De la distinción y falta de distinción en la conciencia de sus propias representaciones”). Para hacernos cargo del contexto, nos basta fijarnos en que Kant pretende ocuparse de “un arte, o más bien una habilidad [*Gewandtheit*], para hablar en tono social”¹⁶³; para ello va a describir primero los modos limitados [*borniert*] de ejercitar la capacidad de conocimiento [“Entendimiento (en la significación más general de la palabra)”¹⁶⁴]; La ignorancia de lo que se debe saber, la incapacidad de pensar por sí mismo [*ein beschränkter Kopf (borniert)*] y la pedantería, de la cual propiamente se dice que es ridícula. Leemos en el comentario de R. Brandt a *ApH* lo siguiente: “Al pedante le falta formación en la antropología pragmática, tal como ésta es delimitada en el Prólogo del libro, como conocimiento del mundo en oposición al mero conocimiento de la escuela”¹⁶⁵. Formación en la antropología que en nuestra interpretación ha de entenderse como formación en el arte de fingir sobre el cual se instituye el trato.

“Aquel cuyo proceder con lo que ha aprendido delata la coerción de la escuela (por tanto carencia de libertad en el pensar por sí mismo) en la comunicación pública, éste es el pedante”¹⁶⁶. Lo que delata el pedante es una característica falta de propiedad sobre su hablar; un uso de la palabra limitado [*borniert*]. ¿Con respecto a qué es limitado y, por ello mismo, ridículo? En la medida en que por haber abandonado la escuela sin adoptar un tono mundano, interviene en el mundo sin haberle tomado la medida, esto es, sin haberse hecho cargo del perímetro o del alcance del trato en el mundo. El pedante no se halla limitado en el mismo sentido que el ignorante o el hombre obtuso, nada obstaculiza su capacidad de conocimiento y, sin embargo, su intervención es la más

163. “Die Kunst aber, oder vielmehr die Gewandtheit, im gesellschaftlichen Tone zu sprechen”, *ApH*, BA 22.

164. “Verstand (in der allgemeinsten Bedeutung des Worts)”, *ApH*, BA 21. El texto de H dice *Erfahrung* en lugar de *Verstand*, creo que Brandt acierta al decir que aquí significan exactamente lo mismo.

165. “[D]em Pendanten fehlt die Ausbildung in der pragmatischen Anthropologie, wie sie in der Vorrede des Buches als Weltkenntnis im gegensatz zu blosser Schulkenntnis geschidert wird”, R. Brandt, *Kritische Kommentar zur Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, p. 169.

166. “Der, dessen Verfahren mit dem, was er gelehrt hat, in der öffentlichen Mitteilung den Zwang der Schule (also Mangel der Freiheit in Selbstdenken) verrät, ist der Pedant”, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, BA 23.

intempestiva¹⁶⁷. La siguiente distinción puede servirnos para aclarar un poco más este tipo humano: “Para enjuiciar a los hombres según su capacidad de conocimiento (el entendimiento en general), se los divide en aquellos a los cuales ha de serles concedido el sentido común (*sensus communis*), que no es por cierto común (*sensus vulgaris*), y la gente de ciencia. Los primeros son concedores de las reglas en el caso de su aplicación (*in concreto*), los otros [son concedores de las reglas] por sí mismas y antes de su aplicación (*in abstracto*)”¹⁶⁸. El pedante acusa una característica falta de juicio cuando se trata de aplicar reglas al caso, en la ocurrencia, la humanidad misma: fracasa en la unificación de la virtud y la vida regalada bajo el manto de la *Schauspielerkunst*. Únicamente el conocimiento *in concreto*, esto es, por experiencia, de los hombres permite adoptar la seriedad adecuada para el trato¹⁶⁹.

También en la *Lógica* de Jäsche encontramos una reflexión análoga a ésta sobre la pedantería: “Con respecto a las ciencias hay dos degeneraciones del gusto dominante: pedantería y galantería. La primera brota meramente en la escuela y limita así a uno con respecto a su uso [*Gebrauches*], la otra germina meramente en el trato [*Umgang*] o en el

167. El siguiente texto, tomado de *KU, Allgemeine Anmerkung zur Exposition der Ästhetischen reflektierenden Urteile*, hace también referencia a lo risible o ridículo. Nos interesa, a modo de ilustración, porque en él se anudan una serie de cuestiones de gran importancia para *Antropología en sentido pragmático*: por un lado, el entusiasmo y el fanatismo; por otro, dos de los tipos de locura clasificados por Kant (*Wahnsinn* y *Wahnwitz*); y, por último, la distinción entre afectos y pasiones. “Wenn der Enthusiasm mit dem Wahnsinn, so ist die Schwärmerei mit dem Wahnwitz zu vergleichen, wovon der letztere sich unter allen am wenigsten mit dem Erhabenen verträgt, weil er grübleich lächerlich ist. Im Enthusiasm, als Affekt, ist die Einbildungskraft zügellos; in der Schwärmerei, als eigenwurzelter brütender Leidenschaft, regellos. Den erste ist vorübergehender Zufall, der den gesundesten Verstand bisweilen wohl betrifft; der zweite eine Krankheit, die ihn zumüet”, *KU*, B 126 - A 126.

168. “Um die Menschen nach ihrem Erkenntnisvermögen (dem Verstande überhaupt) zu beurteilen, teilt man sie in diejenigen ein, denen Gemeinsinn (*sensus communis*), der freilich nicht gemein (*sensus vulgaris*) ist, zugestanden werden muss, und in Leute von Wissenschaft. Die ersten sind der Regeln Kundige in Fällen der Anwendung (*in concreto*), die andern für sich selbst und vor ihrer Anwendung (*in abstracto*)”, *ApH*, BA 23.

