

TESIS DE LA UNIVERSIDAD
DE ZARAGOZA

2024 310

Jesús David Cifuentes Yarce

La Antropología Filosófica en Kant: entre lo empírico y lo trascendental

Director/es

Rodríguez Suárez, Luisa Paz

<http://zaguan.unizar.es/collection/Tesis>

ISSN 2254-7606



Premsas de la Universidad
Universidad Zaragoza



Universidad de Zaragoza
Servicio de Publicaciones

ISSN 2254-7606



Universidad
Zaragoza

Tesis Doctoral

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN KANT:
ENTRE LO EMPÍRICO Y LO TRASCENDENTAL

Autor

Jesús David Cifuentes Yarce

Director/es

Rodríguez Suárez, Luisa Paz

UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA
Escuela de Doctorado

Programa de Doctorado en Filosofía

2024



Universidad
Zaragoza

Tesis Doctoral

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN KANT: ENTRE
LO EMPÍRICO Y LO TRASCENDENTAL.

Autor

Jesús David Cifuentes Yarce

Directora

Luisa Paz Rodríguez Suárez

Programa de Doctorado en Filosofía
2024

ÍNDICE

| | |
|---|------------|
| AGRADECIMIENTOS | 4 |
| PREÁMBULO..... | 6 |
| HORIZONTE VITAL DE INTERPRETACIÓN: LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA | 6 |
| INTRODUCCIÓN..... | 11 |
| 1. LA PREGUNTA POR EL SER HUMANO COMO CENTRO DE LA FILOSOFÍA KANTIANA | 11 |
| 2. ¿POR QUÉ LA ANTROPOLOGÍA NOS LLEVA A PENSAR EN UN MUNDO MEJOR? | 19 |
| CAPÍTULO I | 22 |
| EL SER HUMANO COMO ANIMAL METAFÍSICO | 22 |
| 1.1. ¿QUÉ ES EL HOMBRE? | 23 |
| 1.2. LOS DOS MUNDOS DEL SER HUMANO | 26 |
| 1.2.1 Animalidad, corporalidad y determinismo..... | 28 |
| 1.2.2 Libertad, inteligibilidad e incondicionalidad | 35 |
| 1.3. EL VÍNCULO DE LA METAFÍSICA CON LA ANTROPOLOGÍA..... | 52 |
| 1.4. EL CONCEPTO DE DISPOSICIÓN EN KANT | 64 |
| 1.5. LA DISPOSICIÓN NATURAL A LA METAFÍSICA | 82 |
| CAPÍTULO 2 | 99 |
| LA ANTROPOLOGÍA EMPÍRICA Y TRASCENDENTAL | 99 |
| 2.1. ORIGEN DE LAS LECCIONES DE ANTROPOLOGÍA | 110 |
| 2.1.1 La geografía física y las lecciones de antropología | 111 |
| 2.2. LAS <i>LECCIONES</i> COMO FUENTES DE ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGÍA..... | 116 |
| 2.3. LA ANTROPOLOGÍA PARA KANT | 121 |
| 2.4. ¿LA ANTROPOLOGÍA: TEORÍA DE LA OBSERVACIÓN O DE LA PRUDENCIA?..... | 149 |
| 2.5. LA ANTROPOLOGÍA ¿ANTESALA DE LA MORAL?..... | 153 |
| 2.6. LA ANTROPOLOGÍA COMO SISTEMA EMPÍRICO Y TRASCENDENTAL | 160 |
| 2.6.1 Antropología empírica..... | 162 |
| 2.6.2 Antropología trascendental..... | 181 |
| CAPÍTULO 3 | 200 |
| LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: DEL CÍCLOPE AL CIUDADANO DEL MUNDO..... | 200 |
| 3.1. LA ANTROPOLOGÍA COMO PARTE DEL SISTEMA FILOSÓFICO | 201 |
| 3.2. ¿COSMOPOLITISMO O COSMOPOLITISMOS?..... | 206 |
| 3.2.1 Cosmopolitismo moral | 212 |
| 3.2.2 Cosmopolitismo político-jurídico..... | 215 |

| | |
|---|------------|
| 3.3 LA DISPOSICIÓN NATURAL AL COSMOPOLITISMO: EL COSMOPOLITISMO VISTO DESDE LA ANTHROPOLOGÍA | 224 |
| 3.3.1 Destino-determinación-vocación y libertad: ¿cómo la disposición se impone al rumbo egoísta? | 229 |
| 3.3.2 La guerra y el egoísmo de las naciones: El ciclope de lo moral | 234 |
| 3.3.3 La paz: el otro ojo del ciclope | 241 |
| 3.3.4 La mayoría de edad y el cosmopolitismo | 244 |
| 3.4. KANT Y EL RACISMO | 253 |
| 3.5. LA ANTHROPOLOGÍA FILOSÓFICA EN SENTIDO COSMOPOLITA..... | 256 |
| CONCLUSIONES..... | 261 |
| 1. EL RECORRIDO..... | 261 |
| 2. PROSPECTIVA DE INVESTIGACIÓN Y REFLEXIÓN: EL MUNDO COMO LUGAR DE REALIZACIÓN DEL SER HUMANO..... | 276 |
| 2.1. El escenario de realización..... | 277 |
| 2.2. Actualidad de la antropología filosófica de Kant: una propuesta para la esperanza | 287 |
| 2.3. Los dos mundos: Los dos ojos del único rostro de la humanidad..... | 290 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 298 |
| 1. FUENTES | 298 |
| 2. BIBLIOGRAFÍA CRÍTICA | 302 |

AGRADECIMIENTOS

En la antigua Grecia la diosa de la belleza tenía un cinturón con tres gracias, Talía –abundancia–, Eufrosine –alegría– y Aglaya –belleza–. Cinturón que entregaba la Gracia a quien lo portara. Por lo que, cuando se agradece, está presente la alegría –Eufrosine–, porque un acto hizo que la vida se tornara más bella –Aglaya– y abundante –Talía–. Agradecer, por tanto, es reconocer que la vida no hubiese podido ser la misma sin la presencia del otro.

En el año 2018, en medio del congreso de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, tuve la fortuna de conocer a la Profesora Luisa Paz Rodríguez Suárez quien, desde la generosidad que siempre la caracteriza, aceptó ser mi directora de tesis y me dirigió para realizar todo mi proceso de matrícula en la Universidad de Zaragoza. Por múltiples razones, muchas de ellas ajenas a mi voluntad, siempre había querido estudiar en España, pero el deber de trabajar me había imposibilitado realizar este sueño. Por eso, cuando se materializó la matrícula en la Universidad de Zaragoza recuerdo que en medio de una llamada telefónica le dije a la profesora Luisa unas palabras que quiero repetir en la entrega de esta tesis: Gracias por permitirme soñar, a lo que ella me respondió: soñaremos juntos. Mi total agradecimiento con la Doctora Rodríguez Suárez, sin ella no hubiese sido posible este trabajo, y, menos aún, el mejoramiento que esta tesis ha implicado en mi vida como persona y como académico. Ante todo, gracias por su amistad, por su palabra acogedora y por su presencia transformadora. Espero seguir construyendo al ejemplo de la humildad y las ansias de saber que siempre caracterizan a la profesora Luisa, pero mucho más importante, espero seguir construyendo la amistad que ha comenzado en estos años de trabajo y de compartir.

Quiero agradecer a mi madre Nubia Yarce a quien no le puedo pedir un minuto más en la tierra, pero a quien le agradezco cada segundo que nos brinda con su presencia. Su vida ha estado siempre marcando mi camino y esta tesis es un reflejo de ello como lo indico en la introducción. Agradezco a mi hermana

Migdonia Amparo Valencia –hermana de madre en corazón– y a mi sobrina Karoll Gil, sin sus cuidados a mi madre, nuestra madre-abuela, sería imposible que yo me dedicara a mi familia y a la academia. Su presencia le da mucha tranquilidad a mi vida.

Y, por último, no menos importante, agradezco a mi esposa Sara Carrascal Ochoa y a mi Hijo Emmanuel Cifuentes Carrascal, quien nació en medio de la elaboración de este trabajo. Contrario a lo que me decían compañeros y amigos, que la tesis me iba a retraer de la familia, fue la posibilidad de transformarme ya que quiero ser mejor para ellos, para que juntos, como familia, podamos ser un granito que aporte algo bueno a la sociedad. Ellos fueron realmente el motor para elaborar esta tesis, con su presencia, con su silencio escuchándome hablar sobre ideas vagas, con una mirada que refleja una fe profunda en mis capacidades. Fe que es más grande que la que me tengo a mí mismo. Gracias por creer en mí y hacerme creer que era posible. Si existiese una palabra que abarcara la máxima gratitud, con el máximo amor, esa palabra estaría dirigida a ellos. Gracias por hacer de mi vida una mejor vida, una buena vida, una vida más grande, por dotar de otro ojo al cíclope de mi vida.

PREÁMBULO

Horizonte vital de interpretación: la filosofía como forma de vida

El 14 de agosto de 1996, cuando acababa de cumplir 10 años, mi padre, junto con 6 amigos, fueron secuestrado, asesinados en cautiverio y sus cuerpos cercenados y arrojados al río. Nunca pudimos saber más de ellos. Relatos, historias, cuentos, se tejieron en torno al secuestro de ellos, pero la única verdad es que la violencia no había permitido que yo pudiese construir una historia de vida junto a mi padre. Nunca habían cometido un crimen, eran líderes sociales, pero la violencia deshumaniza tanto a los seres humanos que, en el rostro humano lo único que ven son cíclopes monstruosos y, como la lanza de Odiseo, buscan cegar la vida.

Muchos ríos en Colombia se convirtieron en fosas comunes, en fosas que fluyen pero que se llevan, atadas a ellas, un dolor que queda abierto. Qué paradójico que la sentencia de Heráclito sobre el cambio permanente, para nuestro contexto, represente la quietud, pues en un río que fluye, en el que nadie puede bañarse dos veces, queda una mirada vacía anhelando encontrar algo de la humanidad perdida que la guerra se ha llevado. Queda atada la memoria en un dolor permanente buscando saciar la sed de respuestas ante la imposibilidad de detener el cauce del tiempo... y del río.

Ante el miedo y la zozobra, mi madre, profesora de escuela, de raíces campesinas, desde aquel momento decide educarme para que no sienta odio, aunque ella se carcomía en su interior de dolor; me educa para que tenga la esperanza de que todo en algún momento puede cambiar, me educa para construir un mundo mejor desde quienes somos. Además, ella tuvo la valentía de desarraigarse de su pueblo para llevarme a la ciudad en busca de un futuro mejor para mí, futuro en el que encontré mi familia, la filosofía y mi vocación de profesor.

En la filosofía kantiana encontré la estructura del pensamiento en el que mi madre me educó. Una filosofía, que, a pesar de los contextos de guerra, siempre

guardó la esperanza, para nada inocente –Inocencia es creer que nada puede cambiar– de que todo puede ser mejor. Es ahí donde la filosofía nunca ha perdido esa capacidad de ser un fármaco para el alma, de marcar críticamente, una cartografía que permita vivir.

Sé que existen infinidad de argumentos para justificar por qué leer a Kant: culmen de la modernidad, pensador cosmopolita, formalismo ético, transformador de la filosofía, padre de la antropología filosófica, etc. Pero, contrario al deber ser académico, recorro al horizonte vital de interpretación para indicar desde dónde estoy leyendo a Kant, ya que estoy convencido de que toda interpretación vincula, inexorablemente, la existencia misma. Por eso, la filosofía de Kant habla de su contexto, de él mismo, y mi lectura habla desde mi vida, desde el contexto que me interpela. Con esto no se justifica el relativismo interpretativo y por ello, este trabajo dialoga con muchos académicos expertos en Kant. Este horizonte de interpretación nos habla de una filosofía que siempre es actuante y actual, pues vincula lo más profundo de nuestro ser para que, al transformarnos, podamos transformar el mundo.

Así pues, todo horizonte de interpretación es un horizonte vital dado que, en lo que interpretamos, estamos siendo nosotros mismos y por eso en este trabajo hablo no desde la condición del dolor, sino desde la esperanza de que algún día podremos encontrar una cartografía conceptual que permita encontrarnos como seres humanos. La esperanza de que la guerra sea contada como una historia sólo presente en los libros, desde la esperanza de que está en nuestras manos poder construir un mundo en el que no causemos tanto dolor, en el que vivir sea sinónimo de humanidad y en el que, a pesar de los conflictos, que siempre existirán por nuestra condición social, podamos alimentar nuestra mirada con la mirada de los demás para aprender a resolverlos. La esperanza de un mundo en el que siga existiendo la filosofía, pues nos permite pensarnos en relación con los demás llevando la enseñanza no a un nivel técnico, sino pragmático, que como veremos, se refiere a saber vivir con otros y así poder encaminarnos hacia la sabiduría.

Con esto no pretendo justificar lo que muchos anhelan encontrar, interpretaciones desde lugares, que llevan a hablar del kantismo –o cualquier otra forma de filosofía– norteamericano, latinoamericano, ibérico. Si bien son posturas interesantes que nos indican el punto de partida, parecieran que se agotaran en la linealidad histórica de una sucesión de interpretaciones, de escuelas. Con estas palabras de mi horizonte vital de interpretación, espero darle sentido a lo que Kant quería con su vocación de profesor, hacer que el conocimiento pudiese suplir la falta de experiencia en sus estudiantes, para que desde él pensaran críticamente, es decir, que lo local se dirija siempre a lo global, a la vinculación, al comprender que mis actos afectan a los demás, y que de las historias trágicas de otros pueblos, de otros contextos, de otros individuos, aprendamos a pensar críticamente una historia conjunta que se dirija hacia un mundo mejor.

Kant estaba convencido que “el bien tiene un poder irresistible cuando está ante los ojos”¹. Por lo que creo que el dolor, ante los ojos, nos debe llevar a humanizarnos, esto es, a vivir de tal manera que ese dolor del otro pueda desaparecer y que, las generaciones futuras, puedan vivir con menos dolor del que nos correspondió. Como planteó Pierre Hadot, en la filosofía de Kant permanece la función de la filosofía como forma de vida pues se dirige al mundo y a la búsqueda de la sabiduría, por tanto, “la filosofía kantiana no se dirige más que a aquellos que sienten este interés práctico por el bien moral, que están dotados de un sentimiento moral, que optan por un fin supremo, por un soberano bien”².

Hoy mi madre, tras años de dolor, ha perdido su memoria, su lenguaje, su dolor, por eso, en el tercer capítulo, sobre el apartado de los enfermos, mi propuesta de su lugar en el cosmopolitismo me interpeló en primer lugar a mí, porque soy su

¹ Immanuel Kant, «Essays regarding the Philanthropinum (1776-1777)», en *Anthropology, History, and Education* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2007), 101. [II 448] Traducción propia: “The good has an irresistible power when it is before one's eyes” [Das Gute hat eine unwiderstehliche Gewalt, wenn es angeschauet wird.]

² Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 292.

curador. Es a mí a quien me corresponde velar por mejorarme para darle una mejor vida, velar por su felicidad y porque pueda estar en un mundo que tenga una constitución moral y jurídicamente justa.

Desde este horizonte vital es que esta investigación se desarrolló, y si bien no puedo pretender que el lector encuentre en ella el fármaco del que yo me serví, por lo menos espero que pueda reconocer en la filosofía kantiana una propuesta esperanzadora y humanizante que nos conmina a dotar de otro ojo –la mirada del otro– al cíclope del individualismo y poderlo humanizar en el encuentro. Espero no molestar a quien está buscando una justificación académica de mi lectura en estas primeras líneas, sé que en el interior del trabajo la encontrará porque he buscado dialogar, de la manera más honesta posible, con la obra kantiana y con diferentes académicos, posturas, interpretaciones y especialistas en su obra. Honestidad que surge del móvil de un trabajo que se realiza, no desde la angustia de cumplir un objetivo, sino desde la alegría de encontrar en esta investigación mi propia vida, de darle un soporte desde la academia, para que pueda ser leída por otros, a la educación que me permitió humanizarme en medio de la mayor deshumanización, la guerra.

“[...] un intento por reflexionar lo no-dicho, en lugar de fijar por escrito a Kant a partir de lo que él ha dicho. Lo que se ha dicho es lo insuficiente; lo no-dicho está lleno de riqueza”³

³ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 215.

INTRODUCCIÓN

1. La pregunta por el ser humano como centro de la filosofía kantiana

Martin Buber planteó que “Kant ha sido quien con mayor agudeza ha señalado la tarea propia de una antropología filosófica”⁴. Sin embargo, le negó dicho desarrollo, pues sostuvo que no dio respuesta a la pregunta por el ser humano ni, mucho menos, reflexionó sobre su relación con sus diferentes dimensiones e interlocutores. Esta lectura de Buber no está desligada de la tradición filosófica en donde se ha sobrepuesto al Kant de la epistemología y la moral sobre el Kant de la antropología, a tal punto de considerar que esta no hace parte de su sistema filosófico⁵.

Ahora bien, dos aspectos importantes permiten que se esté volviendo la mirada a la antropología de Kant, por lo menos en lengua castellana. En primer lugar, el hecho de que autores como Martin Heidegger y Michel Foucault dedicaran trabajos investigativos para dar cuenta del lugar de la antropología en el sistema filosófico kantiano. El primero planteó que la fundamentación de la metafísica es una pregunta por el ser humano y, por tanto, es una pregunta que vincula la esfera trascendente de la filosofía crítica⁶. Inspirado en esta lectura heideggeriana, Michel Foucault, quien como apéndice a su trabajo doctoral presentado en 1961 realizó una traducción de la *Antropología en sentido pragmático* al francés, hizo una formidable introducción en la que sostuvo que la estructura de la Crítica está oculta en la estructura de la Antropología y por eso, esta última, la repite “en el nivel popular

⁴ Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* (México D.F.: Fondo De Cultura Económica, 2014), 12.

⁵ Reinhard Brandt, «La antropología pragmática y la autodeterminación del ser humano», en *Guía Comares de Immanuel Kant* (Comares, 2023), 419-20.

⁶ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 205.

del consejo, del relato y del ejemplo”⁷. Más allá de si son correctas o no sus interpretaciones, han “obligado” a volver la mirada a la antropología de Kant.

En segundo lugar, está la publicación de las *Lecciones de Antropología* en el tomo XXV de la *Akademie Ausgabe* gracias al trabajo editorial de Reinhard Brand y Werner Stark, en 1997, hecho que da un giro inesperado a los estudios antropológicos pues ha permitido ver no sólo el desarrollo de la concepción kantiana de la antropología, sino su vínculo con su obra filosófica. No cabe duda de que ha sido lenta la apropiación de estas Lecciones, pues sólo hasta el 2012 fueron traducidas –algunas completas y otras por apartados– al inglés gracias al trabajo de edición del profesor Robert Louden y Allen Wood bajo el nombre de “*Lectures on Anthropology*”⁸ y que hacen parte de los 16 tomos del megaproyecto de la Universidad de Cambridge por crear una “biblioteca de Kant”.