169. El § 6 de *ApH* concluye con una reflexión sobre el significado de “experiencia” en el tratado sobre el conocimiento del mundo. “Der gesunde Versand aber kann diese seine Vorzüglichkeit nur in Ansehung eines Gegenstandes der Erfahrung beweisen; nicht allein durch diese an Erkenntnis zu wachsen, sondern sie (die Erfahrung) selbst zu erweitern, aber nicht in speculativer, sondern bloss in empirisch-praktischer Rücksicht. Denn in jener bedarf er wissenschaftlicher Prinzipien a priori; in dieser aber können es auch Erfahrungen, d. i. Urteile sein, die durch Versucht und Erfolgt kontinuierlich bawähret werden”, *ApH*, BA 24.

mundo y limita así en vista de su volumen [*Inhalt*]. —El pedante [...] es la imitación fracasada o la caricatura de la cabeza metódica. Se puede por eso llamar también a la pedantería meticulosidad meditativa y exactitud inútil (micrología) en las formalidades. Y un formalismo semejante al del método escolar fuera de la escuela no se da meramente entre los eruditos y en el ser instruido, sino también entre otras condiciones [*Ständen*] y en otras cosas. Lo ceremonioso en las cortes, en el trato, ¿qué otra cosa es sino afán de formalidad y distinción? En el militar no es completamente así, aunque parezca serlo igualmente. Pero en el lenguaje, en el vestido, en la dieta, en la religión domina a menudo mucha pedantería. —Una exactitud en las formalidades conforme a fin es minuciosidad [*Gründlichkeit*] (perfección escolástica, que corresponde a la escuela). Pedantería es, por tanto, una minuciosidad afectada; [...]”¹⁷⁰.

El procedimiento, en el § 10 *Vom Können in Ansehung des Erkenntnisvermögens überhaupt*, es análogo: en primer lugar, una consideración terminológica, que en este caso gira en torno a la pareja de opuestos *Leichten/Schweren*; a continuación, el modo en que los hombres se relacionan con estas determinaciones pragmáticas: *leichtsinnig, gewandt, schwerfällig*; para finalmente sacar a relucir un aspecto del trato [*die gesellige Unterhaltung (Konversation)*] dentro del cual tiene vigencia el sentido pragmático de la antropología. Aquí el trato es delimitado a través de dos marcadores: *alväterlich y lächerlich* (también *verwerflich*). De nuevo es de enorme interés el contexto inmediato en que se aplica el marcador *lächerlich*. Kant ha distinguido *Gewohntwerden*

170. “In Ansehung der Wissenschaften gibt es zwei Ausartungen des herrschenden Geschmacks: Pedanterie und Galanterie. Die eine treibt die Wissenschaften bloss für die Schule und schränkt sie dadurch ein in Rücksicht ihres Gebrauchs, die andere treibt sie bloss für der Umgang oder die Welt und beschränkt sie dadurch in Absicht auf ihren Inhalt. —Der Pedant [...] ist die verunglückte Nachahmung oder Caricatur von methodischen Kopfe. Man kann daher die Pedanterie auch die grüblerische Peinlichkeit und unnütze Genauigkeit (Mikrologie) in Formalien nennen. Und ein solches Formale der Schulmethode ausser der Schule ist nicht bloss bei Gelehrten und im gelehrten Wesen, sondern auch bei andern Ständen und in andern Dingen anzutreffen. Das Ceremoniell an Höffen, im Umgange, was ist es anders als Formalienjagd und Klauberei? Im Militär ist es nicht völlig so, ob es gleich so scheint. Aber im Gespräche, in der Kleidung, in der Diät, in der Religion herrscht oft viel Pedanterie. —Eine zweckmässige Genauigkeit in Formalien ist Gründlichkeit (schulgerechte, scholastische Vollkommenheit). Pedanterie ist also eine affektierte Gründlichkeit; [...]”, *Logik*, AA. IX 46, 18 - 48, 16.

(*consuetudo*), por la cual la atención de los sentidos se hace menos intensa, de *Angewohnheit* (*asuetudo*): “una compulsión física interna”¹⁷¹. La primera de ellas perjudica a la virtud en la medida en que puede confundirse con ella; la *Angewohnheit*, sin embargo, echa a perder todo valor moral de las acciones buenas, porque arruina la libertad del ánimo imponiendo una repetición [*gedankenlosen*] de actos, que Kant llama monotonía; y a continuación añade: *und dadurch lächerlich wird*. La aclaración de por qué resultan ridículas dichas *Angewohnheiten* me parece muy significativa: “La causa del asco que provoca en nosotros el hábito de otro reside en que el animal en el hombre sale aquí demasiado a la luz, lo conforme al instinto según la regla del hábito es sufrido como otra naturaleza (no del hombre), y así corre peligro de caer en una y la misma clase con las bestias”¹⁷².

El egoísmo lógico reaparece, en forma extrema (así lo señala R. Brandt), en el capítulo sobre la demencia [*Wahnsinn*]: “El único síntoma de la locura es la pérdida del sentido común (*sensus communis*) y el sobrevenir consecuente de la obstinación [*Eigensinn*] lógica (*sensus privativus*) [...]”¹⁷³. No obstante, el extremismo con que aparece hace que deje de funcionar como condición de posibilidad original del “ser con” en el trato, aunque oculto gracias a un arte de fingir [*Schauspielerkunst*], y lo reduce a mera enfermedad mental, excluida del espacio de los hombres. Se precisa y se hace explícito aquí el frágil equilibrio gracias al cual el egoísmo y el arte de aparentar son elevados al rango de condiciones de posibilidad (existenciarlos) de la vida fáctica en el “con” del trato; roto el cual equilibrio, ambos términos se convierten en motivos de exclusión.

Respecto del arte de aparentar, hay que recordar que en *Antropología en sentido pragmático* la mentira es no sólo permitida, sino incluso

171. “[E]ine physische innere Nötigung”, *ApH*, BA 39.

172. “Die Ursache der Erregung der Ekels, den die Angewohnheit eines anderen in uns erregt, ist, weil das Tier hier gar zu *sehr* aus dem Menschen hervorspringt, das instinktmässig nach der Regel der Angewöhnung, gleich als eine andere (nicht-menschliche) Natur geleitet wird, und so Gefahr läuft, mit dem Vieh in eine und dieselbe Klasse zu geraten”, *ApH*, BA 39.

173. “Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinns (*sensus communis*) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (*sensus privativus*) [...]”, *ApH*, BA 151.

requerida —de ello se pueden aportar pruebas textuales¹⁷⁴. Quiero hacerme con ello cargo del alcance que tiene una afirmación como ésta de Roviello sobre la transgresión de la “ley de la veracidad”: “ésta desinstituye, convierte a la idea trascendental del acuerdo ‘originario’ entre los hombres en nula y no acontecida, y esto de la manera más perversa”¹⁷⁵. El arte de fingir [*Kunst zu scheinen*], una exigencia del trato cuya contravención resulta ridícula, propia de alguien no formado en lo que concierne a su antropología, inexperto, este arte que consiste en el *Aufmerken (attentio) auf sich selbst* que no se hace visible en el trato [*Umgange*], desinstituye el acuerdo trascendental (la veracidad) sobre el cual es posible toda posición de principio. Al hacer esto asigna un medio no puro, por abstracto, para la antropología. El texto de Roviello continúa de la siguiente manera: “[la mentira] pone en el lugar y el puesto de la comunicación la imitación de la comunicación”¹⁷⁶. La no-veracidad (donde puede haber, no obstante, muchas verdades de hecho circulando) se convierte en el sustituto antropológico del *Gemeinsinn*, fundación trascendental del espacio aletheológico, es decir, de la referencia desocultadora de la intuición a concepto, en tanto que lugar donde el libre juego de las facultades produce acuerdo. Y, no obstante, lo más característico de *ApH* es reconocer aquí, en el juego con la no-verdad, también una posibilidad fundamental de la libertad.

El derecho a mentir es, recordémoslo, la admisión de una excepción en el seno del principio moral, que restringe de hecho su universalidad. Aquí, en el tratado sobre las restricciones egoístas a la universalidad, la facticidad empírica impone condiciones existenciales a los principios trascendentales.

Los ejemplos que hemos ido señalando de interrupciones del trato deben completarse con una reflexión más amplia sobre el espacio para

174. “Es gehört also schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfung und zu seinem Gattungsbegriffe: zwar anderer Gedanken zu erkunden, die seinigien aber zurückzuhalten, welche saubere Eigenschaft denn so allmählich von Verstellung zur vorsätzlichen Täuschung, bis endlich zur Lüge fortzuschreiten nicht ermangelt]”, *ApH*, B 331 - A 333.

175. “[I] désinstitue, rend nulle et non avenue l'idée transcendante de l'accord 'originnaire' entre les hommes, et cela de la manière la plus perverse”, Anne Marie Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 144.

176. “[I] met en lieu et place de la communication l'imitation de la communication”, Anne Marie Roviello, *L'institution kantienne de la liberté*, p. 144.

una libertad pragmática. El trato indica un ámbito desprendido de la inmediatez de la autoafección egoísta, bien que por medio de un artificio moral: fingirse en la opinión de los demás un hombre mejor de lo que uno realmente es; en este ámbito se da la posibilidad de una cierta libertad pragmática, que está, sin embargo, amenazada constantemente de clausura, puesto que es siempre posible que la atención a sí mismo comparezca disolviendo la ficción y, con ella, el juego del mundo. En el estudio de cada una de las facultades se atiende a ellas siempre con el propósito de sancionar su uso recto, de modo que se descubre en cada una aptitud pragmática para la realización de los fines del hombre. El uso recto posible de la facultad aparece siempre delimitado con respecto a posibles usos contrarios a fin.

2. EL TRATO COMO PALIATIVO

Un ejemplo maravilloso de cómo se ordenan pragmáticamente todas las cuestiones que *ApH* explora es el § 26 de la edición de Weischedel, cuyo asunto —que no título— son ciertos medios corporales para estimular y calmar la imaginación. Kant está hablando de algo tan prosaico como la cerveza y el vino, medios no naturales [*widernatürlich und gekünstelt*] de producir una elevación engañosa de la fuerza vital. El estudio de estos medios pertenece, pues, a la investigación antropológica sobre la facultad de la imaginación; esto es, un estudio sobre la imaginación que no atiende tanto a la constitución de esta facultad, cuanto al modo en que se la puede extender y agilizar, “y para ello utiliza el conocimiento de los hombres”¹⁷⁷.

Me interesa la siguiente anotación: “Todos estos medios deben servir empero para hacer que el hombre olvide la carga que parece universalmente encontrarse en la vida de modo original”¹⁷⁸. Vamos a fijarnos, antes de comentar los términos de esta cita, en la indicación que Kant hace inmediatamente a continuación, según la cual ésta es una

177. “[U]nd hiezu die Kenntnis des Menschen braucht”, *ApH*, BA V-VI.

178. “Alle diese Mittel aber sollen dazu dienen, den Menschen die Last, die ursprünglich im Leben überhaupt zu liegen scheint, vergessen zu machen”, *ApH*, B 72 - A 71.

cuestión de primer orden para una antropología pragmática. Indicaciones de este tipo no pueden despreciarse, ante todo cuando lo que más nos interesa llegar a saber es qué es una antropología pragmática. Pero, ¿qué cuestión es ésta que tanto interesa a una *Antropología en sentido pragmático*?

A *Antropología en sentido pragmático* le importa y mucho saber en qué medida está extendida [*ausgebreitete*] la inclinación a olvidar [*vergessen*] “la carga que parece estar puesta universalmente de modo originario en la vida”¹⁷⁹ y qué influencia tiene entre los hombres. Lo más interesante aquí es fijarnos en el qué del olvido: se trata de un peso original. En *ApH* se tematiza lo original, de modo que aquí tenemos que atender al significado de *ursprünglich*. Por una anotación anterior sabemos que la carga en cuestión se relaciona directamente con la síntesis de lo dado en una experiencia: “Aquel que se sirve de ellos [de estos medios] con tal exceso que es incapaz durante algún tiempo de ordenar las representaciones de los sentidos según leyes de la experiencia se llama bebedor, o ebrio”¹⁸⁰; pasando por alto lo anecdótico y superficial de la anotación, es importante reparar en que hay una carga original, de la que no teníamos noticia en *KrV*, asociada a la capacidad de ordenar las representaciones según leyes de la experiencia.