En español, el primer acceso que se tuvo a una Lección de antropología fue gracias a la traducción de la segunda parte de la Lección de Mrongovius realizada por el profesor Roberto Rodríguez Aramayo en el 2007⁹. Posteriormente, en el 2012 aparece traducida la totalidad de la primera Lección según los apuntes de Collins gracias a la traducción de Alejandro García Mayo¹⁰. Por último, aunque incompleto, ha sido el proyecto más grande que se ha realizado sobre las Lecciones de Antropología en lengua castellana y fue la traducción de un compendio de cada una de las siete lecciones por el profesor Manuel Sánchez Rodríguez en el 2015¹¹, que, podría plantearse, tiene una ventaja sobre la traducción inglesa, aunque el

⁷ Michel Foucault, *Una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático* (Madrid: Siglo XXI, 2010), 97.

⁸ Immanuel Kant, *Lectures on Anthropology* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2012).

⁹ Immanuel Kant, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)* (Madrid: Tecnos, 2007).

¹⁰ Immanuel Kant, *Antropología Collins* (Madrid: escolar y mayo, 2012).

¹¹ Manuel Sánchez Rodríguez, «Estudio preliminar», en *Lecciones de antropología: fragmentos de estética y antropología* (Granada: Comares, 2015).

compendio sea de mucho menor extensión, y es que es realizada sólo por el profesor Sánchez Rodríguez lo que permite más que preservar un estilo, la comparación de los sentidos de autores diferentes, con ortografías y sintaxis distintas. Esta obra es la que más ha permeado este trabajo, que, en gran parte, ha comparado las Lecciones de Kant para poder ver los sentidos de la antropología en el desarrollo de sus cursos, pero mucho más importante, poder mostrar la pasión del profesor de Königsberg por sus cursos y su compromiso de hacer, a través de la prudencia, que sus estudiantes pensarán en el mundo para poderlo transformar.

En este sentido, para este trabajo se ha podido consultar la totalidad de estas traducciones y se ha accedido al original en alemán gracias al software *Kant im Kontext Komplettausgabe* –Berlín: *InfoSoftWare*– catalogado por los estudiosos kantianos como la mejor multimedia para acceder a la obra de Kant en su original, dado trae los textos correspondientes a la lengua en la que fueron escritos, sea en latín o alemán. En primer lugar, se pudo tener la versión del 2017 que no contaba con las Lecciones de Antropología, pero, gracias a una actualización de este año 2023, se incluyeron las lecciones de antropología y por ello en nuestro estudio aparece la correspondiente citación de todos los apartados, a pie de página, en alemán.

Es pertinente, en este punto, hacer la salvedad sobre las dos formas de citación que aparecerán en el trabajo: la forma clásica que enuncia la edición y página de la edición de la que se toma la traducción, pero acto seguido, entre corchetes, se enuncia la nomenclatura de la *Akademie Ausgabe* en la que el tomo se delimita con números romanos y la página de la *Akademie* con números arábigos, salvo respecto a la primera Crítica que se indica con la letra A para la primera edición y la B para la segunda. No todas las ediciones en español cuentan con la respectiva nomenclatura de la *Akademie* por lo que se recurrió al software para dar cuenta exacta del apartado que se está citando. La razón de incluir estas dos formas de citación es porque es imperativo reconocer el trabajo de los

traductores sin quienes, el trabajo de Kant podría, difícilmente, tener la acogida que tiene en lengua castellana. Labor que el autor de este trabajo espera algún día desarrollar a la altura de ellos.

Por otro lado, todas las referencias tanto a las traducciones en español como a las traducciones en inglés cuentan con su respectivo texto en alemán, esto con el fin de evidenciar que el trabajo se guió siempre por una lectura paralela de la traducción y el original, y para poder dar cuenta de las intervenciones que se realizaron en algunas traducciones. Claro está, siempre se indica con un asterisco la intervención y se justifica según lo que se está desarrollando. Por otra parte, todos los textos citados en inglés fueron traducidos por el autor de esta investigación en el cuerpo de trabajo, pero a pie de página podrá, el lector, encontrar el original para acceder analítica y comparativamente a la traducción propuesta.

Por otra parte, en pocas ocasiones se presenta una propuesta propia de traducción desde el alemán, sea porque no existe o no se contó con una traducción al inglés ni en español –se revisó en italiano de la lección de enciclopedia filosófica– como en el caso de la reflexión 903 –no aparece traducida ni siquiera en el tomo de Cambridge “*Notes and Fragments*”– en la que se habla de una antropología trascendental y que, para efectos de esta investigación, fue imperativa su traducción total, por lo que es responsabilidad exclusiva del autor de este trabajo las traducciones aquí presentadas.

Por lo descrito es comprensible el porqué del diálogo mayoritario con académicos de lengua inglesa, pues allí han tenido una mayor acogida las Lecciones de Antropología dada su pronta aparición en conjunto. Si bien hubo un diálogo permanente con expertos de la altura de la profesora Holly Wilson o del profesor Patrick R. Frierson, es pertinente destacar el trabajo del profesor Robert Loudon, quien, sin temor a equívocos es el mayor experto de los estudios antropológicos de Kant, no sólo por ser traductor y compilador de las Lecciones y

de la *Antropología del 98*, sino porque sus estudios han representado un giro en la interpretación antropológica kantiana. Su obra más importante, sin incurrir en reduccionismos, es *Kant's impure ethics: From Rational Beings to Human Beings*¹², ya que abrió todo un nuevo horizonte sobre una ética no formal, sino práctica en Kant, una segunda ética. Ética que, como se verá, la llamó también, antropología. Son muchos los estudios que se referencian del profesor Robert Louden, y si bien, en muchas ocasiones se toma distancias de ellos, no por ello se desconoce la inspiración que sus trabajos le han impreso a la presente investigación.

De igual manera, se dialoga con grandes estudiosos y traductores de Kant en lengua Castellana, como la profesora Dulce María Granja –gran inspiración en la claridad de sus escritos–; y profesores de la talla de Gustavo Leyva, Roberto Rodríguez Aramayo, Manuel Rodríguez Sánchez, Juan Arana, entre otros. Por último y no menos importante, los grandes editores de las *Lecciones de Antropología*, los profesores alemanes Reinhard Brand y Werner Stark.

Este diálogo, en torno a la antropología pretende aportar, en primer lugar, una posible respuesta a la pregunta por el ser humano hecha por Kant, pero más importante, ver la antropología en Kant como una antropología filosófica en sentido cosmopolita que vincula tanto la antropología empírica como la tan polémica antropología trascendental. Por esta razón, este trabajo está dividido en tres capítulos interconectados que van dando respuesta, de lo particular a lo general, al igual que el método antropológico –describe para proyectar–, a la cuestión que resume todo el quehacer filosófico en sentido cosmopolita según Kant.

En el primer capítulo se aborda la pregunta ¿qué es el hombre?, pregunta que, para Kant, reunía todos los intereses de la filosofía en sentido cosmopolita. Es interesante ver que los textos consultados limiten la respuesta de esta pregunta a

¹² Robert Louden, *Kant's impure ethics: From Rational Beings to Human Beings* (New York: Oxford University Press, 2000).

la antropología y no al ser humano mismo. Por ello, este capítulo se basó en un método descriptivo para dar cuenta, en la obra de Kant, qué entendió por ser humano y bajo qué conceptos lo categorizó. Por ello se comienza por un recorrido sobre los dos reinos que habita, la animalidad y la libertad, para dar paso a la relación entre metafísica y antropología, esto porque, desde la propuesta de lectura de esta investigación, el centro de la crítica de Kant es la metafísica, pero no como un plano alejado del ser humano, como la que busca las causas primeras, sino como inherente a él, es decir, como disposición natural y es ahí donde la lectura no es epistemológica sino antropológica. En este capítulo hay pocas discusiones con interpretaciones de autores ya que el propósito fundamental es dar cuenta de una respuesta puntal sobre qué entendió Kant por el ser humano y por ello se llega a la conclusión que está presente en el mismo título, y es que, si Kant hubiese respondido la pregunta, lo más probable es que limitaría al ser humano a ser un animal metafísico. Esta propuesta interpretativa se mantendrá a lo largo de toda la investigación.

En el segundo capítulo, se pasa de un método descriptivo a uno comparativo entre las lecciones de antropología de Kant, para poder dar cuenta de los cambios en la concepción de la antropología en los que se pasó, de una antropología cuya urgencia era fundamentar un estudio desligado de la metafísica, a una antropología en sentido de lo pragmático, es decir, prudente y útil a la sociedad. Por eso, en este capítulo se discuten más a fondo diferentes interpretaciones sobre la definición de antropología en Kant, como la de limitarla a una teoría de la observación [*Beobachtungslehre*] del profesor Robert Louden, o a una teoría de la prudencia [*Klugheitslehre*] como la profesora Holly Wilson. Tras revisar estas propuestas y ver sus límites, se da entrada a la antropología empírica y trascendental en Kant para poder ver el panorama completo de la antropología y argumentar la propuesta del capítulo.

En la antropología empírica se va a estudiar la diferencia con la metafísica de Baumgarten, concretamente con el capítulo de la psicología empírica ya que este era el manual que usó Kant para sus Lecciones, pero más importante, se va a estudiar la tripartición de la primera parte de la antropología, en la facultad de conocer, sentir y desear, –tripartición que no está en Baumgarten–, pero, como propuesta propia de este trabajo, desde el aspecto pragmático basado en los modos de pensamiento [*DenkungsArt*]. Si bien se menciona la segunda parte de la antropología, se trabajará más en el tercer capítulo. Por su parte, la antropología trascendental se va a estudiar desde la reflexión 903 en la que aparece por única vez esta denominación de la antropología. El aporte de este apartado no sólo está en la presentación de la traducción de esta reflexión, sino en la argumentación de por qué, a diferencia de la propuesta de Robert Louden que niega dicha antropología o de la propuesta de Patrick R. Frierson que sostiene que está en toda la obra crítica, se puede encontrar en la misma antropología bajo unos a priori: la sociabilidad, el ser humano como fin último y el cosmopolitismo.

Este capítulo se cierra con la propuesta de que una antropología que vincule tanto lo empírico como lo trascendental no puede ser más que una antropología filosófica, pero que está adjetivada por el cosmopolitismo, ya que la antropología en Kant, y esto se enuncia muchas veces, no sólo es descriptiva sino también proyectiva.

El último capítulo se centra en la antropología filosófica en sentido cosmopolita y por eso comienza argumentado por qué, a diferencia de la propuesta de Brand, la antropología hace parte del sistema filosófico kantiano, para dar paso a las definiciones de cosmopolitismo en Kant, que, si bien hay muchas propuestas, dejan de lado el sentido del cosmopolitismo desde la antropología. Para ello se presenta una traducción de una nota al margen del manuscrito H de la antropología que no fue incluido en ninguna de las dos ediciones, primera impresión A1 (1798) y la segunda impresión A2 (1800), en la que Kant planteó un cosmopolitismo como

disposición natural que poco a poco le va ganando espacio a la guerra. En esta lectura, propia de este trabajo de investigación, se analiza, parte por parte, de esta nota al margen, para dar cuenta del determinismo y la libertad, la guerra y la paz, pero siempre en clave antropológica. Por eso se estudia la guerra desde el egoísmo, la paz no como el cese de hostilidades, sino bajo los conceptos de confianza, libertad y unión. Tras esto se da paso a la propuesta de una mayoría de edad como base del cosmopolitismo, pero siempre, como ya se mencionó, desde un aspecto antropológico.

En primer lugar, se analizan las minorías de edad que, para Kant, no son fruto de la voluntad, sino de la condición de ser del ser humano, como la infancia, la mujer y los enfermos mentales, para responder a la pregunta si el cosmopolitismo es para todos o sólo para algunos. Este apartado finaliza con una propuesta de la mayoría de edad bajo conceptos abarcentes y vinculativos que tienen que ver con la tolerancia, la humanidad y la filantropía.

Este capítulo continúa con un apartado dedicado a Kant y el racismo pues la teoría de las razas hace parte de la propuesta antropológica y el racismo trunca la visión cosmopolita. Para ello se dialogan con varios estudiosos sobre el lugar del racismo en Kant y se decanta por una propuesta que no pretende justificar el racismo, sino centrar la mirada en la posibilidad esperanzadora del cosmopolitismo.

El último apartado de este capítulo se centra en una crítica de Martin Buber al por qué en Kant no hay nada que “se parezca” a una antropología filosófica, por lo que se responde de manera sucinta, ya que ha estado presente en todo el trabajo, a cada una de las exigencias de las que según Buber debe tener una antropología filosófica.

Para cerrar este trabajo, en las conclusiones, en primer lugar, tras realizar el recorrido por lo realizado en la investigación, se presenta, como segundo punto, una

prospectiva de investigación en la que se busca dar cuenta de la vigencia de la antropología kantiana, pero no desde corrientes filosóficas, sino, como él mismo pretendió que fuera su filosofía, desde la utilidad del pensar el presente, a “nosotros mismos” para poder hacer, como Foucault se refirió a la filosofía de Kant, una ontología del presente, de nosotros mismos¹³.

Por tanto, la tesis que se estructura y defiende en este trabajo, es que en Kant hay una antropología filosófica, pero que se entiende en clave cosmopolita. Es una antropología de la vinculación en la que el ser humano se describe, pero para poderlo proyectar a la medida de sus posibilidades, pues si no se conoce al ser humano, todo proyecto de mejoramiento quedaría relegado a la imposibilidad humana de su realización, en tanto que estaría desligado de todo aquello que es y que lo interpela. En este qué, sumado a su respuesta ante lo circunstancial, aparece el quién, y por eso, la antropología filosófica en Kant habla de un ser humano capaz de una ciudadanía mundial; es un ciudadano del mundo, quien a pesar de las circunstancias que lo interpelan y de las propensiones que conlleva su naturaleza tiene la disposición a vincularse a los demás. Disposición, por demás, urgente en su cultivo, ante la fragmentación del sujeto contemporáneo.

2. ¿Por qué la antropología nos lleva a pensar en un mundo mejor?

Esta pregunta es importante responderla ya que vincula el horizonte vital de la interpretación de este trabajo –el preámbulo– con el horizonte académico y es que, como se verá en el tercer capítulo, toda autocomprensión del ser humano está inexorablemente conectada con su propia autorrealización, es decir, el ser humano, “necesita saber lo que es para serlo, necesita poseer una idea de lo que es ser

¹³ Michel Foucault, *Sobre la ilustración* (Madrid: Tecnos, 2011), 96-97.

hombre en la que pueda reconocerse como sujeto y que guíe su proceso de autorrealización¹⁴.

La antropología sienta las bases para poder abrir horizontes de comprensión sobre cómo pensar el mundo para que pueda ser posible que la respuesta por el ser humano llegue a su plenitud, es decir, en la definición no se agota la realidad, como se planteó en un trabajo previo, “comprender una naturaleza, esencia o condición humana no es garantía de su realización bajo las estructuras sociales. Garantizar que dicha concepción pueda realizarse es propio del humanismo”¹⁵.

Así pues, es la antropología filosófica la que, desde su pregunta fundacional, abre la pregunta al mundo y por ello no es gratuito que Kant planteara que el conocimiento del ser humano es el conocimiento del mundo¹⁶. Conocimiento que debe abrir nuevos horizontes de comprensión, pero, mucho más importante, de modos-de-estar para posibilitar una relación transformadora con el mundo. Sin este compromiso, el conocimiento queda relegado al vacío del cúmulo de información, relegado al egoísmo y la soledad de la erudición pedante.

Kant sentó las bases, como profesor y filósofo, de una antropología que no se limita a la observación para formular leyes que permitan entender lo que el ser humano hace, en sociedad, con su libertad, sino que se proyecta en la formación de un ciudadano del mundo pues, a diferencia del mundo ya dado, la ciudadanía cosmopolita es un proyecto para construir, más no en un futuro lejano sino en un proyecto que deviene en gerundio: un siendo en cada móvil moral, en cada acto a realizar y en cada concepto para entender. En otras palabras, la antropología

¹⁴ Vicente Arregui y Jacinto Choza, *Filosofía del Hombre: Una antropología de la intimidad* (Madrid: RIALP, 2002), 24.

¹⁵ Gustavo Muñoz Marín y Jesús David Cifuentes Yarce, «La antropología filosófica como sendero de sentido», en *Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2021), 22.

¹⁶ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (Fondo de Cultura Económica, 2014), 4. [VII 119]

filosófica se dirige a la realidad de lo humano, no para agotarla en el concepto, sino para proyectarla en la acción y por eso, como se verá en el tercer capítulo, el cíclope como figura del egoísmo y la monstruosidad de la diferencia, se torna en humanidad al dotarse de otro ojo en el encuentro. Por tanto, ser ciudadano del mundo es vivir plenamente la naturaleza humana.

CAPÍTULO I

EL SER HUMANO COMO ANIMAL METAFÍSICO

“No sabemos ni siquiera con certeza lo que el hombre actualmente es en realidad, aunque la conciencia y los sentidos deberían enseñársenos, y ¡cuánto menos podremos adivinar lo que será en el futuro! Sin embargo, la curiosidad del alma humana se adelanta con ansia hacia este tema tan lejano y trata de alcanzar alguna luz sobre éstos tan oscuros conceptos”¹⁷.

Martin Buber sostuvo que, aunque Kant asignó con la pregunta por el ser humano la tarea más importante de la antropología filosófica no dio respuesta “ni siquiera intentado responder”¹⁸. Si bien no hay una respuesta en un único texto, es problemático sostener que no intentó responderla, porque es la pregunta que agrupa todos los intereses de una filosofía en sentido cosmopolita. Por tanto, si se hace una revisión de la obra kantiana, esta pregunta, está presente en todo su trabajo y el interés por responderla va más allá de dedicar una obra específica, dado que su arquitectónica filosófica está dilucidando la condición humana. Con esto no se pretende reducir todo el quehacer filosófico a la condición humana –por demás, una tarea que el profesor Robert Loudon sostiene de “groseramente reduccionista”¹⁹–, sino propiciar una perspectiva antropológica a los intereses de una filosofía en sentido cosmopolita como lo indicó el mismo Kant.