La cerveza y el vino producen una ebriedad social [*gesellig*]. Así pues, el olvido se relaciona también con la sociabilidad [*Geselligkeit*] y la mutua participación del pensamiento. “Toda embriaguez muda, es decir, aquella que no anima la sociabilidad y la mutua comunicación de pensamientos, tiene algo dañino en sí”¹⁸¹. Como siempre, nos interesa sobremanera atender a los términos precisos empleados por Kant. Llama al olvido *Sorgenfreiheit*, libertad con respecto al cuidado. Un sentimiento muy valioso, que acrecienta las fuerzas de la vida, al menos de modo aparente [*glücklich in seiner Schwäche*]. Conviene aún hacer una indicación más, en este caso respecto de aquellos a quienes se

179. “[D]ie Last, die ursprünglich im Leben überhaupt zu liegen schein”, *ApH*, B 72 - A 71.

180. “Der, welcher sie in solchem Übermasse zu sich nimmt, dass er die Sinnenvorstellungen nach Erfahrungsgesetzen zu ordnen auf eine Zeitlang unvermögend wird, heisst trunke, oder berauscht”, *ApH*, B 72 - A 71.

181. “Alle stumme Berauschung, d. i. diejenige, welche die Geselligkeit und wechselseitige Gedankenmitteilung nicht belebt, hat etwas Schändliches an sich”, *ApH*, B 73-74 - A 72-73.

prohíbe el empleo de medios semejantes, para terminar de esbozar el asunto que me interesa. Deben evitar cuidadosamente la inclinación a servirse de estos medios todos aquellos que, por una u otra razón, son socialmente débiles y cuyo valor, en esta medida, depende meramente de la creencia de los otros, ya sea en su castidad [*Keuschheit*], en su devoción [*Frömmigkeit*] o en su ley separatista. De todo esto, que puede ser perfectamente criticable desde un punto de vista social, nos interesa solamente reparar en una indicación de Kant: resulta escandaloso que quienes son socialmente débiles relajen la atención a sí mismos¹⁸².

Todas estas anotaciones, pese a su aspecto circunstancial, tienen valor en tanto que nos permiten reparar en un matiz nuevo en la estructura del problema de una ontología en la facticidad de la existencia. Aquí vemos reproducirse, al hilo de una investigación sobre ciertos medios técnicos de promover la imaginación, el planteamiento estructural en torno al binomio egoísmo-trato: la atención a sí mismo del egoísmo que se oculta, e incluso llega a olvidarse, en el contexto de una *geselligen Berausung*, una forma del trato. Pues bien, lo que hay de nuevo en este planteamiento es lo siguiente: Ahora se entiende el egoísmo como una carga —original— para la vida y el trato como liberación o libertad con respecto al cuidado [*Sorgenfreiheit*].

En esta nueva caracterización del egoísmo, que hemos introducido a partir de las reflexiones antropológicas sobre la imaginación, sale a relucir —bien que aún sólo tímidamente, por medio de la imagen del peso [*Last*]— el fenómeno “psicológico”-original del hastío. Comprender este fenómeno es hacerse con una clave hermenéutica para *ApH*. Antes de caracterizarlo temáticamente, vamos a atender a su relación con el trato.

En el § 12, así como en el § 58, de *ApH*, se hace alusión a una tendencia o una inclinación en la propia naturaleza que es contraria a toda formación y promoción de la cultura y la moral. Un hastío respecto de toda ocupación o una calma a la cual no precede fatiga alguna, que funciona como una disposición nihilista en el ánimo contraria a toda cultura y formación. Esta inclinación engaña con respecto a los fines de la

182. “[K]önnen also auch in der Aufmerksamkeit auf sich selbst nicht nachlassen”, *ApH*, B 74 - A 73.

razón produciendo el efecto de una satisfacción consigo mismo o una apreciación de sí mismo que renuncia a la cultura del ánimo y se da por satisfecha con un mero matar el tiempo [*die Zeit töten*].

El § 12 (*Von dem erlaubten moralischen Schein*) analiza uno de los aspectos más difíciles, por su complejidad, de la obra. Kant va a hablar aquí de un sentimiento [*ein höchst widriger Gefühl*] central en la antropología desde un punto de vista pragmático. Vamos a ocuparnos de su relación con la *Schauspielerei* y con la *gesellige Unterhaltung*. El medio pensado por Kant para paliar esta disposición del ánimo es una modulación de su actividad como mero juego [*die Zeit vertreiben (tempus fallere)*¹⁸³]; o bien con las artes bellas, o bien y fundamentalmente a través del entretenimiento en sociedad: *durch geselligen Unterhaltung*. Lo social aparece también en el § 58 como un paliativo, que alivia esta atención al tiempo: la atención al tiempo deja de ser atención a un dolor; de modo que lo social, una modulación del trato, tiene efectos paliativos en tanto que alivia “como por medio de una alegría causada por la liberación respecto de una carga”¹⁸⁴.

El modo en que Kant está pensando la posibilidad de la moral en condiciones antropológicas de existencia implica siempre la anterioridad del mal, del dolor, etc. Sólo por oposición a los cuales y entendiéndolos como incentivo [*der Staechel der Tätigkeit*] para el movimiento puede pensarse un progreso del hombre hacia mejor. El § 58 es claro en este sentido: “Sentir su vida, distraerse, no es otra cosa sino: sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente (que tiene que ser, por tanto, un dolor que vuelve con frecuencia)”¹⁸⁵. La vida, en tanto que la vida animal del hombre es el objeto de estudio para una antropología fisiológica, es pensada como un antagonismo continuo de dolor y placer, donde el dolor es siempre lo primero. El peso, tal como lo hemos estudiado en el § 26, y el hastío desempeñan la misma función con respecto a la antropología pragmática que el dolor respecto de la fisiológi-

183. *ApH*, BA 43.

184. “[W]ie durch ein Frohsein wegen Befreiung von einer Beschwerde”, *ApH*, BA 174.

185. “Sein Leben fühlen, sich vergnügen, ist also nichts anders als: sich kontinuierlich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zustande herauszugehen (der also ein eben so oft wiederkommender Schmerz sein muss)”, *ApH*, BA 172-3.

ca. A partir de aquí se trata de explicar el fenómeno anímico que emerge como sustrato de la entera dimensión antropológica: un habérselas con el tiempo que es abrumador [*drückende*] e incluso angustioso [*ängstliche*]; el término alemán para referirse a esta dimensión antropológica del tiempo es *die lange Weile*, que no podríamos traducir, sin más explicaciones, por aburrimiento.