¹⁷ Immanuel Kant, *Historia natural y teoría general del cielo* (Buenos Aires: Lautaro, 1946), 181. [I 366] [Es ist uns nicht einmal recht bekannt, was der Mensch anjetzt wirklich ist, ob uns gleich das Bewußtsein und die Sinne hievon belehren sollten; wie viel weniger werden wir errathen können, was er dereinst werden soll! Dennoch schnappt die Wißbegierde der menschlichen Seele sehr begierig nach diesem von ihr so entfernten Gegenstande und strebt, in solchem dunkeln Erkenntnisse einiges Licht zu bekommen.]

¹⁸ Buber, *¿Qué es el hombre?*, 16.

¹⁹ Robert Loudon, *Anthropology from a kantian point of view* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2021), 34.

Por otro lado, es difícil ver en los libros sobre la filosofía kantiana que haya una respuesta a esta pregunta, por demás, la limitan al estudio de la antropología, pero es una tarea completamente diferente. Hablar de cómo Kant entiende la antropología, su definición y método, sus posibilidades como ciencia fuera de la metafísica, es muy diferente a dar respuesta a qué y quién es el ser humano. La antropología, si bien es el estudio del ser humano, no implica en ella la definición misma de ser humano. Por ello, esta pregunta, central en el corpus kantiano, se responderá explorando la obra precrítica y crítica.

1.1. ¿Qué es el hombre?

Es la pregunta kantiana que resume todo el quehacer filosófico al mismo tiempo que su más alto ideal y si bien se piensa de manera inmediata en su racionalidad lógica hay que anteponer su condición de animal metafísico pues hay que dar cuenta que en su naturaleza reside la necesidad permanente de alzar el vuelo para buscar ideas y conceptos bajo los cuáles entender el mundo y a sí mismo. La pregunta por el ser humano, por su comprensión, es el mayor y más exigente ejercicio de la filosofía por eso, para el filósofo de Königsberg toda pregunta, en sentido crítico, pertenece al campo de la antropología y desde ella se dan las bases para poder conocer el mundo.

A lo largo de la historia la preocupación ha sido cómo acceder a las ideas que rompen su vínculo con la realidad empírica y cómo éstas, sin relación alguna, condicionan o transforman el mundo. Por eso, la tradición metafísica se había pensado como ciencia, que, bajo principios absolutos que estaban “detrás de las cosas físicas”, regulaba y entendía el mundo. El problema reside en que la metafísica, a lo largo de la tradición, según Kant, se ha cimentado en bases endebles que no han permitido avanzar en el conocimiento de las cosas y, por tanto, no ha logrado el camino seguro de la ciencia, “no es más que un mero andar a

tientas”²⁰, porque “se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos”²¹. Sumado a esto, se ha constituido en una ciencia ilusoria toda vez que la pregunta se ha dirigido al cómo vincular estas ideas con el mundo y no al por qué de la necesidad permanente de las mismas.

Kant conociendo esta preocupación de la tradición anhela encontrar una metafísica científica que pueda dar “pasos seguros” que permitan ir progresando en cada campo que explora, por lo que su punto de partida y también de culmen no es el mundo soñado donde se levantan castillos para luego ser derrumbados, sino en la raíz de estas ideas: la naturaleza humana, “pues la cuestión no concierne a la validez objetiva de los juicios metafísicos, sino a la disposición natural para ellos, y yace, por consiguiente, en la antropología, fuera del sistema de la metafísica. [...]”²² por esta razón, será la antropología el terreno firme bajo el que se debe pensar el mundo puro. Por tanto, el conocimiento de la condición humana es el fundamento del conocimiento metafísico y a su vez, la disposición a la metafísica devela los cimientos de la naturaleza humana.

El interés de Kant por la Metafísica está presente desde su etapa precrítica y más aún porque por más de veinte años fue profesor de esta área en la Universidad²³ basado en la tradición de Alexander Baumgarten y de Christian Wolf, una tradición con un claro tinte escolástico el cuál permea su pensamiento en las diferentes etapas de desarrollo. Esta preocupación kantiana es el centro de su ejercicio crítico y el eje fundamental desde el que, como negatividad, va a entender

²⁰ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas (México: Taurus, 2008), 15. [B VII] [sondern ein bloßes Herumtappen sei]

²¹ Kant, 19. [B XIV] [die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung erhebt und zwar durch bloße Begriffe]

²² Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (Madrid: Ediciones Istmo, 1999), 277. [IV 362] [da die Frage nicht die objective Gültigkeit metaphysischer Urtheile, sondern die Naturanlage zu denselben angeht und also außer dem System der Metaphysik in der Anthropologie liegt.]

²³ María Jesús Vázquez Lobeira, «Presentación», en *Metafísica-Dohna* (Salamanca: Sígueme, 2007), 11.

el fundamento del pensamiento científico y el ideal al que debe encaminarse la filosofía. Lo interesante de ello, como se planteó, es que Kant no busca sustentar las ideas originarias –aquellas bajo las que se ha entendido la metafísica–, precisamente, porque es imposible vincular estas ideas con una realidad empírica. Su interés gira en buscar el origen de estas ideas²⁴ y para ello somete al tribunal de la razón a la razón misma. Al mismo tiempo, busca explicar por qué la naturaleza humana está entregada, en su condición de ser, a la metafísica y en ello dar cuenta de por qué el ser humano no puede serlo sin ella. Por eso, la pregunta por el ser humano se constituye en guía para entender el criticismo kantiano dado que en el ser humano reside la disposición a la metafísica, pero también las estructuras epistémicas que le permiten conocer el mundo fenoménico.

Siguiendo la tesis del profesor Javier San Martín, la antropología es filosofía primera. Si bien la metafísica, lo que está después de la física, es filosofía primera en cuanto fundamentación, no así en cuanto lo espaciotemporal dado que es primero la física la que antecede lo que está después. Así mismo, la antropología se constituye como filosofía primera porque antes de estudiar la metafísica hay que preguntarse por el ser humano que quiere hacer la metafísica²⁵. Respecto a la filosofía kantiana cabe precisar que la pregunta por el ser humano está dirigida, no al quehacer, sino a la naturaleza humana que se inclina inevitablemente a ella. Ahora bien, la antropología no solo es primera espaciotemporalmente en tanto el ser humano es la causa de la metafísica, sino también primera en cuanto es el fundamento de la forma en que se entiende el mundo²⁶.

²⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, 500. [A 592 - B 620]

²⁵ Javier San Martín Sala, «La antropología filosófica como filosofía primera», en *Hombre y Logos: Antropología y comunicación* (Madrid: Fragua, 2019), 17.

²⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, 82. [A 42 - B 59] “Como fenómenos, no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos”. [als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtniß mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit

En este sentido, bajo la óptica kantiana, al ser humano se puede estudiar desde dos aspectos, el fisiológico, lo que la naturaleza ha hecho de él y desde el pragmático lo que él ha hecho, gracias a su libertad, de sí mismo²⁷. El primero está condicionado por las leyes de la naturaleza y el segundo por la indeterminabilidad de la libertad. Dos mundos que constituyen el fundamento de la condición del ser humano, y que están estrechamente relacionados, pues sin corporalidad no hay racionalidad y sin racionalidad no puede entenderse lo que es la vida propiamente humana.

1.2. Los dos mundos del ser humano

El ser humano, desde la óptica de Kant, suele moverse en dos planos, el animal y el racional, el determinado y el indeterminado, el fisiológico y el trascendental, el empírico y el puro. Estos dos campos se manifiestan en una misma realidad, dado que sin el primero no puede existir el segundo. En lo fisiológico residen las pasiones, el carácter, la fisionomía, mientras en lo trascendental está lo volitivo, el deseo, la libertad y es el que debe dirigir y disciplinar el cuerpo²⁸. Es

haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art, sie wahrzunehmen]

²⁷ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. [VII 119] “El conocimiento fisiológico del hombre se orienta hacia la investigación de lo que la naturaleza hace del hombre; el pragmático hacia lo que él, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” [Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.]

²⁸Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas (México: Taurus, 2008), 573. [A710-B738] “Cualquiera concederá sin dificultad que el temperamento, al igual que las dotes naturales que tienden a permitirse un movimiento libre e ilimitado (como ocurre con la imaginación y el ingenio) requieren disciplina en cierto sentido. Pero que la necesite la misma razón, que es la que tiene que imponer su disciplina a las demás tendencias, puede parecer extraño. De hecho, si hasta ahora se ha librado de semejante humillación ha sido precisamente porque la solemnidad y grave respetabilidad con que se presenta no podían despertar en nadie la sospecha de un juego frívolo en el que hace pasar fantasías por conceptos y palabras por cosas”. [Daß das Temperament, imgleichen daß Talente, die sich gern eine freie und uneingeschränkte Bewegung erlauben, (als Einbildungskraft und Witz)

evidente que hay una supremacía de la razón indicando la no animalidad absoluta de la vida humana²⁹, de lo contrario, la vida humana sería guiada solo por los sentidos, determinada en un mundo cerrado manifestado en la acción-reacción de los impulsos y condicionada bajo las leyes de la naturaleza como deviene en la vida animal.

Por esta razón, la realidad biológica del ser humano lo condiciona, pero no lo determina. Es la condición de la sensibilidad, de la animalidad y de las manifestaciones a-críticas, de las que no han sido atravesadas por el crisol de la razón. Ahora bien, la determinación de la vida humana, en cuanto caracterización única de su especie, reside en lo indeterminado de la razón y en ella de la libertad, por eso, la libertad, en sentido práctico, es independiente de las experiencias del sujeto, en tanto puede tomar múltiples decisiones, aunque esté sometido a las mismas circunstancias y que la razón es la misma a pesar de las diferencias fenotípicas y culturales. Esto puede concebirse como una crítica al conductismo que se planteó, posteriormente, porque la libertad es un abanico, sin límites, de posibilidades.

Estas dos realidades, si bien jerárquicas, configuran la vida humana. Residen en una unidad indivisible, aunque delimitable, pues se caracterizan, se determinan y se encaminan a fines naturales, pero jamás pueden ser eliminadas de la condición de humanidad. Por esta razón es pertinente analizar la corporalidad y la condición animal del ser humano como aquello que no reside en su voluntad, para poder

in mancher Absicht einer Disciplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Daß aber die Vernunft, der es eigentlich obliegt, allen anderen Bestrebungen ihre Disciplin vorzuschreiben, selbst noch eine solche nöthig habe, das mag allerdings befremdlich scheinen; und in der That ist sie auch einer solchen Demüthigung eben darum bisher entgangen, weil bei der Feierlichkeit und dem gründlichen Anstande, womit sie auftritt, niemand auf den Verdacht eines leichtsinnigen Spiels mit Einbildungen statt Begriffen und Worten statt Sachen leichtlich gerathen konnte.]

²⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (México: Fondo De Cultura Económica, 2008), 73. [V 61]

evidenciar su especificidad como especie en cuanto la libertad propiciada por la razón.

1.2.1 Animalidad, corporalidad y determinismo

Respecto a lo anterior, lo primero que se debe plantear es que la animalidad del ser humano es innegable y radica en tanto tiene un cuerpo³⁰ y por eso su participación como parte de la naturaleza. De hecho, la primera definición del ser humano que aparece en Kant es de 1763 y está limitada a su estructura corporal. Esta definición presenta una clara influencia del mecanicismo de su época, aunque lo que llama la atención, en primer lugar, es la fascinación más que por el mecanismo, por la armonía de este, la condición de posibilidad de su funcionamiento. En este pequeño detalle se evidencia las bases que llevarán a Kant a separarse del mecanicismo, en cuanto su percepción sobre el ser humano, para dirigir su mirada a la libertad.

Y aunque puedo comprender todas sus fibras y vasos, todos los haces nerviosos, todas las palancas y disposiciones mecánicas del mismo, resta siempre algo admirable: cómo es posible el hecho de que funciones tan múltiples hayan sido unificadas en una sola estructura, cómo se han podido acordar tan bien los trabajos [que apuntan] a un fin, con aquellos por medio de los cuales se alcanza otro, cómo los mismos enlaces sirven además para conservar la máquina y restablecer las consecuencias de lesiones casuales, y cómo fue posible que un hombre pudiera ser un tejido tan fino y a pesar de tantos motivos de corrupción durar tanto³¹.

³⁰ Immanuel Kant, *Lecciones de antropología: fragmentos de estética y antropología*, Manuel Sánchez Rodríguez (Granada: Comares, 2015), 81. Refl. **1482**. $\sigma^2?$ ($\rho^3?$) L Bl. Ha 18. 34. 42. [XV 663] "Como animal tengo un cuerpo". [Als Thier habe ich einen Körper]

³¹ Immanuel Kant, *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (Buenos Aires: Prometeo libros, 2004), 136. [II 152] [Denn es ist erstaunlich, daß auch nur so etwas wie ein thierischer Körper möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefäße, Hebel und mechanische Einrichtung desselben völlig einsehen könnte, so bliebe doch immer Bewunderung übrig, wie es möglich sei, daß so vielfältige Verrichtungen in einem Bau vereinigt worden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit

Otro aspecto para resaltar de esta primera definición es la adhesión a la emergente teoría de la espontaneidad porque,

Kant repara en que la composición del cuerpo sirve además para conservarlo y para paliar las consecuencias de heridas casuales; en esta frase se refleja, probablemente, el punto de vista en torno a los seres orgánicos que han ganado -aventajando al mecanicismo ingenuo— las recientes investigaciones sobre la conservación y regeneración espontánea (Réaumur, Tremblay), cuyos resultados han llegado a Kant, entre otros, a través de Unzer³².

Así pues, desde la primera definición se evidencia un alejamiento de las concepciones deterministas de la condición humana, lo que permite poco a poco su entrada a la indeterminabilidad de la misma.

Ahora bien, la corporalidad es la puerta de entrada a la percepción del mundo y base –como inicio– a través del cual se puede conocer. Por eso no es gratuito que Kant dedique la primera parte de su ejercicio crítico, dirigido a la capacidad de conocer, a la forma en cómo se intuye el mundo a través de los sentidos y por ende, el cómo se convierte en fenómeno la cosa. Intuir el mundo, es pues, la puerta de entrada al conocimiento. Por lo que se podría plantear, que un ser espiritual, no corpóreo, podría pensar el mundo más no conocerlo.

El cuerpo es el templo de los sentidos [*Sinne*] en tanto sentidos externos [*äußeren Sinn*] y el sentido interno [*inneren Sinn*]. Los primeros son las afectaciones

denen, wodurch ein anderer erreicht wird, so wohl paaren lassen, wie eben dieselbe Zusammenfügung außerdem noch dazu dient die Maschine zu erhalten und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbessern, und wie es möglich war, daß ein Mensch konnte ein so feines Gewebe sein und unerachtet so vieler Gründe des Verderbens noch so lange dauren].

³² Pedro Jesús Teruel, *Mente, Cerebro y Antropología en Kant* (Madrid: Tecnos, 2008), 121.

de las cosas al cuerpo, mientras el segundo es la afectación del ánimo [*Gemüth*]³³. Todos ellos dan cuenta del mundo externo y de sí mismo, es decir, que son la puerta de entrada para el conocimiento y, por tanto, hacen parte de la facultad de conocer también llamada por Kant “la facultad de las representaciones de la intuición”³⁴ en tanto que los fenómenos son aquellos que se perciben como aparecen a los sentidos, es decir, son una representación en la sensibilidad y aunque son inferiores al intelecto, este no por podría llenarse de contenido sin aquel.

Los sentidos externos están conformados por el de sensación vital [*Vitalempfindung*] y el de sensación orgánica [*Organempfindung*]. El primero es el que afecta la totalidad de los nervios, es decir, que no está localizado sólo en una sensación por lo que se compromete el cuerpo en su completitud, por eso es la base biológica del sentimiento de lo sublime ante los escalofríos, resultado del agrado unido al terror [*erregen Wohlgefallen, aber mit Grausen*]³⁵, que produce este sentimiento al reconocer la finitud de la vida humana contemplando la inmensidad. Por su parte, los sentidos orgánicos, son los cinco sentidos los cuales son clasificados por Kant entre superiores, son más objetivos que subjetivos, contribuyen al conocimiento y son de influjo mecánico [*mechanischen*], y los inferiores que son más subjetivos que objetivos, son para el goce y su influjo es químico [*chemischen*]. Entre los superiores están el tacto [*Betastung*], vista [*Gesicht*], oído [*Gehör*] mientras en los inferiores, el gusto [*Geschmack*] y el olfato [*Geruch*] los cuales permiten deleitarse con sensaciones poco comunicables³⁶.

³³ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 41. [VII 153] En toda la antropología Kant usa la ortografía, hoy obsoleta, de *Gemüth*. Sólo usó una vez, en esta obra, la palabra *Gemüt* en la nota al margen [Zu VII 258 4ff].

³⁴ Kant, 40. [VII 153] [das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung]

³⁵ Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005), 4. [II 208]

³⁶ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 40-50. [VII 153-161]

De los cinco sentidos el tacto es exclusivo del ser humano ya que por medio de él se percibe la figura de los objetos, su movimiento o reposo, la rigidez, blandura, humedad o sequedad, pero mucho más importante, permite construir el concepto de forma. Los animales carecen de tacto dado que, desde la óptica kantiana, en los insectos sus tentáculos informan sobre la presencia externa de un objeto más no sobre la forma.³⁷ En este aspecto Kant no indica que para la concepción de la forma sea indispensable la razón, por tanto, el sentido en sí mismo no puede generar esta abstracción.

El olfato, por su parte, es el más prescindible de todos, aunque su pérdida implique el gusto; el oído es el que permite jovialidad en la sociabilidad por eso su pérdida es la menos compensable de todas³⁸ –esto es característico de Kant, lo que haga al ser humano menos sociable es lo más catastrófico– y la vista, como el sentido más noble [*der edelste*], permite percibir el espacio y la inmensidad.

Por su parte, el sentido interno, contrario a los sentidos orgánicos, no depende de varios órganos, sólo del alma, pues existe una única forma de padecer [*leidef*] sus propios pensamientos, por lo que este sentido interno no tiene ninguna relación con la pura apercepción, dado que no es conciencia de lo que es realizado por el ser humano, sino consciencia de las afectaciones, es decir, conciencia empírica de sí mismo, por eso su forma es el tiempo en tanto las representaciones sean simultáneas o sucesivas³⁹. En otras palabras, es la intuición del cambio y de la existencia simultánea que implica una existencia diferente a la realidad del yo. Este sentido es empíricamente real en cuanto da forma a los fenómenos que conforman la experiencia y transcendentamente ideal dado que en sí mismo no es nada si se prescinde de las condiciones subjetivas de la sensibilidad.