Para caracterizar, al menos provisionalmente, el fenómeno vamos a señalar algunos rasgos de interés en el propio texto de Kant. Es un sentimiento que afecta, ante todo, a hombres cultivados, que prestan atención a su vida y al tiempo. Es además un sentimiento (una presión o un impulso) que empuja a abandonar el estado presente, que tiene el *tempo* acelerado, de manera que puede incluso conducir a la resolución de terminar con la propia vida. Quien hace la experiencia de este sentimiento descubre un vacío en el tiempo que produce horror [*Grauen*].

En resumidas cuentas, toda esta exposición de las condiciones de posibilidad, el alcance y los límites del trato culmina en el § 12 de la obra, “De la apariencia moralmente permitida”, donde el arte de fingir halla su exposición más determinada y donde aparece la primera mención a un vacío del ánimo (el asco con respecto a la propia existencia) cuya relevancia respecto del problema que nos ocupa queremos medir muy bien; pues se puede adivinar aquí el término sobre el cual se levanta el entero edificio de la Antropología.

C. “EL RATO LARGO”

Pasamos ahora a definir la disposición del ánimo que está a la base del egoísmo. Los lugares fundamentales en torno a los cuales gira esta consideración son el § 12, que ya hemos comentado parcialmente, y el § 58, titulado “Del *rato largo* y del entretenimiento”, ambos pertenecientes a la Didáctica antropológica; desde aquí se requerirá también tomar en consideración los §§ 57, para recuperar algunas indicaciones sobre el dolor, y 84, sobre “Sobre el sumo bien físico”. A partir de la determinación de esta disposición del ánimo egoísta pretendo que quede claro

cuál es el sentido del arte de fingir sobre el cual se establece el trato, así como también el sentido general de lo pragmático en la obra.

El contexto de la discusión, a la altura del § 11 (“Del juego artístico con la apariencia sensible”), es una clasificación de las diferentes formas en que el entendimiento puede resultar cegado por las representaciones de los sentidos. Kant, llevado por el afán clasificatorio que caracteriza *ApH*, se refiere a tres especies de la ceguera [*Blendwerk*]: la ilusión (la cual permanece pese a que se sepa que el supuesto objeto no es real), el engaño de los sentidos (el cual opera de tal manera que, cuando se sabe cómo están constituidos los objetos, desaparece, deja de producir ceguera) y la fascinación (una ceguera de los sentidos en estado de salud que no se atribuye a cosas naturales). Lo que interesa, ante todo, es dar una definición del engaño [*Betrug*]. Dejando de lado la fascinación, que se vincula a la afección del ánimo por una pasión, el criterio en virtud del cual se diferencian ilusión [*Illusio*] y engaño es el origen, natural o artístico, de la ceguera.

En este contexto clasificatorio con respecto a uno de los poderes del ánimo, a saber, la capacidad de conocimiento en su dimensión sensible, se expone una ilusión [*Schein*] en moral que, sin embargo, se presenta como lícita. Llama la atención, en primera instancia, la posición que ocupa este § 12 en la economía del texto; más bien cabría esperar encontrarlo en la tercera parte de la Didáctica, en el capítulo sobre la facultad de desear, dada su referencia a la moral. Esta apariencia [*Schein*] corresponde a cierta ficción de moralidad que adoptan los hombres en sociedad. Se vincula de modo explícito al arte de fingir que hemos puesto en relación con el trato en las secciones precedentes. Es una apariencia moralmente lícita en tanto que no engaña a nadie: “porque cada uno está de acuerdo en que esto no sea tenido por sincero, y —recordemos— es muy bueno que esto ocurra así en el mundo”¹⁸⁶. La referencia al mundo sirve para anudar el problema de la ilusión moral con el concepto de trato que hemos definido con anterioridad, en la medida en que por mundo aquí se apela a la cualidad

186. “[W]eil ein jeder andere, dass es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverständlich ist, und es ist auch sehr gut, dass es so in der Welt zugeht”, *ApH*, BA 42.

del hombre civilizado en función de la cual decimos que es “un hombre de mundo”, un hombre formado en cuanto a su antropología, decía Kant en el Prólogo.

Surge así la primera dificultad, pues, ¿en qué medida podemos seguir diciendo que se trata de una apariencia (que no tiene el sentido de la ilusión trascendental de *KrV*) cuando no engaña a nadie? Pero parece claro que el hecho de que no engañe a ninguno de los hombres civilizados, no significa que no haya aquí un determinado engaño. ¿A quién engaña entonces este arte de fingir?

Interesa ahora poner de manifiesto la finalidad que se cumple mediante esta apariencia: el que los hombres adopten la ficción del desinterés, del respeto, de la mutua devoción, etc., es bueno para el mundo, pues, interpretando los hombres un determinado papel, “las virtudes, cuya apariencia han afectado durante largo tiempo [*eine geraume Zeit*], progresivamente se despiertan realmente, y pasan a la intención”¹⁸⁷. Debemos, por de pronto, reparar en que las disposiciones morales en el hombre deben ser despertadas [*erweckt*], pues el estado en que inmediatamente tenemos libertad no es la autonomía moral, sino la caída en el mal.

Tenemos a continuación una primera indicación con respecto al quién de este engaño moral. Es, en primera instancia, la propia inclinación a engañarse con respecto al bien en nosotros mismos (y no la tendencia a concederse a sí mismo un valor excesivo en la representación de los otros) aquello que debe ser engañado. Parece, pues, que —en la lectura de Kant— el engaño es lícito porque a quien se engaña por medio del artificio de la moral al cual llamamos trato es a una tendencia a engañarse a sí mismo con respecto al estado de cumplimiento de los fines esenciales de la naturaleza de la razón. Se ponen en juego dos disposiciones engañosas diferentes, que operan en sentido contrario: por un lado, la inclinación al hastío es engañosa [*betrügerisch*] con respecto a los fines que la razón ha instituido como ley para los hombres [*in Ansehung der Zwecke, welche die Vernunft dem Menschen zum Gesetz*

187. “[D]ie Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt, und gehen in die Gesinnung über”, *ApH*, BA 42-43.