³⁷ Kant, 42. [VII 154-155]

³⁸ Kant, 47-50. [VII 158-161]

³⁹ Kant, 50-51. [VII 161-162]

Ahora bien, en relación con los sentidos están las emociones o afectos [*Affecten*]⁴⁰ y las pasiones [*Leidenschaft*]⁴¹ pues son movimientos del ánimo en tanto una sensación que hace perder, temporalmente, el dominio de sí mismo. Los primeros hacen parte de los sentimientos y su característica central es la inmediatez de su aparición por lo que “hace imposible la reflexión”, mientras los segundos, de la facultad volitiva [*Begehrungsvermögen*], se toman el tiempo –reflexivamente– para alcanzar su fin. Así pues “el afecto obra como el agua que rompe su dique; la pasión, como un río que se sume cada vez más hondo en su lecho. El afecto obra sobre la salud como un ataque apopléjico; la pasión, como una tisis o consunción.”⁴² Una es inmediata y prima más la animalidad, la otra, exclusivamente humana, entre la animalidad y la racionalidad, tiende a fines y condicionan la forma en que se actúa respecto a los otros.

Las emociones y pasiones residen en la naturaleza humana, por tanto, como todo en la naturaleza, desde la óptica kantiana, tienen fines. Las emociones permiten reaccionar al entorno y a las circunstancias y algunas como la risa y el llanto pueden ayudar a alcanzar mecánicamente la salud⁴³. Hay emociones esténicas [*sthenische*], o procedentes de la fuerza, como la ira y el coraje, y emociones asténicas [*asthenische*], o procedentes de la debilidad, como la compasión o la tristeza. Por su parte, las pasiones se dividen en innatas [*angeboren*] como la inclinación a la libertad y a la sexualidad, y adquiridas [*erworbenen*] como el afán de honores o de poseer, por ello, las pasiones son sólo para relacionarse como los seres humanos, aunque desde un aspecto puro del uso

⁴⁰ Ortografía propia de Kant. En las Lecciones aparece la palabra tanto con c como con K, por ejemplo, en las lecciones de Parow aparece con C en [XXV 330] y posteriormente con K en [XVV 422, ss].

⁴¹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 155-84. [VII 252-275]

⁴² Kant, 156. [VII 252] [Der Affect wirkt wie ein Wasser, was den Damm durchbricht; die Leidenschaft wie ein Strom, der sich in seinem Bette immer tiefer eingräbt. Der Affect wirkt auf die Gesundheit wie ein Schlagfluß, die Leidenschaft wie eine Schwindsucht oder Abzehrung.]

⁴³ Kant, 167. [VII 261]

práctico de la razón constituyan una gangrena [*Krebsschaden*] para el actuar⁴⁴ por su alto componente a-reflexivo, por la apatía que genera para alcanzar la cura y por la imposibilidad de construir una moralidad universal a partir de reacciones subjetivas.

Por consiguiente, el cuerpo, es la base biológica para poder conocer, por eso “no hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza por la experiencia”⁴⁵ y siempre tiene relación con ella, pues sólo puede ser conocido lo que es dado a los sentidos los cuales siempre dan datos verdaderos, ya que el error solo reside en la facultad de juzgar⁴⁶. Por tanto, el cuerpo está encerrado en sus propios límites⁴⁷, los sentidos. Límites que configuran el reino de los animales, porque responden a sus sentidos e instintos sin apertura a una realidad diferente, en otras palabras, no sólo su cuerpo, sino también su mundo está cerrado en la necesidad mecánica de las leyes de la naturaleza. Ahora bien, el ser humano, por su parte, es un animal que no tiene límites en tanto que en la finitud de la extensión de su cuerpo reside lo indeterminable de su existencia, la razón, la cual le permite ampliar sin cesar sus límites, deseosa siempre de conocer.

Es por eso que, en la etapa crítica, Kant, delimitó la condición humana y asignó su lugar en el cosmos entre los animales y los entes espirituales, meramente racionales, para indicar esa doble naturaleza. Dos mundos que configuran el habitar humano y, por ende, mundos que le permiten conocer, ya que el conocimiento está limitado a su sensibilidad –animalidad– y a su racionalidad, lo que lleva a plantear que el conocimiento es a la medida de la realidad humana. Así pues, el puesto del ser humano en el cosmos es medial, “[...] seres humanos, esto es, seres animales, pero, sin embargo, racionales, más tampoco meramente como tales –por ejemplo,

⁴⁴ Kant, 173. [VII 266]

⁴⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, 41. [B 1]

⁴⁶ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 30-32. [VII 144-146]

⁴⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, 458-59. [A 525 - B 553]

espíritus-, sino al mismo tiempo en tanto que animales”⁴⁸. Por esta razón, el ser humano es la síntesis entre la Naturaleza y la Libertad, entre la causalidad y la indeterminación porque, aunque la primera no determina la segunda, si lo es a la inversa, no en cuanto conocimiento, sino en cuanto las consecuencias de sus actos, precisamente porque

la oposición o la promoción no se da entre la naturaleza y la libertad, sino entre la primera como fenómeno y los efectos de la última como fenómenos en el mundo sensible; e incluso la causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) es la causalidad de una cosa de la naturaleza sometida a ella (del sujeto, en cuanto hombre, por consiguiente, considerado como fenómeno), de cuya determinación lo inteligible, que es pensado bajo la libertad, contendría el fundamento de una especie por lo demás inexplicable (como igualmente lo es aquello mismo que constituye el sustrato suprasensible de la naturaleza)⁴⁹.

El ser humano, así pues, es un ser de dos mundos, habita un cuerpo que lo inscribe en leyes naturales y, por tanto, habita el reino de la heteronomía, pero, al mismo tiempo, su razón es la que le permite controlar el cuerpo y la que indica la vida, propiamente humana, en cuanto puede mejorarse a sí mismo y en donde, exclusivamente, se define como ser de voluntad, por eso, plantea Kant, “el hombre es, pues, Fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser

⁴⁸ Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento* (Madrid: Machado libros, 2016), 137. [V 210] [Menschen, d.i. thierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht bloß als solche (z.B. Geister), sondern zugleich als thierische]

⁴⁹ Kant, 122. [V 195Fu] [Der Widerstand, oder die Beförderung ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letztern als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Causalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die Causalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjects, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art den Grund enthält.]

incluida en la receptividad de la sensibilidad”⁵⁰. Por ello es fundamental adentrarse al reino de lo indeterminado para comprender sus características y por qué allí reside la condición de humanidad propiamente dicha.

1.2.2 Libertad, inteligibilidad e incondicionalidad

La inteligibilidad del sujeto, manifestado en la libertad de la acción, es característica innegable de su inteligencia cuya causa es el ánimo, pues “el ánimo hace la inteligencia” [*Das gemüth macht intelligenz*]⁵¹. Cabe aclarar que *Gemüth* como disposición del espíritu –ánimo– permea todas las facultades del sujeto a tal punto que no es “lo que él es” sino “lo que él hace de sí mismo”⁵² y esta condición de libertad es la base de la antropología en sentido pragmático. Es decir, la inteligencia del ser humano es fruto de su libertad. La inteligencia le permite crear una independencia de las impresiones sensibles para elevarse de la mera corporalidad y poder actuar conforme a la representación de las leyes y, por ende, tener voluntad, pues la voluntad, asociada a la autonomía y libertad, es el motor para el cumplimiento de las leyes, así pues “un ser que es capaz de acciones según la representación de leyes es una inteligencia –ser racional– y la causalidad de tal ser, según esa representación de las leyes, es su voluntad”⁵³.

En consecuencia, el intelecto le permite al ser humano determinarse así mismo en el actuar gracias a que puede pensar normas para convivir con los otros

⁵⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, 472. [A546-547/B574-575]

⁵¹ Sánchez Rodríguez, «Estudio preliminar», 81. Refl. 1482. $\sigma^2?$ ($\rho^3?$) *L Bl. Ha 18. 34. 42.* [XV 658-661] “el hombre es un sujeto doble, como animal y como inteligencia” [Mensch ist ein zwiefach subiect, als Thier und als intelligenz]

⁵² Foucault, *Una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático*, 75.

⁵³ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2008, 149. [V 125] [Nun ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist, eine Intelligenz (vernünftig Wesen) und die Causalität eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ein Wille desselben.]

y no se condiciona a una disposición o inclinación naturales como si de impulsos patológicos se tratara. Todo esto asociado, claro está, a su condición volitiva. Por tanto, la voluntad humana también es vehículo para su construcción. En este aspecto, cabe precisar, en la fascinación kantiana por las fronteras entre lo puro y lo impuro, que la voluntad, si bien propiamente humana, también se bifurca en la condición bidimensional del ser humano.

Existen dos tipos de voluntades para enfatizar en esa doble realidad, la voluntad animal *-arbitrium brutum-*⁵⁴ y la voluntad libre *-arbitrium liberum-*. La primera es la que está afectada por estímulos sensibles *-patológicamente-* mientras la segunda, como condición de lo que el filósofo de Königsberg entiende por práctico, es la que surge a partir de la incondicionalidad de la libertad. Cabe aclarar que, bajo el espectro de la crítica, no se piensa a partir de una voluntad animal como aquella que es capaz dirigir las acciones humanas, sino desde la voluntad libre toda vez que “por muchos que sean los motivos naturales y los estímulos sensitivos que me impulsen a querer, son incapaces de producir el deber.”⁵⁵ En otras palabras, el actuar humano no opera bajo las leyes de la naturaleza, causa-efecto, toda vez que no hay una automatización de su actuar. Si bien hace parte de la naturaleza, no está

⁵⁴ Kant en un pasaje de la *Crítica de la razón pura* [A534-B562] sostiene que la voluntad humana es *sensitivum*, pero no *Brutum*, sino *liberum* como una forma sutil de diferenciar la incidencia de los sentidos en los humanos respecto a los animales, pero más adelante A 802-B 830 sólo se limita a hablar de la *Brutum* y *Liberum*. Por esta razón, en este trabajo nos limitaremos a enunciar estas dos categorías.

⁵⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, 473 [A 548-B 576], [A 534-B 562], [A 802- B 830]; Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 2005) [VI 213]; Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2008 [V 4], [V 55]; Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* [IV 345]; Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 140. [IV 446]: “La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y libertad sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen; tal como la necesidad natural es la propiedad de la causalidad de todo ser irracional para ver determinada su actividad por el influjo de causas ajenas” [Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann: so wie Naturnothwendigkeit die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden.] y [IV 442]

condicionado por esta. Su incondicionalidad es la característica fundamental para entender su racionalidad y por eso la construcción de deberes. Actos de responsabilidad que configuran su carácter como animal social, porque ¿qué sentido tendría hablar de actos buenos en una naturaleza condicionada al bien? Es decir, el ser humano desde su condición de libertad, de apertura al mundo e indeterminabilidad se ve obligado a volcar la pregunta a sí mismo: ¿qué debo hacer?

La voluntad libre es, pues, la base de la formación del carácter [*Charakter*] es decir, de la característica distintiva de cada sujeto en tanto que su actuar no surge del instinto, sino de su racionalidad, por eso, plantea Kant que “el varón de principios, de quien se sabe seguro lo que se ha de esperar, no por parte de su instinto, sino de su voluntad, tiene carácter”⁵⁶. Por tanto, el carácter es la fuerza volitiva humana que se levanta de las circunstancias para adherirse a principios de razón.

Ahora bien, bajo la misma lógica dual, al igual que la voluntad existen dos tipos de carácter, el físico y el moral, “el primero es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural; el segundo lo distingue como ser racional dotado de libertad”⁵⁷ Por esta razón, el carácter moral es el superior y el que indica “el varón de principios” [*Der Mann von Grundsätzen*] en tanto el móvil de sus actos son los principios de la razón. En el carácter físico el móvil de la acción está condicionado a una reacción, es decir, que la condición natural es la que media, patológicamente, la respuesta al estímulo.

⁵⁶ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 193. [VII 285] [Der Mann von Grundsätzen, von dem man sicher weiß, wessen man sich nicht etwa von seinem Instinct, sondern von seinem Willen zu versehen hat, hat einen Charakter.]

⁵⁷ Kant, 193. [VII 285] [Das erste ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines sinnlichen oder Naturwesens; das zweite desselben als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens.]

Al carácter físico pertenecen “el natural” [*Naturanlage*] y el “temperamento” [*Temperament*]⁵⁸. El primero consiste en el buen ánimo y corazón: formas de actuar correctamente que no se realizan “siguiendo principios fundamentales”⁵⁹, sino determinaciones [*Bestimmungen*] naturales y por eso está dirigido, subjetivamente [*Bestimmungen des Subjects*]⁶⁰, al sentimiento de placer y displacer. Quien actúa por esta disposición natural no lo hace basado en un ejercicio reflexivo racional, es por eso que no puede ser fundamento para pensar la ética, toda vez que el acto parte de un impulso más no de una reflexión racional. El segundo, en cuanto temperamentos, son móviles sensibles, modos de sentir y se dividen en corporales –fisiológicos– y del alma –psicológicos–. Los primeros son la constitución y complejión de los fluidos en el cuerpo –en el buen sentido Hipocrático– y en los segundos están los del sentimiento, sanguíneo [*sanguinische*] y melancólico [*melancholische*] y los de la actividad, colérico [*choleriche*] y flemático [*phlegmatische*]⁶¹. Tanto los temperamentos del cuerpo como los del alma están vinculados, a tal punto, que los primeros pueden ser la causa eficiente de los segundos⁶².

En los temperamentos del sentimiento está el que afecta rápido la sensación, pero no es duradera –el sanguíneo– y aquel que es duradera pero no afecta tanto a la sensación –melancólico–. Por eso el hombre de temperamento sanguíneo se ocupa inmediatamente de las cosas, pero con el tiempo se despreocupa de ellas, mientras que el melancólico es dubitativo respecto a su actuar porque dirige su atención a las dificultades que se puedan presentar. Por su parte, los temperamentos de la actividad, está el de emoción rápida y ardiente [*hitzig*], pero

⁵⁸ Kant, 193. [VII 285]

⁵⁹ Kant, 193-94. [VII 286]

⁶⁰ Kant, 141. [VII 240]

⁶¹ Kant, 193-200. [VII 286-291]

⁶² Kant, 194. [VII 286] “De ello resulta que los temperamentos que adjudicamos meramente al alma pueden tener en secreto por concausa eficiente lo que hay de corporal en el hombre” [Da ergibt sich nun: daß die Temperamente, die wir blos der Seele beilegen, doch wohl ingeheim das Körperliche im Menschen auch zur mitwirkenden Ursache haben mögen]

no perdurable en sus empresas en el tiempo –el colérico–, y su opuesto, es el que no es movido fácilmente por las emociones a partir de las circunstancias, pero es duradera en el tiempo, el flemático.

Estos móviles del actuar no parten de causas morales, sino empíricas en tanto que los temperamentos son modos de sentir, de reaccionar a las circunstancias del mundo exterior. Es la voluntad empírica, es, en sentido fisiológico, lo que la naturaleza ha hecho del ser humano, por lo tanto, no hay libertad⁶³, pero son fundamentales para pensar el carácter físico-individual y por ello permite particularizar el carácter de cada individuo. Ahora bien, esta constitución corporal que diferencia a cada individuo también lleva a diferenciar el carácter de los sexos, masculinos y femeninos. El primero fuerte y protector, mientras el segundo locuaz y elocuente, pero ambos son animales racionales [*als vernünftige Thiere*] cuyo fin natural, como animales, es la conservación de la especie⁶⁴. Esto es importante resaltarlo porque, para Kant, en el tribunal de la razón, todos tienen una participación actividad, indistintamente de las diferencias particulares.

Así pues, el carácter empírico no es ignorado por Kant, pero sabe que, aunque es una base biológica del comportamiento, no hay determinismo cuando el ser humano se deja guiar por la luz de la razón y se levanta sobre los móviles humorales. Aunque haya características humorales, sexuales o incluso nacionales⁶⁵, la construcción de la humanidad, a partir del crisol de una racionalidad crítica, no distingue estas diferencias para pensar principios del actuar desde una

⁶³ Kant, *Crítica de la razón pura*, 474. [A 550 - B 578] “ Con respecto a este carácter empírico no hay, pues, libertad. Sin embargo, es únicamente desde él desde donde podemos considerar al hombre, si es que sólo queremos observarlo e investigar fisiológicamente — como hace la antropología— las causas que motivan sus acciones.” [In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich **beobachten** und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen.]

⁶⁴ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 213-22. [VII 303-311]

⁶⁵ Kant, 223-33. [VII 311-320]

moralidad pura que no dependan de las diferencias particulares pero que surgen a partir de conocer y vivir en dichas diferencias; y como animales metafísicos, todo ser humano posee la “capacidad” de alzar el vuelo sobre la particularidad.

Por otra parte, respecto al carácter moral, propio para hablar en términos de humanidad, está el modo de pensar, el cual es el valor intrínseco de cada persona que está dirigido a lo que se puede hacer de sí mismo, pues no está condicionado por la naturaleza como en el carácter físico⁶⁶. Por esta característica es que, propiamente, puede indicarse que el ser humano tiene carácter, algo propio de su especie, ya que es fruto de su libertad porque es “aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito irrevocablemente por medio de su propia razón”⁶⁷ en este aspecto es donde la moralidad en Kant presenta una base antropológica; si bien hay una moral pura que prescinde de esta⁶⁸, no cabe duda que para su aplicación requiere conocer la especificidad del ser humano desde el cual se levanta para pensar los principios, y al cual retorna para el mundo de la vida⁶⁹. En otras palabras, la moralidad pura, como se verá en el segundo capítulo, se sustenta en una moralidad impura que Kant denominó antropología, pues planteó,

⁶⁶ Kant, 201. [VII 292]

⁶⁷ Kant, 200-201. [VII 292] [Einen Charakter aber schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat]

⁶⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 653. [A 841-842 / B 869-870] “Ahora bien, la única legalidad de las acciones completamente derivable a priori a partir de principios de la moralidad. Consiguientemente, la metafísica moral es, en realidad, la moral pura en la que no se toma por base la antropología (las condiciones empíricas)” [Nun ist die Moralität die einzige Gesetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori, aus Principien, abgeleitet werden kann. Daher ist die Metaphysik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empirische Bedingung)]

⁶⁹ Para ampliar este tema se recomienda el trabajo de Roberto Casales García, «El papel de la antropología moral dentro de la filosofía práctica de Kant», *Tópicos*, 2011, 159-81.

nace así la idea de una doble metafísica, una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. La física, por lo tanto, tendrá su parte empírica, pero también una parte racional; e igualmente la ética, si bien aquí la parte empírica tenga una denominación especial, cual es la de antropología práctica, y sólo la racional pueda ser llamada con toda propiedad moral⁷⁰.

Lo interesante de esto es que el ser humano, aunque racional, condición superior en cuanto característica identitaria del mismo, no puede prescindir del soporte biológico bajo el que se sustenta, es decir, pertenece al reino animal y, por ello, tiene unos deberes consigo mismo en tanto su animalidad [*als ein animalisches Wesen*], porque mientras viva no puede despojarse de su personalidad y, por ende, sumado a lo anterior, como condición de su racionalidad, siempre vivirá bajo deberes⁷¹.

La autoconservación [*Selbsterhaltung*]⁷² es el primer deber y por eso, desde su condición animal, el ser humano ha sido dotado de órganos y capacidades sexuales para la reproducción⁷³ y, por tanto, de la conservación de la especie. Sumado a esto, no debe quitarse la vida [*Selbstmord*] no sólo como un deber hacia otros –con quienes se comparte la existencia–, sino también hacia sí mismo porque es el único ser que puede levantarse sobre los más fuertes móviles sensibles y por eso puede apreciar algo mayor que su propia vida⁷⁴ y aquí reside la conservación

⁷⁰ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 54. [VI 388] [Auf solche Weise entspringt die Idee einer zwiefachen Metaphysik, einer Metaphysik der Natur und einer Metaphysik der Sitten. Die Physik wird also ihren empirischen, aber auch einen rationalen Theil haben; die Ethik gleichfalls, wiewohl hier der empirische Theil besonders praktische Anthropologie, der rationale aber eigentlich Moral heißen könnte.]

⁷¹ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 282. [VI 422] “El hombre no puede enajenar su personalidad mientras haya deberes, por consiguiente, mientras viva” [Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäußern, so lange von Pflichten die Rede ist, folglich so lange er lebt]

⁷² Kant, 280-81. [VI 421]

⁷³ Es la base para la constitución de la sociedad doméstica bajo lo que Kant denomina, la comunidad sexual [*Geschlechtsgemeinschaft*] Kant, 97-101. [VI 277-280]

⁷⁴ Kant, 282. [VI 422]

de la persona. Preservar la especie como preservar la persona son fines de la naturaleza⁷⁵ y a la vez deberes del ser humano para consigo mismo y los otros.

Por último, dos deberes que van de la mano son, el respeto hacia sí mismo [*Achtung für sich selbst*] y la moderación [*Mäßigung*], pues todo exceso es antinatural [*Unnatürlich*] dado que va en contra del fin natural en tanto no tiende a la preservación de la especie sino del individuo. Por eso, una entrega total a la inclinación animal [*thierischen Neigung*] en intemperancia [*die thierische Unmäßigkeit*] es reducir el ser humano a una cosa de uso y de ahí la postura radical kantiana ante la embriaguez la cual es un exceso y “ha de tratarse el hombre como un animal”⁷⁶. Por consiguiente, la condición de persona humana sobresale de la animalidad cuando el ser humano se cultiva a sí mismo en la libertad y no en la determinación sensible; en ello reside la moralidad.

De esta manera, la autoconstrucción del ser humano, como deber propio de su especie, es el tránsito de la animalidad a la humanidad [*aus der Thierheit [...], immer mehr zur Menschheit,*]⁷⁷ a tal punto que, sin fuerza moral, sin el carácter que le permite el hacerse a sí mismo, la humanidad se

disolvería en la mera animalidad (como si siguiera leyes químicas) y se confundiría irremediabilmente con la masa de los otros seres naturales⁷⁸.

⁷⁵ Kant, 284. [VI 424] “Igual que el amor a la vida determina por naturaleza a la conservación de la persona, el amor al sexo determina por naturaleza a la conservación de la especie; es decir, cada una de ellas es un fin de la naturaleza” [So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d.i. eine jede von beiden ist Naturzweck]

⁷⁶ Kant, 288. [VI 427] [Im Zustande der Betrunkenheit ist der Mensch nur wie ein Thier]

⁷⁷ Kant, 238. [VI 387]

⁷⁸ Kant, 255. [VI 400] [so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden.]

Por esta razón, como distintivo de la especie, el ser humano es el único animal que tiene deberes y que crea fines, porque es un animal social y tiene una responsabilidad consigo mismo y con los otros. En este sentido, los dos únicos deberes que son al mismo tiempo fines son la propia perfección [*Vollkommenheit*] y la felicidad ajena [*Fremde Glückseligkeit*]⁷⁹. Esta condición de animal de deberes, no sólo de derechos –como se cree en las lógicas del mundo contemporáneo–, es gracias a su disposición –natural– moral [*seiner moralischen Anlage nach*]⁸⁰ al ser un ser que posee intelecto. Por esta razón, Kant planteó que “los animales no pueden sentir ni aflicción ni alegría porque no pueden reflexionar sobre su estado; por lo tanto, tampoco pueden sentir felicidad o desgracia, pues sólo el ser humano puede sentir felicidad o desgracia mediante la reflexión, es algo que se encuentra bajo su poder”⁸¹, por lo que, el ser humano tiene el privilegio de ser feliz en el cumplimiento de deberes que le permiten su vínculo con los otros. Bajo este aspecto es claro identificar por qué la felicidad en Kant está asociada a la moral: se es feliz con los otros, no a pesar de los otros como en los postulados individualistas.

Lo que se evidencia, hasta el momento, es que el animal está sometido a los impulsos de la sensibilidad y por eso está limitado a aquello que lo agrada o desagrada, es decir, aquello que produce o no deleite. Es una determinación física [*physischen Bestimmungen*]⁸² que toma la receptividad de los sentidos y de los sentimientos. El ser humano, en su condición animal no es ajeno a ello en tanto que la naturaleza lo ha dotado de sentimientos sensibles –placer o desagrado– y por eso tiene la capacidad de “alegrarse con otros y sufrir con ellos” –simpatía y compasión–

⁷⁹ Kant, 244-48. [VI 391-394]

⁸⁰ Kant, 299. [VI 435]

⁸¹ Immanuel Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», en *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, trad. Manuel Sánchez Rodríguez (Granada: Comares, 2015), 79. [XXV 474] [die Thiere sind weder der Betrübniß noch der Freude fähig, weil sie nicht über ihren Zustand reflectiren können, folglich sind sie auch keiner Glückseeligkeit und keines Unglücks fähig, denn durch das reflectiren ist der Mensch nur des Glücks und des Unglücks fähig, er hat es also in seiner Gewalt.]

⁸² Kant, *La metafísica de las costumbres*, 51. [VI 239]

[*Mitfreude und Mitleid*] los cuáles, como afección compasiva [*Mitleidenschaft*] son una forma de contagio “porque se propaga de un modo natural entre hombres que viven juntos”⁸³. Es la capacidad de ser afectado en el encuentro. Sin esa disposición sensible sería imposible elevar, a partir de la razón, una acción que busque, no el placer sino el deber. Cabe reiterar en este punto lo que se ha venido planteado, sin la base corporal, física, no es posible una metafísica moral a la medida del ser humano.

Por ende, ante la pasividad que implica la condición animal, como se ha mostrado hasta el momento, los animales no son capaces de belleza ni de bondad⁸⁴ toda vez que su no racionalidad les impide levantar el vuelo para degustar el desinterés de la afectación patológica, en tanto que la necesidad natural es la causalidad de sus móviles bajo la determinabilidad de las leyes naturales⁸⁵. En este

⁸³ Kant, 327-328. [VI 456-457]

⁸⁴ Kant, *Crítica del discernimiento*, 137. [V 210] “la belleza solo para los seres humanos [...] lo bueno, empero, rige para todo ser racional en general” [Schönheit nur für Menschen, [...]das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt]

⁸⁵ Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 239. [IV 345-346] “¿qué es lo que la causalidad natural requiere? Nada más que la determinabilidad de todo suceso del mundo sensible, según leyes constantes, y por consiguiente una referencia a una causa en el fenómeno, con lo cual la cosa en sí misma que yace en el fundamento, y la causalidad de esta cosa en sí, permanecen desconocidas. Pero yo digo: la ley natural subsiste, ya sea que el ser racional sea por la razón, y por consiguiente, por la libertad, causa de los efectos del mundo sensible, o que no los determine a partir de fundamentos racionales. Pues en el primer caso la acción ocurre según máximas cuyo efecto en el fenómeno será siempre conforme a leyes constantes; en el segundo caso, cuando la acción no ocurre según principios de la razón, está sometida a las leyes empíricas de la sensibilidad; y en ambos casos los efectos están concatenados según leyes constantes [...] La libertad no estorba, pues, la ley natural de los fenómenos, así como tampoco esta ley obstaculiza la libertad del uso práctico de la razón.” [was wird zur Naturnothwendigkeit erfordert? Nichts weiter als die Bestimmbarkeit jeder Begebenheit der Sinnenwelt nach beständigen Gesetzen, mithin eine Beziehung auf Ursache in der Erscheinung, wobei das Ding an sich selbst, was zum Grunde liegt, und dessen Causalität unbekannt bleibt. Ich sage aber: das Naturgesetz bleibt, es mag nun das | vernünftige Wesen aus Vernunft, mithin durch Freiheit Ursache der Wirkungen der Sinnenwelt sein, oder es mag diese auch nicht aus Vernunftgründen bestimmen. Denn ist das erste, so geschieht die Handlung nach Maximen, deren Wirkung in der Erscheinung jederzeit beständigen Gesetzen gemäß sein wird [...] Die Freiheit hindert also nicht das Naturgesetz der Erscheinungen, so wenig wie dieses der Freiheit des praktischen Vernunftgebrauchs.]

horizonte es que, posteriormente, Max Scheler planteó que el animal tiene medio, pero no mundo, ya que el medio está limitado a su estructura instintiva⁸⁶.

Por su parte, el ser humano, ante la actividad de su estructura racional, tiene autoconsciencia, característica única de su especie y base fundamental de la configuración como persona y, por ende, de su dignidad⁸⁷. Un Yo que configura el mundo en el que vive, pues es el núcleo de todas las representaciones⁸⁸ y vehículo de todos los conceptos. Esta es la primera experiencia de su racionalidad que abre la posibilidad de conocerse a sí mismo conociendo el mundo,

el conocerle, pues, en cuanto a su especie como un ser terrenal dotado de razón, merece llamarse particularmente un conocimiento del mundo aun cuando el hombre sólo constituya una parte de las criaturas terrenales⁸⁹.

Porque el mundo, en cuanto la totalidad de los fenómenos, sólo es posible por la existencia del ser humano y, por tanto, “un mundo humano cuyo contenido apenas

⁸⁶ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: Losada, 1938), 63-34.

⁸⁷ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 10. [VII 127] “El hecho de que el hombre pueda tener en su representación el yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que puedan sucederle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales carentes de razón, con los que se puede hacer y deshacer a capricho.” [Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d.i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen.]

No cabe duda de la importancia del legado de Kant en cuanto al concepto de dignidad, pero es algo que, ante lo cambios actuales, comienza a replantearse para dirigirse a seres no racionales sino sintientes como la propuesta de la filósofa Martha Nussbaum, *Crear capacidades: propuestas para el desarrollo humano* (Barcelona: Paidós, 2012). 186-192

⁸⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 153-54. [B 132]

⁸⁹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 4. [VII 119] [seiner Species nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen, verdient besonders Weltkenntniß genannt zu werden, ob er gleich nur einen Theil der Erdgeschöpfe ausmacht.]

puede ser expresado por la metafísica o por la ciencia natural. Motivo por el cual San Martín sostiene que en la antropología Kant se vuelve al mundo de la vida, al *Lebenswelt*⁹⁰.

Ahora bien, el concepto de Yo no sólo opera como unidad de consciencia. Es la puerta de entrada de la conformación de mundo como la alteridad, es decir, si el cuerpo es la puerta de entrada al mundo externo, la conciencia de sí mismo es el ingreso al reconocimiento del otro y lo otro. Por eso, el Yo opera como representación de un nosotros, de una característica de la especie humana como participación de todos en cuando conscientes de sí mismo, es decir, permite que todos tengan voz⁹¹ y, por tanto, que puedan comunicarse con los otros, en este sentido,

el ser humano no puede captarse únicamente desde sí mismo como si fuera un yo aislado; su yo, su mismidad, ha de ser entendida teniendo en cuenta el modo en que se forma: en su correlación con el mundo –que por su parte Heidegger expresa como ser-en-el-mundo⁹².

Este factor es fundamental en la construcción de la racionalidad, que no es dada, sino que es una posibilidad de ser con los otros. En esta dirección está planteando Kant un discurso de igualdad entre los seres humanos. Todos participan de la autoconsciencia y de la construcción como personas, lo que implica que hay un compromiso ético respecto a los otros, pues “solo se puede investigar u observar

⁹⁰ Luisa Paz Rodríguez Suárez, «Antropología del yo y psicopatología desde una perspectiva fenomenológica», *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 2016, 39.

⁹¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 598. [A 752 – B 780] “Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz.” [Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat.]

⁹² Rodríguez Suárez, «Antropología del yo y psicopatología desde una perspectiva fenomenológica», 52.

[al ser humano] si se asume verdaderamente que son humanos”⁹³, y, por tanto, sólo es posible comportarse como ser humano con los otros si son comprendidos como seres humanos. Así pues, entender a los seres humanos bajo un concepto universal es la posibilidad de pensar una razón compartida por todos. Este es el lugar definitivo del ser humano, estar en sociedad en donde tiene lugar la construcción de la racionalidad.

A partir de lo anterior, Kant no desconoce las diferencias en los seres humanos, como se mostró con las diferencias de caracteres, pero plantea que dichas diferencias no cambian en nada la esencia de la especie humana. En un ensayo de 1785, etapa de su pensamiento crítico, [*Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse*] *Determinación del concepto de una raza humana*, el filósofo de Königsberg acepta que la raza es sólo “la diferencia de clase en los animales de uno y el mismo linaje, en la medida en que éste sea indefectiblemente hereditario.”⁹⁴ Es decir, las razas humanas provienen de un mismo linaje del cuál surge una única diferencia de clase –como se mencionó tiene que ser hereditaria– que radica, según el filósofo, en el color de la piel que se ve afectado directamente por el clima como planteaba la tradición científica del momento, por eso, “si el moro fuera criado en una cámara y el criollo en Europa, entonces ninguno se diferenciaría de los habitantes de nuestro continente.”⁹⁵ Por tanto, la diferencia, en cuanto esencia, de los seres humanos no va más allá que la que se establece “al afeitarse o vestirse”⁹⁶.

⁹³ Javier San Martín Sala, *Antropología Filosófica I: de la Antropología científica a la filosófica* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013), 194.

⁹⁴ Immanuel Kant, «Determinación del concepto de una raza humana», en *En defensa de la Ilustración* (Barcelona: Alba editorial, 2006), 105. [VIII 100] [der Klassenunterschied der Thiere eines und desselben Stammes, so fern er unausbleiblich erblich ist.]

⁹⁵ Kant, 94. [VIII 92] [Denn der Mohr in Zimmern und der Kreole in Europa aufgewachsen ist, so sind beide von den Bewohnern unsers Welttheils nicht zu unterscheiden.]

⁹⁶ Kant, 93. [VIII 91] “Algunos entienden con ello indoles absolutamente diferentes de hombres; otros, por el contrario, se limitan a una acepción más estrecha y no parecen encontrar esta diferencia mucho más considerable que aquella que los hombres establecen entre sí al afeitarse o vestirse.” [Einige verstehen darunter wohl gar verschiedene Arten von Menschen; Andere dagegen schränken sich zwar auf eine engere Bedeutung ein, scheinen

Pensar la procedencia a partir de un tronco común es pensar en una única especie y no de “índoles absolutamente diferentes” por lo que se puede indicar que la diferencia radica en la cultura, en la educación de cada uno, pero como especie humana se tiene la posibilidad de una razón universal para el entendimiento común, es decir, “de comunicar nuestros pensamientos y ellos [los otros] a nosotros los suyos”⁹⁷. Así pues, las diferencias, en cuanto especie, no están establecidas más allá de la pigmentación de la piel y su relación con el clima⁹⁸. De esta manera, plantear una razón universal está soportada en la ciencia de la época, lo que constituye el ejercicio filosófico de Kant, en un ejercicio dialogante con diferentes saberes. Su filosofía no es una mera especulación de la razón, sino una abstracción que, como el hilo de Ariadna, vincula diferentes horizontes de comprensión para intentar dar respuesta a la realidad humana y del mundo –como ya se mencionó, el conocimiento del ser humano es conocimiento del mundo–, pero teniendo en cuenta que

la exigencia que Kant quiere satisfacer es comprender la vida humana en lo que tiene de más propio, es decir, una vida que no es tomada como puro acontecer biológico y en la que el mundo humano tampoco es considerado como una realidad natural sin más⁹⁹.

aber diesen Unterschied nicht viel erheblicher zu finden, als den, welchen Menschen dadurch unter sich machen, daß sie sich bemalen oder bekleiden]

Es claro en el desarrollo del ensayo que Kant toma partido por el segundo grupo

⁹⁷ Immanuel Kant, «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», en *En defensa de la Ilustración* (Barcelona: Alba editorial, 2006), 179. [VIII 144] [denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten]

⁹⁸ Kant plantea la relación entre el color de piel y el clima. Esto es una clara influencia de su lectura de la obra de Georges-Louis Leclerc de Buffon más conocido como el conde Buffon quien fue el primero en aplicar el concepto de raza, usado en bovinos, a la especie humana. Kant cita a Buffon en varias ocasiones, pero concretamente en su Antropología. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 121. [VII 221]

⁹⁹ Rodríguez Suárez, «Antropología del yo y psicopatología desde una perspectiva fenomenológica», 38.

Es una realidad viva en un mundo vivo en el que habita, se interpela, actúa y transforma.

En este horizonte es que Kant defendía la evolución desde la óptica del preestabilismo [*Prästabilism*]¹⁰⁰ en la que todos los seres orgánicos son productos –epigénesis o sistema de la preformación genérica– [*System der generischen Präformation*] o eductos –preformación individual– [*individuellen Präformation*], de sus congéneres, es decir, cada individuo ha sido preformado en forma específica –epigénesis– o en tanto su individualidad –educto– en su ascendencia desde el momento de la creación y no en el instante mismo de la reproducción como lo establecía el ocasionalismo [*Occasionalism*]. Cabe aclarar que la inclinación kantiana dentro del preestabilismo es hacia la epigénesis¹⁰¹ porque se soporta en la experiencia, en tanto la capacidad que tienen las estructuras biológicas de

¹⁰⁰ Kant, *Crítica del discernimiento*, 359. [V 422] [Según el ocasionalismo, la suprema causa del mundo proporcionaría inmediatamente, conforme a su idea, la configuración orgánica con ocasión de todo apareamiento de la materia que se entre mezcla con ella; según el preestabilismo, esa causa suprema habría puesto en los productos iniciales de su sabiduría únicamente las predisposiciones mediante las cuales un ser orgánico genera sus iguales y por las que la especie se conserva constantemente a sí misma, de suerte que la merma de los individuos es continuamente suplida por esa naturaleza que trabaja al mismo tiempo en su destrucción. Si se admite el ocasionalismo en la génesis de seres organizados, toda la naturaleza se extravía entonces por completo y con ella también todo uso de la razón para juzgar la posibilidad de este tipo de productos; por eso cabe presumir que nadie con algún interés filosófico asumirá este sistema.] [Nach dem ersteren würde die oberste Weltursache ihrer Idee gemäß bei Gelegenheit einer jeden Begattung der in derselben sich mischenden Materie unmittelbar die organische Bildung geben; nach dem zweiten würde sie in die anfänglichen Producte dieser ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht haben, vermitteltst deren ein organisches Wesen seines Gleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerstörung arbeitende Natur continuirlich ersetzt wird. Wenn man den Occasionalism der Hervorbringung organisirter Wesen annimmt, so geht alle Natur hiebei gänzlich verloren, mit ihr auch aller Vernunftgebrauch, über die Möglichkeit einer solchen Art Producte zu urtheilen; daher man voraussetzen kann, daß niemand dieses System annehmen wird, dem es irgend um Philosophie zu thun ist.]