*macht*¹⁸⁸], por otro lado, hay un engaño lícito [*wieder zu betrügen*] que engaña a la tendencia a engañar en nosotros mismos y nos devuelve [*wiederum Rückkehr*] a la obediencia bajo la ley de la virtud. El engaño lícito engaña (pero no la encubre) esta tendencia del amor a sí mismo; esto es, contribuye a derrotarla. “Únicamente la apariencia del bien en nosotros mismos tiene que eliminarse sin concesión, y el velo con el cual el amor de sí esconde nuestro defecto moral tiene que ser rasgado; porque la apariencia aquí engaña, donde uno finge ante sí mismo, por medio de lo que no tiene ningún contenido moral, la cancelación de su culpa, o incluso, en el envilecimiento, la convicción de no ser culpable de nada”¹⁸⁹.

De modo que, si la apariencia es lícita es, por un lado, porque no se engaña a nadie; y, sin embargo, sigue siendo pertinente mantener en escena una apariencia de cortesía, de reverencia ante los otros, de “galantería cortesana” [*höfische Galanterie*] e incluso de sincera amistad, “porque —por otro lado— estos signos, al principio vacíos, de benevolencia y de respeto conducen *progresivamente* (subrayado mío) a intenciones reales de esta clase”¹⁹⁰. Retomemos, no obstante, la pregunta con respecto al quién del engaño: ¿por qué referirse a esta ficción social como a un engaño, cuando solamente un niño lo tomaría por “oro verdadero” [*echtes Gold*]?

La naturaleza ha implantado sabiamente esta tendencia a engañar en tono social con respecto a la propia moralidad para salvar la virtud. Resulta tremendamente paradójico que la virtud dependa de un engaño si sólo tenemos en cuenta el planteamiento de una fundamentación de la metafísica de las costumbres. Kant se cuida mucho de distinguir entre dos engaños diferentes, concediendo licencia sólo a uno de ellos. “Pero el impostor en nosotros mismos, la inclinación a engañar, es nuevamente vuelta [*Rückkehr*] a la obediencia bajo la ley de la virtud, y no

188. *ApH*, BA 43.

189. “Nur der Schein des Guten in uns selbst muss ohne Verschonen weggewischt, und der Schleier, womit die Eigenliebe unsere moralischen Gebrechen verdeckt, abgerissen werden; weil der Schein da betrügt, wo man durch das, was ohne allen moralischen Gehalt ist, die Tilgung seiner Schuld, oder gar, in Wegwerfung desselben, die Überredung, nichts schuldig zu sein, sich vorspiegelt [...]”, *ApH*, BA 45.

190. “[W]eil diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hinleiten”, *ApH*, BA 44.

es engaño [*Betrug*], sino un embaucarnos [*Täuschung*] a nosotros mismos sin culpa”¹⁹¹.

Un poco antes ha sido definida la inclinación “ilícita” del hombre a engañarse a sí mismo a través de una serie de títulos que pasamos a sistematizar: el rótulo general bajo el cual es aprehendida esta tendencia es *die lange Weile*. Podemos traducirlo, como hace José Gaos, por aburrimento (teniendo en cuenta que en el § 58 se opone al *Kurzweile*, una cierta forma de referirse al entretenimiento, a los pasatiempos o a las distracciones¹⁹²); no obstante, esta traducción resulta de poca utilidad de cara a comprender el fenómeno que está a la base. No se trata en absoluto aquí de particularidad psicológica alguna. Kant se refiere a él como el sentimiento adverso en la mayor medida [*ein höchst widriges Gefühl*] pensable; ahora bien, ¿adverso con respecto a qué o a quién? Por el momento el pasaje de BA 43 que estamos glosando no responde a esta pregunta. El siguiente título con que Kant se refiere a este sentimiento es el “asco respecto de la propia existencia”, también el “hastío respecto de toda ocupación” y “el vacío del ánimo en cuanto a sensaciones”. Llama la atención que Kant se valga de la siguiente expresión con respecto a este sentimiento: *unaufhörlich strebt*, precisamente por la semejanza formal que guarda con la definición del egoísmo en el § 2, del cual se decía que progresa de manera incontenible [*schreitet unaufhaltsam fort*].

La inclinación nihilista al hastío, que es engañosa (un engañarse a sí mismo respecto del cumplimiento de los fines esenciales del hombre), es lo que ante todo debe ser engañado. Está a la base de la tendencia a engañarse a sí mismo que hemos indicado en primera instancia en los términos de “apariencia del bien en nosotros mismos”. Una tendencia a engañarse a sí mismo con respecto a los fines que la razón ha instituido en ley para el hombre, considerándose un hombre bueno cuando sencillamente no se hace nada malo [*zwecklos vegetiert*]¹⁹³. La ilusión moral-

191. “Aber den Betrüger in uns selbst, die Neigung, zu betrügen, ist wiederum Rückkehr zum Gehorsam unter das Gesetz der Tugend, und nicht Betrug, sondern schuldlose Täuschung unserer selbst”, *ApH*, BA 43.

192. [D]em Walfisch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das Schiff zu retten”, dice Kant en *ApH*, BA 44, citando a Swift.

193. También en *La religión dentro de los límites de la mera razón* salía a relucir un fenómeno análogo a éste; una ilusión religiosa basada en la fe estatutaria que funda un falso servicio a Dios.

mente permitida tiene el sentido de una distracción; se trata de distraer mediante el juego de lo social o mediante las bellas artes la inclinación al hastío en nosotros mismos. Éste es el sentido último del trato, salvar al hombre cultivado del rato largo, esto es, evitar por medio de una apariencia de virtud en el trato, superior a la que realmente conoce en sí mismo, que se considere como ya suficientemente cultivado.

Podemos localizar el origen de este sentimiento nihilista con respecto al progreso y la cultura en la inclinación del ánimo a la comodidad [*die natürliche Neigung zur Gemächlichkeit*], entendida como una tranquilidad que no es precedida por ningún trabajo; el hombre siente así el peso de su propia indolencia. En esta medida, se trata también de la inclinación máximamente contraria al sumo bien físico: “El mayor placer sensible, que no lleva consigo en absoluto ninguna mezcla de asco, es, en estado de salud, la tranquilidad después del trabajo”¹⁹⁴. Vamos a reparar en la condición de que un trabajo preceda a la tranquilidad; esta indicación es solidaria con la definición general del dolor como estímulo de la vida tal como aparece en el § 57, así como con la reflexión sobre el bien sumo físico en el § 84 de la Didáctica antropológica. Vamos a detenernos en el análisis de estas cuestiones.