De igual manera, Kant defiende el preestabilismo en un ensayo de 1785, “Determinación del concepto de una raza humana”. En *“En defensa de la Ilustración”* (Barcelona: Alba editorial, 2006), 103-104. [VIII 98-99]

¹⁰¹ Kant, 361. [V 424]

interactuar con el medio, contrario a la teoría de educto que se soporta en la metafísica,

Sólo si se admite que, en la semilla de un primer linaje único, debían estar depositadas necesariamente las disposiciones para toda esta diferencia de clases, a fin de que fuera apto para el paulatino poblamiento de los diferentes lugares del mundo, podrá entenderse por qué, si estas disposiciones se desarrollaron convenientemente y, conforme a esto, también de modo diferente, nacieron clases diferentes, que también debieron aportar necesariamente, en lo sucesivo, su carácter determinado en la generación con otras clases, pues tal carácter pertenece a la posibilidad de su propia existencia y, con ello, también a la posibilidad de la propagación de la especie, y provino de la necesaria disposición primera en el linaje de la especie. De tales cualidades, indefectibles incluso en la mezcla con otras clases, no obstante, se hereden de manera cruzada, es obligado concluir que provienen de un único linaje, porque sin esto sería inconcebible la necesidad de la transmisión¹⁰².

Esta inclinación hacia la epigenética aleja a Kant del mecanicismo del siglo XVII, como se planteó en su primera definición del ser humano, y establece

la idea de una naturaleza (y una humanidad, por tanto) autoproductiva (esto) hacía posible pensar un mundo que tiene sus

¹⁰² Kant, «Determinación del concepto de una raza humana», 103-4. [VIII 98-99] [Nur alsdann, wenn man annimmt, daß in den Keimen eines einzigen ersten Stammes die Anlagen zu aller dieser klassischen Verschiedenheit nothwendig haben liegen müssen, damit er zu allmählicher Bevölkerung der verschiedenen Weltstriche tauglich sei, läßt sich verstehen: warum, wenn diese Anlagen sich gelegentlich und diesem gemäß auch verschiedentlich auswickelten, verschiedene Klassen von Menschen entstehen, die auch ihren bestimmten Charakter in der Folge nothwendig in die Zeugung mit jeder andern Klasse bringen mußten, weil er zur Möglichkeit ihrer eigenen Existenz, mithin auch der Möglichkeit der Fortpflanzung der Art gehörte und von der nothwendigen ersten Anlage in der Stammgattung abgeleitet war. Von solchen unausbleiblich und zwar selbst in der Vermischung mit anderen Klassen dennoch halbschlächtig anerbenden Eigenschaften ist man also genöthigt, auf diese ihre Ableitung von einem einigen Stamme zu schließen, weil ohne diesen die Nothwendigkeit des Anartens nicht begreiflich wäre.]

propias leyes inmanentes y [...] un hombre capaz de autodeterminación y gobierno¹⁰³.

Por consiguiente, esta idea kantiana de la epigénesis permite hablar de seres humanos no sólo en cuanto tienen un mismo proceso de formación, pues “en toda la naturaleza orgánica, con todas las modificaciones de las criaturas individuales, la especie misma se conserva inmodificable”¹⁰⁴, sino también, y a partir de ello, de un mismo funcionamiento en sus estructuras cognitivas¹⁰⁵.

Dichas estructuras cognitivas residen en la razón gracias al cuerpo –una razón sensible– y son las condiciones epistémicas del sujeto, o en terminología kantiana, los *a priori* que permiten darle forma y conocer el fenómeno. Es por eso que, aunque haya una supremacía del intelecto, como ya se ha mencionado, respecto al cuerpo, no se desconoce ese mundo corporal, del reino de la naturaleza, que habita, estructura, y al mismo tiempo, permite que se pueda hablar de especie humana.

Ahora bien, hasta el momento ha aparecido la razón como característica identitaria del ser humano, pero esta es sólo la puerta de entrada al segundo mundo habitado por él, la metafísica, en tanto la razón “o es metafísica o no es razón”¹⁰⁶ ya que por disposición natural siempre busca la unidad, el juicio más abarcante y la causa primera. En su naturaleza está el ser metafísica. Este es el punto de quiebre de la propuesta filosófica de Kant, pues su pensamiento va a dirigirse de un saber que busca causas primeras, como se verá, a una disposición natural del ser humano, es decir, que la metafísica pasa de ser terreno de la epistemología a ser

¹⁰³ Eugenio Moya, *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), 35.

¹⁰⁴ Kant, «Determinación del concepto de una raza humana», 101. [VIII 97] [daß in der ganzen organischen Natur bei allen Veränderungen einzelner Geschöpfe die Species derselben sich unverändert erhalten]

¹⁰⁵ Cfr. Moya, *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)*, 43.

¹⁰⁶ Jean Grondin, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Herder, 2006), 217.

parte de la antropología, y, por eso, hay que buscar las causas de este elevarse, constantemente, en la naturaleza humana y no en las mismas estructuras de pensamiento que se han creado metafísicamente, ya que hablan de la lógica bajo las que fueron pensadas, más no de la causa y razón del por qué “tuvieron” que ser pensadas.

En suma, la metafísica está estrechamente relacionada con la antropología, ya que es condición de ser del ser humano, por lo que le corresponde a la ciencia del hombre y no a la del conocimiento, comprender, como ya se planteó, su raíz, pero mucho más importante, por qué y cuál es la función de que la razón sea metafísica. Esta pregunta es fundamental porque preguntarse por ella es dirigir la pregunta a sí mismo, por lo que, al levantar vuelo sobre las circunstancias que afectan al ser humano para autodeterminarse en lo indeterminado de la razón, permite nuevos horizontes de construcción de sí como individuo libre, pero miembro –y siempre vinculado– de una sociedad.

Así pues, esta identidad metafísica de la razón es el punto de partida para entender al ser humano como un animal metafísico toda vez que está vinculada a su propia estructura racional. No son las ideas las que buscan entablar una comunicación con el ser humano, sino que es el ser humano, en su afán de conocer, quien se eleva, de manera inevitable, hacia el reino de las ideas. Es por esta razón que Kant, a lo largo de su vida académica, indagó sobre este terreno, y a su vez, abrió un nuevo campo que permitió explorar la naturaleza humana, la antropología filosófica.

1.3. El vínculo de la metafísica con la antropología

En este aspecto coincidimos con Heidegger al plantear que

la pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del <ánimo> humano. La fundamentación kantiana da como resultado: fundamentación de la metafísica es un preguntar por el hombre, es decir, es antropología¹⁰⁷.

La primera definición explícita¹⁰⁸ de metafísica en Kant aparece en un ensayo de 1764 [*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*], *Investigación sobre la distinción de los principios de la teología natural y la moral*, en el que plantea que “La metafísica no es otra cosa que la filosofía de los principios fundamentales de nuestro conocimiento”¹⁰⁹. Esta definición está dirigida a la búsqueda de una metafísica como fundamento del saber la cual permite con “claridad”¹¹⁰ conocer los objetos. Por tanto, la metafísica se “confunde con gnoseología”¹¹¹. Posteriormente en 1770 en su ensayo [*Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der Verstandeswelt*], *Sobre la forma y principios del mundo sensible y del inteligible*, la definición de metafísica se dirige más hacia el uso puro del entendimiento, definición que acompaña, también, el periodo crítico: “la filosofía que contiene los primeros principios del uso del

¹⁰⁷ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 205.

¹⁰⁸ Para profundizar en este tema y en especial en obras anteriores a las citadas queda recomendado el libro de Juan Arana, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764): una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1982).

¹⁰⁹ Immanuel Kant, «Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality (1764)», en *Theoretical philosophy, 1755-1770* (United Kingdom: Cambridge University Press, 1992), 256. [II 283] Traducción propia: “Metaphysics is nothing other than the philosophy of the fundamental principles of our cognition.” [Die Metaphysik ist nichts anders als eine Philosophie über die ersten Gründe unseres Erkenntnisses]

¹¹⁰ Kant, 257. [II 284] Traducción propia: “In philosophy and in particular in metaphysics, one can often come to know a great deal about an object with distinctness and certainty.” [In der Philosophie und namentlich in der Metaphysik kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewißheit erkennen.]

¹¹¹ Arana, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764): una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*, 159.

entendimiento puro es la metafísica^{*112}. Cabe precisar que esta definición sigue enmarcada en una metafísica como soporte del conocimiento.

En el periodo crítico, como se mencionó, Kant dirige la metafísica al uso puro de la razón¹¹³, pero abre tres nuevos horizontes de comprensión. El primero es que la metafísica no sólo es el principio de certeza toda vez que también es la tierra fértil para la apariencia cuando se desliga de la experiencia, en otras palabras, es

el sistema de la razón pura (ciencia), el conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) global, sistemáticamente conjuntado, y derivado de la razón pura [...]¹¹⁴,

por lo que se pone en duda toda metafísica, como fundamento del conocimiento, que no haya sido revisada por el ejercicio crítico, y por ende, se renuncia a la tradición racionalista dogmática en la que la razón es la causa y soporte de todo lo existente; pero al mismo tiempo, también hay un alejamiento del escepticismo y, más aún, porque la metafísica es un tema, como se verá, humanamente inevitable y, por tanto, se le sigue teniendo en cuenta ante su constitución natural, como campo fundamental de la racionalidad práctica y no ya,

* No asigno la mayúscula sostenida de la traducción inglesa ya que en el texto alemán no lo tiene.

¹¹² Immanuel Kant, «On the form and principles of the sensible and the intelligible world [Inaugural dissertation] (1770)», en *Theoretical philosophy, 1755-1770* (United Kingdom: Cambridge University Press, 1992), 387. [II 395] “the philosophy which contains the first principles of the use of the pure understanding is METAPHYSICS” [Die erste Philosophie, welche die Grundlagen des Gebrauchs des reinen Verstandes enthält, ist die Metaphysik]

¹¹³ Metafísica como uso puro de la razón está presente en varias obras del periodo crítico: Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 199. [IV 327]; Immanuel Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (Madrid: Tecnos, 1991), 6. [IV 469]; Immanuel Kant, *Los progresos de la metafísica* (México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Nacional Autónoma de México, 2008), 6. [XX 259]; Immanuel Kant, *Metafísica - Dohna* (Salamanca: Sígueme, 2007), 18. [XXVIII 616]

¹¹⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, 652. [A 841 / B 869] [das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntniß aus reiner Vernunft im systematischem Zusammenhange (...)]

para encontrarle una base sólida que le permita el camino seguro de la ciencia. En este sentido las últimas líneas de la *Crítica de la Razón Pura* no son un culmen de una obra, sino una invitación a continuar el trabajo crítico para “dar plena satisfacción a la razón humana en relación con los temas a los que siempre ha dedicado su afán de saber, pero inútilmente hasta hoy”¹¹⁵. Trabajo que encuentra su lugar para seguir siendo explorado en el plano moral.

En segundo lugar, en vínculo con el primer horizonte, la metafísica tiene un uso práctico, moral, en donde se busca los principios *a priori* para la construcción de máximas, fruto de la misma razón, que guíen el actuar del ser humano pues cada uno tiene la capacidad de buscar dentro de sí las leyes de la moral, indistintamente, su condición social, racial, cultural –esto en relación con el tercer horizonte–. Es un campo en el que la racionalidad se eleva respecto a cualquier condición bajo la que pueda entenderse la particularidad de la vida humana. Es el terreno más fértil de la metafísica, pues si bien no es válido para conocer, si lo es para el campo “valorativo y moral”¹¹⁶. No para lo que se hace, sino para lo que se quiere hacer.

Si se quiere, al igual que se distingue la matemática pura de la aplicada o la lógica pura de la aplicada, puede diferenciarse la filosofía pura de las costumbres -la metafísica- de aquella otra que se aplica a la naturaleza humana. Esta denominación viene a recordarnos que los principios morales no han de fundamentarse sobre las propiedades de la naturaleza humana, sino que han de quedar establecidos por sí mismos *a priori*, aun cuando a partir de tales principios tienen que poder deducirse reglas prácticas para cualquier naturaleza racional y, por lo tanto, también para la naturaleza humana¹¹⁷.

¹¹⁵ Kant, 661. [A 856-B 884] [nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen.]

¹¹⁶ Manuel García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía* (México: Porrúa, 1980), 237.

¹¹⁷ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 88. [IV 419Fu (Anmerkungen)] [Man kann, wenn man will, (so wie die reine Mathematik von der angewandten, die reine Logik von der angewandten unterschieden wird, also) die reine

En esta dirección la metafísica es la base para reflexionar sobre el propio actuar teniendo en cuenta a la humanidad presente en sí mismo en tanto que el otro siempre es un fin y nunca un medio. Por esta razón, la metafísica permite escudriñar lo más profundo de la intención humana para fundamentar una voluntad libre y una verdadera conciencia moral y así poder elevar la acción particular a la universalidad de la humanidad, por lo que permite que sea una moral de un verse a sí mismo en relación con los otros, y no limitada al juzgamiento de los demás. Una moral de la reflexión y no de la acusación. Por tanto, la metafísica es un espejo en el que el reflejo de sí mismo está acompañado de la humanidad.

El tercer horizonte que abre Kant no es partir de la metafísica como tema dado, sino que indaga sobre las causas que la originan, siendo este aspecto el más importante, como él mismo lo indica, pues “la pregunta primera y más necesaria podría ser: ¿qué pretende propiamente la razón con la metafísica? ¿Qué fin último tiene en mira al elaborarla?” y acto seguido indica que es el máximo y único fin al que debe dedicarse la razón “porque todos los hombres toman parte en él en mayor

Philosophie der Sitten (Metaphysik) von der angewandten (nämlich auf die menschliche Natur) unterscheiden. Durch diese Benennung wird man auch sofort erinnert, daß die sittlichen Principien nicht auf die Eigenheiten der menschlichen Natur gegründet, sondern für sich *a priori* bestehend sein müssen, aus solchen aber, wie für jede vernünftige Natur, also auch für die menschliche praktische Regeln müssen abgeleitet werden können].

Respecto a este horizonte la obra que se inscribe como eje central para una metafísica de las costumbres es la que lleva el mismo nombre y en donde plantea “si un sistema de conocimientos a priori por puros conceptos se llama metafísica, una filosofía práctica, que no tiene por objeto la naturaleza sino la libertad del arbitrio, presupondrá y requerirá una metafísica de las costumbres: es decir, poseer una tal metafísica es en sí mismo un deber, y cada hombre la tiene también en sí mismo, aunque por lo común sólo de un modo oscuro; porque, sin principios a priori, ¿cómo podría creer tener en sí una legislación universal?” Kant, *La metafísica de las costumbres*, 21. [VI 216] [Ein System der Erkenntniß a priori aus bloßen Begriffen Metaphysik heißt, so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkür zum Objecte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d.i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er ohne Principien a priori eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben?]

o menor medida”¹¹⁸ aunque sea una piedra de Sísifo que se ve caer al no tener un soporte en la cima, porque las “construcciones” que allí se elaboran se desmoronan constantemente para levantar nuevos castillos de ilusión si no es sometida al ejercicio crítico. De hecho, en los apuntes de clase del conde Heinrich Ludwig Adolph de Dohna-Wundlacken conocida como *Metafísica Dohna*, sobre el curso de metafísica impartido por Kant entre 1792 y 1793, época posterior al periodo de la publicación de las tres críticas, Kant inicia con la definición de Wolf sobre metafísica: “*Scientia prima principia cognitionis continens.*” La cuál es la misma que planteó en 1764 en *Investigación sobre la distinción de los principios de la teología natural y la moral*, pero plantea que dicha definición no es exhaustiva dado que para poder comprender científicamente los primeros principios de una ciencia se debe buscar sus orígenes¹¹⁹. Por eso Kant en sus clases definió la metafísica como indispensable [*unentbehrlich*]¹²⁰ para el ser humano y por ello se debe buscar en la propia razón; por consiguiente “necesitamos incluir en nuestra pregunta principal aquello que ocasiona la metafísica y que está en su base como conocimiento a priori dado meramente de modo natural”¹²¹.

Por esta razón para Kant, la tarea de la filosofía no es más que determinar las fuentes de todo saber humano, la extensión posible de dicho saber, es decir, los límites de la razón cognoscente y el universo abierto a la razón metafísica. Esta

¹¹⁸ Kant, *Los progresos de la metafísica*, 6. [XX 259] [Die erste und nothwendigste Frage ist wohl: Was die Vernunft eigentlich mit der Metaphysik will? welchen Endzweck sie mit ihrer Bearbeitung vor Augen habe? denn groß, vielleicht der größte, ja, alleinige Endzweck, den die Vernunft in ihrer Speculation je beabsichtigen kann, weil alle Menschen mehr oder weniger daran Theil nehmen, und nicht zu begreifen ist, warum bey der sich immer zeigenden Fruchtlosigkeit ihrer Bemühungen in diesem Felde, es doch umsonst war, ihnen zuzurufen: sie sollten doch endlich einmal aufhören, diesen Stein des Sisyphus immer zu wälzen, wäre das Interesse, welches die Vernunft daran nimmt, nicht das innigste, was man haben kann]

¹¹⁹ Kant, *Metafísica - Dohna*, 17. [XXVIII 615]

¹²⁰ Kant, 23. [XXVIII 620-621]

¹²¹ Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 73. [IV 280] [haben wir nöthig, das, was sie veranlaßt und als bloß natürlich gegebene]

tarea filosófica es una exploración que inicia en la antropología y si bien se encamina a la epistemología, sigue estando iluminada por el interés de descubrir la naturaleza humana. A partir de esto no cabe duda de que todo ejercicio filosófico es antropológico y por eso la metafísica, la moral, la religión son campos, desde la óptica kantiana, de la antropología.