Las nociones de dolor y placer se definen, en el capítulo II de la Didáctica antropológica, como el efecto sobre el ánimo de la sensación de nuestro estado. Es muy significativo el que este primer párrafo del capítulo dedicado al sentimiento de placer y displacer haya sido íntegramente consagrado a la definición del dolor. “El placer es el sentimiento de la promoción de la vida, el dolor el de un obstáculo”¹⁹⁵; ánimo y vida aparecen aquí como conceptos afines. Placer y dolor son opuestos reales, dados en incesante cambio *im Strome der Zeit*. En la interpretación kantiana el dolor ha de pensarse siempre como anterior al placer; no sólo en sentido cronológico, cuando decimos que a cada placer ha de precederle un dolor, sino entendido como condición de

194. “Der grösste Sinnengenuss, der gar keine Beimischung von Ekel bei sich führt, ist, im gesunden Zustande, Ruhe nach der Arbeit”, *ApH*, B 241 - A 242.

195. “Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung, Schmerz das einer Hindernis des Lebens”, *ApH*, BA 170.

posibilidad del placer mismo: “el dolor es siempre lo primero”¹⁹⁶. No puede darse una promoción continua de las fuerzas de la vida, así como un placer no puede seguir inmediatamente a otro, sino que hay que pensar placer y dolor en un continuo antagonismo. La anterioridad ontológica del dolor con respecto al placer es por entero solidaria con la indicación en el § 5 de *ApH* según la cual el campo de las representaciones oscuras es el mayor en el hombre¹⁹⁷. Kant señala reiteradamente la anterioridad cronológica y ontológica del no ser, de la magnitud negativa dolor o de la oscuridad, con respecto a cualquier determinación concreta.

“El dolor es el aguijón de la actividad y en él sentimos ante todo nuestra vida; sin él sobrevendría la falta de vida”¹⁹⁸. El sentimiento producido por “el rato largo”, en la medida en que había de ser pensado como una inclinación a una calma que no es precedida por ningún trabajo, parece integrarse difícilmente en este juego del antagonismo de placer y displacer. Ha de ser más bien considerado como la suspensión del juego. En el § 58, a raíz de la definición del dolor, vuelve a ser asunto de reflexión “el rato largo”. Sentir la propia vida es sentirse impulsado por un dolor que regresa con frecuencia (una cierta nada —no una nada lógica, sino una magnitud positiva de dolor— que se caracteriza por volver incesantemente a la presencia [*ein eben so oft wiederkommender Schmerz*]) a abandonar el estado presente. Esta condición constitutiva de la vida —la percepción de un vacío— produce en el hombre cultivado, que presta atención al tiempo y a su vida, cuando no pone al mismo tiempo en ejercicio un medio paliativo, un sentimiento de horror [*Grauen (horror vacui)*] (Kant emplea incluso el término *ängstliche*) —sentimiento previo de una muerte lenta. Hay que hacerse cargo, no obstante, todavía de un matiz relevante en la exposición kantiana del “rato largo”: Lo que produce hastío no es, sin más, el dolor, en tanto que estímulo para la vida, sino la condición de *oft wieder-*

196. “[D]er Schmerz ist immer das erste”, *ApH*, p. 170.

197. En este párrafo se indicaba además cierto interés en jugar con las sombras y llevar ciertos objetos de la imaginación al terreno de las representaciones oscuras.

198. “Der Schmerz ist der Stachel der Tätigkeit und in dieser fühlen wir allererst unser Leben; ohne diesen würde Leblosgkeit eintreten”, *ApH*, BA 170.

kommender del dolor. Sentir la vida es sentir un dolor que siempre retorna; por eso es precisamente el hombre cultivado, que pone atención en la vida y el tiempo, quien experimenta el angustioso peso del rato largo.

En el mismo § 58 se aclara cuál ha sido el propósito de la naturaleza al situar precisamente en el dolor, y no en el placer, el estímulo para la actividad: “para progresar siempre a mejor”¹⁹⁹. Ahora bien, es precisamente llevando este dolor al olvido —llevando al olvido su presencia recurrente— como, entre hombres cultivados, hay una posibilidad para la moral. Con ello se aclara un fenómeno vicario del “rato largo”, el placer que se produce en el *Zeitverkürzungen*. Los ejemplos que pone Kant remiten en su mayoría a lo social [*eine Gesellschaft*], como el medio por el cual la atención al tiempo deja de ser atención a un dolor. “Conversaciones que contienen poca variación en las representaciones se llaman aburridas [*langweiliger*] y por esto mismo también pesadas, y un hombre entretenido [*kurzweiliger*] es tenido, cuando quizá no por un hombre importante, al menos por un hombre agradable, que, tan pronto como entra en la habitación, alegra el rostro de todos los demás invitados; como por medio de la alegría causada por la liberación con respecto a una molestia”²⁰⁰. Quizá parezca insignificante, pero se utiliza la fórmula “liberarse de una fatiga”.

Engañar “al rato largo” es el sentido último del punto de vista pragmático en antropología. El sentido didáctico de la antropología, la formación de las facultades del ánimo con vistas a su entrada en el mundo, así como todo el ejercicio clasificatorio de capacidades, disposiciones y talentos en función de un referente mundano, el trato, queda también a disposición de este engaño.

199. “[U]m immer zum Bessern fortzuschreiten”, *ApH*, BA 175.

200. “Unterredungen, die wenig Wechsel der Vorstellungen enthalten, heissen langweilig, eben hiemit auch beschwerlich, und ein kurzweiliger Mann wird, wenn gleich nicht für einen wichtigen, doch für einen angenehmen Mann gehalten, der, sobald er nur ins Zimmer tritt, gleich aller Mitgäste Gesichter erheitert; wie durch ein Frohsein wegen Befreiung von einer Beschwerde”, *ApH*, BA 174.

Bibliografía

BRANDT, Reinhard. *Kritischer Kommentar zur Anthropologie im pragmatischer Hinsicht*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.

— *Immanuel Kant. Política, derecho y antropología*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (México), 2001.