El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita se puede reducir a las siguientes cuestiones

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué me está permitido 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. En el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la antropología, dado que las tres primeras cuestiones se refieren a la última. El filósofo debe poder determinar, por tanto:

- 1) Las fuentes del saber humano
- 2) La extensión del uso posible y útil de todo saber, y finalmente:
- 3) Los límites de la razón¹²².

De hecho, esta estructura filosófica la repite Kant en una carta a Carl Frierich Stäudlin el 4 de mayo de 1793 en la que enfatiza que esta última pregunta es la que

¹²² Immanuel Kant, *Lógica* (Madrid: Akal, 2000), 92. [IX 25] [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 könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.

Der Philosoph muß also bestimmen können

- 1) die Quellen des menschlichen Wissens,
- 2) den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs alles Wissens und endlich
- 3) die Grenzen der Vernunft]

está desarrollando en su curso anual de antropología hace más de 20 años¹²³. Lo que indica esto, es que el interés antropológico en Kant no es un enunciado al azar de su vejez, sino un interés genuino que ha atravesado el desarrollado de su pensamiento, especialmente, el del periodo crítico. Así pues, que el ser humano sea el centro del interés filosófico es por el hecho de que él es el centro y culmen de todo pensamiento y progreso de la cultura “porque él es su propio fin último”¹²⁴ y porque él es la causa y fundamento de lo que puede conocerse, pensarse, soñarse, etc., pero siempre, condición *sine qua non*, en relación con los otros y por eso, las respuestas a estas preguntas en sentido cosmopolita tienen que ser vinculativas. Kant nunca pensó un sujeto aislado en la razón teórica, sino un sujeto como condición cognoscente propio de todos los seres humanos para poder comunicar el conocimiento, ni mucho menos planteó un ser racional moral que a su antojo impusiera las leyes morales, sino, bajo la premisa que debían estar dirigidas a la humanidad, y, mucho menos, pensó una historia particularizada en los intereses de un pueblo, sino en el mejoramiento de la especie humana. Todo su planteamiento filosófico está dirigido a la vinculación en tanto la posibilidad de comunicación-entendimiento, de acción y reflexión.

Este tercer horizonte de la metafísica, en clave antropológica, es la entrada para explorar la naturaleza humana, su relación con el conocimiento, con la

¹²³ Immanuel Kant, *Correspondencia* (Zaragoza: De letras - Institución Fernando el Católico, 2005), 233. [XI 429] “El plan construido desde hace ya largo tiempo, que implica para mí una obligada exploración del campo de la filosofía pura, se orientó a la resolución de las tres tareas: 1) ¿Qué puedo saber? (Metafísica) 2) ¿Qué debo hacer? (Moral) 3) ¿Qué me está permitido esperar? (Religión), a la que finalmente debía seguir la cuarta: ¿Qué es el hombre? (Antropología; sobre la que desde hace ya más de 20 años he celebrado anualmente un *collegium* [un grupo]).” [Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik) 2) Was soll ich thun? (Moral) 3) Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie; über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe)]

¹²⁴ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. [VII 119] [weil er sein eigener letzter Zweck ist]

trascendencia, con los otros y consigo mismo. Una metafísica a la medida del ser humano que devela un mundo, si bien dado, configurado a partir de la espontaneidad del sujeto. Es por ello que se exige entender el animal metafísico para saber cuál es el fin al que tiende su naturaleza porque es imposible una vida humana sin metafísica.

Así pues, la metafísica ha encontrado un terreno seguro de estudio y no es en el mundo de las ideas, reino sombras que no permite avanzar en el conocimiento, sino en la naturaleza humana, dado que es una disposición natural [*Anlage*]¹²⁵ es decir que una de las condiciones estructurantes de la realidad humana es la metafísica. Es por esto que estudiar la naturaleza humana es la posibilidad de someter la razón a sí misma. Ya no se debe buscar fuera de sí el fundamento y sustento del conocimiento y del mundo. Es pensar el mundo, sus significantes, bajo la medida del sujeto, no en cuanto una condición psicológica porque la realidad no es subjetiva, sino lógica en tanto que es sintética y por ello implica el juicio *a priori* el cual permite un conocimiento universal, válido en todo momento, en todas las circunstancias y para todo quien emita un juicio, por eso

las teorías psicológicas llaman *a priori* al elemento subjetivo y previo que coopera en el proceso del conocer, y Kant llama *a priori* a la hipótesis básica primera sobre que se asienta toda la concatenación del conocimiento ya realizado, del conocimiento objetivo.¹²⁶

No se trata de lo que es fundamento para cada sujeto, sino de cuál es el principio del conocimiento bajo las condiciones epistémicas del sujeto.

¹²⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, 56. [B22] también lo menciona en Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 73. [IV 280]

¹²⁶ Manuel García Morente, *La filosofía de Kant: Una introducción a la filosofía* (Madrid: Ediciones cristiandad, 1917), 43-44.

Por tanto, si el mundo conocido, no el mundo dado, es creado por el sujeto – por eso todo idealismo trascendental es realismo empírico– al igual que la dirección de su consciencia moral y su añoranza de felicidad, bien supremo y progreso, no queda más que comprender al ser humano para saber qué es lo que proyecta. En este sentido, aunque Kant nunca dio una definición concreta del ser humano, la respuesta ante la pregunta ¿qué es el hombre? Debería tener en su espectro reconocerlo como un animal metafísico, pues si bien la razón es la primera característica que aparece en cuanto concepto predominante en su filosofía, no puede negarse que es ella la base de la experiencia metafísica a la cuál tiende por disposición natural sin que esto pueda nunca detenerse. La naturaleza de la razón es levantarse de la base de la experiencia para buscar una unidad sintética que le permita comprender; con la salvedad de que “el problema no es *fisiológico*, sino *trascendental*”¹²⁷ y por ello es la misma razón el tribunal ante el que se debe someter.

Ahora bien, si la metafísica es disposición natural [*Anlage*] tiene que tender, desde la óptica kantiana, a un fin, pues en la naturaleza humana hay una *Teleología naturalis*¹²⁸, es decir, hay unos fines a los que tiende inexorablemente por lo que nada de lo que reside en ella ha sido dado en vano, pues todo cumple una función que debe lograrse en el cultivo de la vida y, por ello, cabe recordar la pregunta kantiana “¿Por qué, pues, la naturaleza ha castigado nuestra razón con el afán incansable de perseguir este camino como una de sus cuestiones más importantes?”¹²⁹ ¿Por qué el ser humano es metafísico? Y, por tanto, ¿para qué lo es?

¹²⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, 465. [A 535 - B 563] [daß die Aufgabe eigentlich nicht physiologisch, sondern transscendental ist.]

¹²⁸ Kant, *Metafísica - Dohna*, 100. [XXVIII 687]

¹²⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 19. [B XV] [Woher hat denn die Natur unsere Vernunft mit der rastlosen Bestrebung heimgesucht, ihm als einer ihrer wichtigsten Angelegenheiten nachzuspüren?]

En esta dirección, es pertinente aclarar, que el fin final de la naturaleza es el ser humano mismo, toda vez que

el hombre es el fin último de la creación aquí sobre la tierra, porque es el único ser sobre ella que puede hacerse un concepto de fines y a partir de un agregado de cosas formadas teleológicamente puede elaborar mediante su razón un sistema de fines¹³⁰.

En otras palabras, el ser humano es creador de fines bajo los que se pregunta y se dirige. Es por ello que indagar sobre las disposiciones naturales no solamente es buscar la causa, sino también la proyección de lo que podría lograr el ser humano si las cultiva, dado que todo a lo que tiende es una base para formarse a sí mismo, es decir, que el ser humano no ha sido dotado de una naturaleza acabada, sino abierta a la formación que cada individuo puede hacer gracias a su libertad. Por eso, hablar de naturaleza en Kant no es bajo la perspectiva de un determinismo que se guía por leyes establecidas, sino que “por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general”¹³¹. Si bien hay un oxímoron entre naturaleza y libertad, lo que está indicando Kant es la condición constitutiva sin la cual un ser humano puede ser llamado como tal¹³². Lo interesante de ello es que esto es un postulado de la razón

¹³⁰ Kant, *Crítica del discernimiento*, 364. [V 426-427] [er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann.]

¹³¹ Immanuel Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (Madrid: Alianza, 2009), 37. [VI 21] [daß hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt]

¹³² Lo que me llama la atención es cómo Kant, desde la especulación filosófica, ya planteó lo que hoy, una orilla de la ciencia comienza a afirmar: la autodeterminación del ser humano bajo los conceptos de filogenéticamente abierto, es decir, la capacidad de adaptar el entorno a sí mismo (Francisco Ayala, *La piedra que se volvió palabra. Las claves evolutivas de la humanidad* (Madrid: Alianza, 2006). O desde la neuroplasticidad (Antonio Damasio, *El cerebro creó al hombre. ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* (Barcelona: Destino, 2012). Con esto no se pretende sostener que en Kant se encuentra la razón y el problema de todo, sino que su filosofía develó lo más profundo de

práctica –pura y metafísica por demás– y un interés de la razón teórica, aunque indemostrable; en la primera –razón práctica– reside su actuar moral y la segunda –razón teórica– la necesidad de fundamentar su existencia.

Un ejemplo de la libertad como condición que está sobre la naturaleza, aunque constituya la naturaleza humana misma, y como fundamento de los fines, son los dos principales fines a los que tiende el ser humano: la felicidad y el cultivo de sí mismo –cultura–¹³³. Fines creados más no innatos, pues la naturaleza no ha dotado de ningún privilegio la realidad humana en torno a la felicidad o al cultivo de sí, dado que, al igual que todos los animales, está sometido a penurias y dificultades, por lo que la búsqueda de una vida feliz y cultivada parte de un fin que se establece a sí mismo. Por tanto, responde a su libertad y no a la causalidad.

Por esta razón, cabe plantear, que entre lo natural y la libertad residen las disposiciones pues si bien condicionan la realidad humana no la determinan porque el ser humano es libre de cultivarlas para poder lograr un desarrollo pleno en dirección a los fines que tienden, de lo contrario, su existencia solo responderá a la sinergia de las necesidades fisiológicas y culturales. Por ello, para poder dar respuesta a la finalidad de la disposición natural a la metafísica es pertinente adentrarse, en primer lugar, en el concepto de disposición, para comprender la estructura natural del ser humano dado que en ella es que se soporta la razón y se proyecta la libertad porque la filosofía kantiana consiste en un develar cómo sería la vida humana si se dejara guiar por una razón crítica, es decir, no es una filosofía del diagnóstico, sino de la posibilidad.

la condición humana y este es el interés de este trabajo, aportar una óptica de reflexión de su pensamiento desde la antropología filosófica.

¹³³ Kant, *Crítica del discernimiento*, 367. [V 430] “El primer fin de la naturaleza sería la *felicidad*; el segundo, la *cultura* del hombre” [Der erste Zweck der Natur würde die Glückseligkeit, der zweite die Cultur des Menschen sein.]

1.4. El concepto de disposición en Kant

Hablar de disposición [*Anlage*] es referirse a la condición natural de algo, a las predisposiciones que tiene gracias a su estructura biológica, es decir, elementos que son necesarios para su existencia o realización. Esta disposición si bien es determinativa en la estructura animal –en la medida en que condiciona su realidad– no lo es en el ser humano, pues puede ser dirigida por la indeterminabilidad de la razón siempre y cuando se realice un ejercicio crítico porque, como dice Kant, “todo lo fundado en la naturaleza de nuestras fuerzas será apropiado y conforme al correcto uso de las mismas si podemos evitar cierto malentendido y descubrir cuál es su verdadera dirección”¹³⁴. Por tanto, el mundo animal es cerrado y limitado a la medida de sus disposiciones, pero el del ser humano es abierto gracias a que puede direccionar sus disposiciones. La razón no es causa de las condiciones naturales, pero sí es timón que dirige la naturaleza a los fines que el ser humano se proponga libremente pero siempre en relación con los otros. Por su parte, el no cultivo de las disposiciones naturales es la limitación de la realidad humana a la mecanización de la vida animal: la respuesta de los impulsos a los estímulos del entorno y la propensión al mal.

El concepto de disposición tiene en Kant dos horizontes de comprensión: las disposiciones originarias –sin las cuales ningún ser puede ser– y las contingentes, en las que se puede ser lo que se es sin ellas¹³⁵. Este concepto abre un horizonte de comprensión antropológico toda vez que el único ser que puede mediar sus disposiciones, por más connaturales que sean, es el ser humano, dado que

¹³⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, 531. [A642-643 / B670-671] [Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können.]

¹³⁵ Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 46. [VI 28]

las disposiciones son de suyo innatas [*angeboren*], aunque cuando se trate del ser humano puedan ser moldeadas de forma reflexiva. Su índole procesual da lugar a la empresa más alta en la que se embarca el hombre: la forja del carácter¹³⁶.

Por ello, no está determinado por sus disposiciones, aunque estructuren su condición de ser, toda vez que al mediarlas por la razón le permite forjar su forma de ser y estar en-el-mundo, que, en perspectiva kantiana, siempre es una forma de ser-estar con los otros.

En *Antropología en un sentido pragmático*, Kant habló de tres disposiciones: la técnica [*die technische Anlage*], la pragmática [*die pragmatische Anlage*] y la moral [*die moralische Anlage*] toda ellas innatas, pero pueden ser moldeables y, por tanto, dirigidas a la construcción y cultivo de sí mismo. Si bien estas disposiciones originarias, en estado de germen constituyen una condición propia del ser humano, no permitirían en dicho estado un salir de sí mismo y, por ende, la condición humana quedaría circunscrita a la satisfacción de las necesidades básicas. En otras palabras, el perfeccionamiento de las disposiciones –como se mencionó respecto a la vinculación con los otros– permite que el ser humano individual se torne social.

La disposición técnica es la habilidad presente gracias a la estructuración del cuerpo del ser humano: liberación y perfeccionamiento de sus extremidades posteriores –ser bípedo– y anteriores –el uso de la mano–; de hecho, en este sentido, Kant asigna la fundación del ser humano como animal racional en la destreza de la mano, pues su evolución no fue “para cierto tipo de manejo de las cosas, sino

¹³⁶ Pedro Jesús Teruel, «Significado, sentido y ubicación estructural del término Anlage en la filosofía kantiana», en *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid y Escolar y mayo editores, 2016), 86.

indefinidamente para tod[a]s¹³⁷, y, por ende, para el uso de la razón”¹³⁸. Lo interesante de esta disposición técnica es su enlace con la capacidad racional, es decir, no se limita a una mera habilidad instintiva, sino a la posibilidad de usar su cuerpo “indefinidamente” para cualquier cosa, es decir, modificación de su entorno, la construcción de su mundo artificial, que, si bien material, manifiesta su capacidad de pensamiento. Este entorno creado se denomina, en un estado básico, cultura y es lo que da entrada a la segunda disposición.

La disposición pragmática es el progreso constante del ser humano que se dirige a la civilización¹³⁹. Esta disposición es el reflejo del pensamiento lineal de progreso, propio de la filosofía de la ilustración. De hecho, esta idea es la que se desarrolla en el ensayo *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* en donde esta disposición, al igual que la primera, es un claro reflejo de la razón del ser humano pues “la razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos”¹⁴⁰. Lo interesante de este punto es que para Kant el progreso está presente no sólo en la historia, sino en las disposiciones naturales mismas, pues estas, como se mencionó, teleológicamente, deben cumplir siempre

¹³⁷ En el texto usado para esta investigación la traducción de Dulce María Granja menciona la palabra en masculino, pero por el sentido del texto debe estar en femenino, aunque esto no se diferencia en alemán [*sodern unbestimmt für alle*]. En la traducción de José Gaos (alianza, 2004) aparece en femenino lo que corrobora nuestra corrección.

¹³⁸ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 237. [VII 323] [die Natur ihn nicht für Eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht.]

¹³⁹ Este planteamiento también está desarrollado en Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades* (Madrid: Alianza, 2003), 151-172. Concretamente “Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” [VII 79 – VII 94]

¹⁴⁰ Immanuel Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en *Filosofía de la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 42-43. [VIII 18-19] [Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinct zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe.]

un fin¹⁴¹. Al mismo tiempo, lo que revela es que razón es condición de la libertad, por tanto, no hay libertad sin razón y no hay razón sin libertad. En este horizonte, al definir al ser humano como animal metafísico, se está incluyendo su condición racional y de libertad, y no se está limitando su definición a una estructura biológica, porque de ser así, se limitaría su realidad a una condición solamente animal. Esto nos lleva a plantear que la diferencia entre el ser humano y el animal, para Kant, no es gradual, sino esencial, a tal punto que lo ubica en el más alto pedestal de los grados de existencia en tanto la posibilidad de la introspección, “el hecho de que el hombre pueda tener en su representación el yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra”¹⁴². Es decir, que el ser humano toma mayor distancia de la animalidad en cuanto más se acerque a sí mismo¹⁴³. En este sentido plantea la profesora Luisa Paz Rodríguez Suárez,

¹⁴¹ “PRIMER PRINCIPIO: Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada. Esto se comprueba en todos los animales por la observación exterior y por la observación interior o desarticuladora. En la ciencia natural teleológica un órgano que no ha de ser empleado, una disposición que no ha de alcanzar su fin, representan una contradicción. Porque si renunciamos a ese principio, ya no nos encontramos con una Naturaleza regular sino con un juego arbitrario; y el desconsolador "poco más o menos" viene a ocupar el lugar de los hilos con ductores de la razón.” Kant, 42. [VIII-18] [Erster Satz. Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln. Bei allen Thieren bestätigt dieses die äußere sowohl, als innere oder zergliedernde Beobachtung. Ein Organ, das nicht gebraucht werden soll, eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre. Denn wenn wir von jenem Grundsatz abgehen, so haben wir nicht mehr eine gesetzmäßige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft.]

¹⁴² Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 10. [VII 127] [Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen.]

¹⁴³ Max Scheler, posteriormente, indicó la importancia de la vida íntima en la gradación de las formas de existencia, aunque no como caracterización esencial de la condición humana: “los seres vivos han de ser considerados no solo como objetos para los observadores externos, sino también como poseyendo un ser interior y para sí en el que se percatan de sí mismos, característica esta que les es esencial como bien puede mostrarse, en íntima correlación ontológica con los fenómenos objetivos de la vida en cuanto a su estructura y forma de discurrir”. Max Scheler, *El puesto de hombre en el cosmos*, trad. Miguel Oliva Rioboó (Salamanca: Hitos, 2021), 93.

así pues, lo que distingue radicalmente al humano del animal es que es una persona. Y la cualidad que para el filósofo lo convierte en una persona es precisamente que «pueda tener una representación de su yo». Algo en lo que radica, como dice, su dignidad y que le hace totalmente diferente a otros seres y también a las cosas¹⁴⁴.