CASTILLO, Monique. *Kant et l'avenir de la culture*, PUF, Paris, 1990.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. “Kant: le voyageur de Königsberg”, en rev. *Philosophie*, n.º 5 (1985), pp. 3-20; incluye una traducción al francés de la Introducción a la *Geografía física* de Kant, de Elisabeth Kauffmann.

FAILLA, Mariannina. *Verità e saggezza in Kant: Un contributo all'analisi della logica e dell'antropologia*, Franco Angeli, Milán, 2000.

KANT, Immanuel (ed.). *Werkausgabe*, Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

FERRARI, Jean (ed.). *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, Vrin, Paris, 1996.

FIRLA, Monika. *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern, 1981.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966.

— “Introduction à la traduction de l'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant (These complémentaire de Michel Foucault)”, inédito.

FRIERSON, Patrick R. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 2003.

LEBRUN, Gerard. *Kant et la fin de la métaphysique*, Armand Colin, Paris, 1970.

MUNZEL, F. *Kant's Conception of Moral Character. The 'Critical' Link of Morality, Anthropology and Reflective Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1999.

PITTE, Frederick P. van de. *Kant as philosophical Anthropologist*, University of Alberta, Edmonton, Alberta, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971.

RECK, Hans Ulrich. "Kant und der Schmerz", en *Paragrama. Internationale*

Zeitschrift für Historische Anthropologie, Band 11, Heft 2, Berlín, 2002.

ROVIELLO, Anne-Marie. *L'institution kantienne de la liberté*, Ousía, 1984.

WILLIAMS, Forrest. "Philosophical anthropology and the critique of aesthetic judgement", *Kant Studien*, volumen XLVI, 1954-55.

ZAMMITO, John H. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2002.M

COLECCIÓN LÍNEA 3000

TOXINOLOGÍA CLÍNICA, ALIMENTARIA Y AMBIENTAL

Miguel Capó Martí

ISBN: 978-84-7491-879-3; 176 págs.; 12,00 €

EL EROTISMO EN LA POESÍA DE ADÚLTEROS Y CORNUDOS
EN EL SIGLO DE ORO

Félix Cantizano Pérez

ISBN: 978-84-7491-854-0; 128 págs.; 12,00 €

TEORÍA KANTIANA DE LA VOLUNTAD. ESTUDIO EN ANTROPOLOGÍA
EN SENTIDO PRÁGMATICO

Alejandro García Mayo

Próxima publicación en libro electrónico

PREDICCIÓN DE CRISIS EMPRESARIALES EN SEGUROS NO VIDA,
MEDIANTE ÁRBOLES DE DECISIÓN Y REGLAS DE CLASIFICACIÓN

Zuleyka Díaz Martínez

Próxima publicación en libro electrónico

COLECCIÓN CLÁSICOS BREVES

SOBRE EL CONCEPTO DE VERDAD

Franz Brentano

ISBN: 978-84-7491-804-5; 48 págs.; 3,00 €

LA TIERRA NO SE MUEVE

Edmund Husserl

ISBN: 978-84-7491-803-8; 64 págs.; 3,00 €

PRUDENCIA, MORALIDAD Y EL DILEMA DEL PRISIONERO

Derek Parfit

ISBN: 978-84-7491-853-3; 72 págs.; 3,00 €

COLECCIÓN FORO COMPLUTENSE

¿ES POSIBLE ACABAR CON LA POBREZA?

Muhammad Yunus

ISBN: 978-84-7491-802-1; 48 págs.; 3,00 €

NO PIENSES EN UN ELEFANTE. LENGUAJE Y DEBATE POLÍTICO

George Lakoff

ISBN: 978-84-7491-813-7; 176 págs.; 10,00 €

EL ISLAM EN EUROPA. ¿UNA RELIGIÓN MÁS O UNA CULTURA DIFERENTE?

Olivier Roy

ISBN: 978-84-7491-806-9; 48 págs.; 3,00 €

DIÁLOGO DE CULTURAS E IDENTIDADES

Sami Naïr

ISBN: 978-84-7491-805-2; 48 págs.; 3,00 €

TERROR SAGRADO

Terry Eagleton

ISBN: 978-84-7491-848-9; 56 págs.; 3,00 €

MULTIMEGAMUCHOGLOBALIZACIÓN

Jose Luis Sanpedro y Carlos Berzosa

Próxima publicación

OTROS TÍTULOS EDITORIAL COMPLUTENSE

DICCIONARIO DE RELACIONES INTERCULTURALES. DIVERSIDAD Y GLOBALIZACIÓN

Ascensión Barañano, José L. García, María Cátedra y Marie Jose Devillard (coords.)

ISBN: 978-84-7491-814-4; 448 págs.; 28,00 €

VENUS VENERADA. TRADICIONES ERÓTICAS

DE LA LITERATURA ESPAÑOLA

J. Ignacio Díez y Adrienne Martín (eds.)

Colección Académica; ISBN: 978-84-7491-791-8; 280 págs.; 15,00 €

VENUS VENERADA II. LITERATURA ERÓTICA Y MODERNIDAD EN ESPAÑA

Adrienne L. Martín y J. Ignacio Díez (eds.)

Colección Académica; ISBN: 978-84-7491-839-7; 344 págs.; 15,00 €

LA DESTRUCCIÓN DE LA CIENCIA EN ESPAÑA.

DEPURACIÓN UNIVERSITARIA EN EL FRANQUISMO

Luis Enrique Otero (ed.)

ISBN: 978-84-7491-808-3; 384 págs.; 20,00 €

DICCIONARIOS OXFORD/COMPLUTENSE

De Arte del siglo xx, Historia Universal del siglo xx, Ciencias de la Tierra,

Enfermería, Física, Matemáticas, Medicina, Química...

LA GUERRA EN EL IMPERIO AZTECA. EXPANSIÓN, IDEOLOGÍA Y ARTE

Isabel Bueno Bravo

Colección la Mirada de la Historia

Próxima publicación

PENSAR EL FINAL: LA EUTANASIA. ÉTICAS EN CONFLICTO

Luis Montiel Llorente y María García Alonso (eds.)

Colección Pensar nuestro tiempo; ISBN: 978-84-7491-842-7-3; 200 págs.; 15,00 €

EDITORIAL COMPLUTENSE. www.editorialcomplutense.com