Esta condición de persona es lo que permite la reflexión moral y por ello, la base de la tercera disposición. Por tanto, si bien en el ser humano hay una disposición a la animalidad, lo que lo identifica esencialmente es su condición de persona.

La disposición moral lleva a la pregunta de si el ser humano es bueno o malo por naturaleza. Gracias a su libertad el ser humano, y no la naturaleza, es responsable del mal que crea, pues es una propensión [*Hang*] más no una disposición [*Anlage*]. Si bien no se puede negar la propensión al mal, su condición de actuar radica en una voluntad libre, de lo contrario, no podría ser considerado moralmente bueno o malo dado que estaría condicionado por la naturaleza y su actuar estaría determinado por la necesidad, lo que implicaría que no existieran actos reprochables ni loables, sino solo impulsos naturales, determinaciones del existir. Se hablaría de la mecanización de la acción y no de la libertad moral del actuar.

La distinción entre propensión y disposición es que la primera es la posibilidad de una inclinación¹⁴⁵ que surge a partir de la segunda. Ambas son controladas y direccionadas por la razón. Por ejemplo, en *Pedagogía*, Kant habla

¹⁴⁴ Luisa Paz Rodríguez Suárez, «Antropología del yo y psicopatología desde una perspectiva fenomenológica», *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 2016, N° XI, 40.

¹⁴⁵ Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 46. [VI 28] “Por propensión (propensio) entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, concupiscencia) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general” [Unter dem Hange (propensio) verstehe ich den subjectiven Grund der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde, concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.]

de la gran propensión a la libertad [*großen Hang zur Freiheit*] cuya base es la disposición a la racionalidad,

el hombre tiene por naturaleza tan grande inclinación a la libertad, que cuando se ha acostumbrado durante mucho tiempo a ella, se lo sacrifica todo. Precisamente por esto, como se ha dicho, ha de aplicarse la disciplina desde muy temprano, porque en otro caso es muy difícil cambiar después al hombre; entonces sigue todos sus caprichos¹⁴⁶.

Por eso, es la razón la que debe cultivarse para que dirija las inclinaciones a un correcto fin, siempre vinculativo y nunca privativo. Sin el cultivo de la razón se caería en las fantasías metafísicas, en los dogmatismos y en el actuar bajo los impulsos mecánicos de los instintos naturales.

En consecuencia, el mal no es disposición sino inclinación, pero el bien sí lo es, aunque un bien no formado en la moralidad, por eso, planteó Kant,

el hombre debe desarrollar sus disposiciones para el bien; la Providencia no las ha puesto en él ya formadas; son meras disposiciones y sin la distinción de moralidad¹⁴⁷.

Es decir, un estado simple en el que el bien sólo es el impulso que preserva la existencia del individuo, –en estrecha relación con el carácter físico ya mencionado– pero que al ser cultivada, gracias a la libertad y razón, cuida la existencia de la humanidad en el desarrollo pleno de su moralidad.

¹⁴⁶ Immanuel Kant, *Pedagogía* (Madrid: Akal, 2013), 30. [IX 442] [Der Mensch hat aber von Natur einen so großen Hang zur Freiheit, daß, wenn er erst eine Zeit lang an sie gewöhnt ist, er ihr Alles aufopfert. Eben daher muß denn die Disciplin auch, wie gesagt, sehr frühe in Anwendung gebracht werden, denn wenn das nicht geschieht, so ist es schwer, den Menschen nachher zu ändern. Er folgt dann jeder Laune.]

¹⁴⁷ Kant, 34. [IX 446] [Der Mensch soll seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; die Vorsehung hat sie nicht schon fertig in ihn gelegt; es sind bloße Anlagen und ohne den Unterschied der Moralität.]

Esta relación entre disposición e inclinación, está extensamente desarrollado en el primer capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en donde se mencionan otras tres disposiciones naturales, diferentes a las trabajadas en la *Antropología*, precisamente, porque su interés gira en torno a la investigación de la naturalidad o no del mal¹⁴⁸ y no entorno a la caracterización de la vida humana: La disposición para la animalidad [*Die Anlage für die Thierheit*], humanidad [*Die Anlagen für die Menschheit*] y personalidad [*Die Anlage für die Persönlichkeit*]. Estas disposiciones tienden al bien, pero están propensas al mal, es decir, la propensión al mal radica en la posibilidad que siempre hay en la vida humana, gracias a su libertad, de vivir una vida a-crítica o cultivada en el mal. En otras palabras, depende exclusivamente del ser humano en sociedad un desarrollo pleno de su vida como ya se ha mencionado, no en términos privados –sí mismo– ni privativos –para sí mismo–sino relacionales ya que el propósito al que tienen estas disposiciones y que es posible “ver” racionalmente –en su levantar vuelo, pero con los pies en las disposiciones naturales– es el cosmopolitismo. De hecho, es imposible pensar otro fin que no sea relacional-colectivo, ya que todo proyecto privado desembocaría en la soledad de la existencia y, por tanto, en la destrucción de los otros y lo otro, lo que implicaría la destrucción de sí mismo.

La disposición a la animalidad es “el amor a sí mismo físico y meramente mecánico”¹⁴⁹, la preservación de sí mismo, lo que se podría llamar el instinto de supervivencia; el instinto a la procreación y a la socialización. Esta última característica es fundamental en la conformación del carácter de la especie humana, pues “el hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena. -Necesidad de ser

¹⁴⁸ Soledad García Ferrer, «La teoría de las disposiciones de Kant», 15 de febrero de 2021, <https://eprints.ucm.es/id/eprint/8702/>. Le debo más a este artículo que lo reflejado en la citación.

¹⁴⁹ Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 44. [VI 26] [der physischen und bloß mechanischen Selbstliebe]

miembro de alguna sociedad civil"¹⁵⁰. Así pues, la disposición a la animalidad, si bien identifica al ser humano con los animales en cuanto preservar la vida, está dirigida al fin último, como disposición al bien, a cuidar la especie.

La disposición a la humanidad es un punto medio en donde está el amor por sí mismo y el reconocimiento de la opinión de los otros, es decir, aparece la razón para compararse con los demás¹⁵¹. Si bien no es un uso ideal de la razón, es la posibilidad de reconocer la vida con los otros y con lo otro. Cabe aclarar que, si bien, en la disposición a la animalidad está la socialización, en la disposición a la humanidad está el rostro del otro, la forma en que se reconoce su mirada y su historia.

La disposición a la personalidad es la manifestación de un uso práctico de la razón dirigido al respeto a la ley moral como motor de la libertad porque es la manifestación de la introspección, es decir, gracias a que el ser humano puede representarse a sí mismo, es que se constituye como persona [*Person*]¹⁵² y por tanto, no se encierra en la animalidad. De hecho, esto está claramente detallado en la *Crítica de la razón práctica*:

El respeto a la ley moral es, por lo tanto, el único y, al mismo tiempo, incuestionable móvil moral y así, también este sentimiento no se aplica a ningún objeto más que por este motivo. Ante todo, la ley moral determina objetiva e inmediatamente la voluntad en el juicio de la razón; pero la libertad, cuya causalidad es determinable sólo mediante la ley, consiste, precisamente, en que limita todas las inclinaciones y,

¹⁵⁰ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 244. [VII 330] [Der Mensch war nicht bestimmt wie das Hausvieh zu einer Heerde, sondern wie die Biene zu einem Stock zu gehören. – Nothwendigkeit, ein Glied irgend einer bürgerlichen Gesellschaft zu sein.]

¹⁵¹ Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 44. [VI 27]

¹⁵² Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 10. [VII 127]

por lo tanto, también la estima de la persona, a la condición de la observancia de su pura ley¹⁵³.

Una última disposición originaria que vale la pena resaltar es la disposición natural a la lógica [*logica naturalis als Naturanlage*]¹⁵⁴ una disposición que se manifiesta a través del ejercicio y la rutina; la facultad humana del entendimiento sigue reglas “inconscientes” sin las cuales no se podría pensar, es decir, se habla aunque no se conozca las reglas de la gramática¹⁵⁵, es por eso que la lógica como

¹⁵³ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2008, 93. [V 78] [Achtung fürs moralische Gesetz ist also die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder, so wie dieses Gefühl auch auf kein Object anders, als lediglich aus diesem Grunde gerichtet ist. Zuerst bestimmt das moralische Gesetz objectiv und unmittelbar den Willen im Urtheile der Vernunft; Freiheit, deren Causalität blos durchs Gesetz bestimmbar ist, besteht aber eben darin, daß sie alle Neigungen, mithin die Schätzung der Person selbst auf die Bedingung der Befolgung ihres reinen Gesetzes einschränkt.]

¹⁵⁴ Kant, *Lógica*, 88. [XVI 47]

¹⁵⁵ Kant, 77. [IX 11] “Todo en la naturaleza, tanto en el mundo animado como en el inanimado, sucede conforme a reglas, aunque no siempre las conozcamos. El agua cae conforme a leyes de la gravedad y el movimiento de locomoción de los animales tiene lugar también conforme a reglas. El pez en el agua, el pájaro en el aire, se mueven conforme a reglas. La totalidad de la naturaleza en general no es más que una interconexión de fenómenos conforme a reglas y no existe en parte alguna ausencia de reglas. Cuando creemos hallarla sólo podemos decir que en este caso desconocemos las reglas.

El ejercicio de nuestras facultades acontece también conforme a ciertas reglas que seguimos, *inconscientes* de las mismas al principio, hasta que llegamos paulatinamente a su conocimiento mediante ensayos y tras un uso prolongado de nuestras facultades. Al final son tan corrientes para nosotros que nos cuesta un gran esfuerzo pensarlas en abstracto. Así, por ejemplo, la gramática general es la forma de una lengua en general. Hablamos, sin embargo, sin conocer la gramática. El que habla sin conocerla posee en efecto una gramática y habla conforme a reglas de las cuales, empero, no es consciente.” [Alles in der Natur, sowohl in der leblosen als auch in der belebten Welt, geschieht nach Regeln, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen. - Das Wasser fällt nach Gesetzen der Schwere, und bei den Thieren geschieht die Bewegung des Gehens auch nach Regeln. Der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft bewegt sich nach Regeln. Die ganze Natur überhaupt ist eigentlich nichts anders als ein Zusammenhang von Erscheinungen nach Regeln; und es giebt überall keine Regellosigkeit. Wenn wir eine solche zu finden meinen, so können wir in diesem Falle nur sagen: daß uns die Regeln unbekannt sind.

Auch die Ausübung unsrer Kräfte geschieht nach gewissen Regeln, die wir befolgen, zuerst derselben unbewußt, bis wir zu ihrer Erkenntniß allmählig durch Versuche und einen längern Gebrauch unsrer Kräfte gelangen, ja uns am Ende dieselben so geläufig machen, daß es uns viele Mühe kostet, sie in abstracto zu denken. So ist z.B. die allgemeine Grammatik die Form einer Sprache überhaupt. Man spricht aber auch, ohne Grammatik zu kennen; und

ciencia [*artificialis als Wissenschaft*] es la capacidad de abstracción que hace conscientes las reglas bajo las que opera el entendimiento. Al igual que todas las disposiciones anteriores, la lógica como ciencia se desarrolla con la guía de la razón, es decir, se tiene la disposición para pensar, pero para hacerlo correctamente se requiere del ejercicio crítico. En este sentido no son gratuitas las categorías que expone Kant en la analítica trascendental las cuales develan, en palabras del profesor Henry Allison, las condiciones epistémicas u objetivantes –aunque válidas para cualquier conocimiento a priori–, bajo las cuales las representaciones del sujeto dan forma y sentido al objeto de conocimiento¹⁵⁶.

Respecto a las disposiciones contingentes, en las cuales se puede seguir siendo sin ellas, es decir, son condiciones específicas de un ser sin constituir el ser mismo, se encuentra el Talento [*das Talent*], el cual, como don natural, es “excelencia de la facultad de conocer que no depende de la instrucción, sino de la predisposición natural del sujeto”¹⁵⁷. Es decir, una facultad de producción innata. Por lo tanto, esta disposición no es fundamental para que la naturaleza humana sea llamada como tal, en otras palabras, no se requiere un talento específico para ser

der, welcher, ohne sie zu kennen, spricht, hat wirklich eine Grammatik und spricht nach Regeln, deren er sich aber nicht bewußt ist.]

¹⁵⁶ Henry E. Allison, *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense* (United States of America: Yale University Press, 1983), 10. “For present purposes, then, it must suffice to characterize an epistemic condition simply as one that is necessary for the representation of an object or an objective state of affairs. As such, it could also be called an “objectivating condition”; for it is in virtue of such conditions that our representations relate to objects or, as Kant likes to put it, possess “objective reality.” In this respect epistemic conditions are to be distinguished from what Kant terms “logical conditions of thought,” for example, the principle of contradiction. The latter serves as a rule of consistent thinking, but not for the representation of objects. Thus it is not an epistemic condition in the sense in which this notion is taken here. Roughly speaking, the distinction between logical and epistemic conditions reflects Kant's own distinction between general and transcendental logic. In fact, the main business of transcendental logic is to establish a set of epistemic conditions, namely, the pure concepts of the understanding.”

¹⁵⁷ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 119. [VII 220] [Unter Talent (Naturgabe) versteht man diejenige Vorzüglichkeit des Erkenntnißvermögens, welche nicht von der Unterweisung, sondern der natürlichen Anlage des Subjects abhängt.]

humano, pero sí caracteriza a algunos en cuanto la facilidad para la realización de ciertas actividades.

El talento es diferente a la habilidad, pues esta última es adquirida a partir de la instrucción, como el ingenio productivo, la sagacidad y la originalidad; sin embargo, tiene una estrecha relación con la disposición a la genialidad¹⁵⁸, también contingente, cuyo campo es la imaginación creadora y por eso su capacidad para la originalidad, pues su invención no puede aprenderse ni enseñarse, por lo que se alcanza a imitar, más no a producirse.

Ahora bien, lo interesante es que todas estas disposiciones, originarias o contingentes, son propias de la naturaleza humana, pero no están desarrolladas, es decir, deben ser guiadas por la razón, de lo contrario, en cada una pueden “injertarse vicios”¹⁵⁹ gracias a la propensión al mal. Vicios como la lujuria, la gula, lo insociabilidad, la ingratitud, el fanatismo, la alegría del mal ajeno, el egoísmo, entre muchos más. Cabe aclarar que la raíz de estos vicios no son las disposiciones, pero al ser “inocentes”, no desarrolladas, pueden desviar su camino fácilmente. Así pues, estas disposiciones de nada sirven por sí solas y deben estar guiadas para su uso correcto y para ello cuenta con la razón, no entendida bajo condición individual sino como construcción social, pues toda disposición debe cultivarse para la especie y no solo para el individuo

Ella misma no actúa instintivamente, sino que necesita tanteos, ejercicio y aprendizaje, para poder progresar lenta de un peldaño a otro del conocimiento. Por esto, cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido para poder aprender cómo usar a la perfección de todas sus disposiciones naturales; o, si la Naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre), necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmitan una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido la

¹⁵⁸ Kant, 124. [VII 224]

¹⁵⁹ Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 44. [VI 26]

especie nuestra llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención¹⁶⁰.

Lo que aquí se plantea es que las disposiciones tienen un desarrollo social, al igual que su función. El ser humano no viene a un mundo solo, sino al encuentro con los otros: “viene inculto al mundo”¹⁶¹ y por eso son los otros quienes lo cultivan –siempre y cuando el individuo quiera–. Por ello, una razón, que no es individual sino social, es la que lo guía a su pleno desarrollo. Distinto a los animales, no necesitan ningún cuidado especial porque sus instintos le han dotado de un mundo en el que pueden desarrollarse a partir de ello; es la innates del comportamiento. En cambio, el ser humano, como único animal que requiere educación¹⁶² construye un mundo a partir de sus disposiciones naturales siempre y cuando estén dirigidas a un plano social y no individual. En este aspecto cabe recordar la metáfora kantiana de los árboles, en la que la “insociable sociabilidad” permite que crezcan erguidos pues al estar en el bosque luchan por el aire y el sol que sus congéneres también están buscando. Mientras que al vivir fuera del bosque crece torcido y sus ramas se esparcen sin control¹⁶³. Así pues, sólo en la vida en sociedad “en un escenario como el de la asociación civil”, las ramas de los egoísmos individualistas son contenidas permitiendo que la vida humana crezca recta junto con la de sus congéneres. Es por eso que el desarrollo de las disposiciones naturales, plantea Kant, debe ser “completamente en la especie y no en los individuos”¹⁶⁴. Solo una sociedad desarrollada permite individuos desarrollados.

¹⁶⁰ Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», 43. [VIII 19] [Sie wirkt aber selbst nicht instinctmäßig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten. Daher würde ein jeder Mensch unmäßig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle; oder wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat (wie es wirklich geschehen ist), so bedarf sie einer vielleicht unabsehbaren Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist.]

¹⁶¹ Kant, *Pedagogía*, 30. [IX 441] [sondern roh auf die Welt kommt]

¹⁶² Kant, 29. [IX 441]

¹⁶³ Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», 50. [VIII 22]

¹⁶⁴ Kant, 42. [VIII 18] [nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln]

Este antagonismo, como la sociable insociabilidad o la lucha por el aire con los congéneres, es para Kant la fuerza que mueve a un buen desarrollo de todas las disposiciones naturales¹⁶⁵, es un conflicto que tiene un único fin, llevar la rudeza de las disposiciones a convertirse en principios prácticos para la vida en sociedad¹⁶⁶. La naturaleza, sabia como su creador¹⁶⁷, ha encontrado en el antagonismo el modelo pedagógico para sacar al ser humano de su “minoría de edad”; así pues,

El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a la especie y quiere discordia. Quiere el hombre vivir cómoda y plácidamente, pero la Naturaleza prefiere que salga del abandono y de la quieta satisfacción, que se entregue al trabajo y al penoso esfuerzo para, por fin, encontrar los medios que le libren sagazmente de esta situación¹⁶⁸.

Es el esfuerzo consciente del ser humano, ejercicio racional, lo que potencia su humanidad hacia el humanismo, hacia la vida en sociedad. Sin crítica, la vida del ser humano se limita a la satisfacción de sus propias necesidades toda vez que elimina la vinculación con los otros, los procesos de comunicabilidad de su razón, para vivir en la ensoñación de su propio yo, en la “salvaje libertad” [*wilder Freiheit*] en la que se condena a la crudeza de su existencia. Por esta razón la crítica es la vía para alcanzar la mayoría de edad, la madurez de la conciencia porque “sólo

¹⁶⁵ Kant, 46. [VIII 20]

¹⁶⁶ Kant, 47. [VIII 21] “a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral.” [welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Principien und so eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann.]

¹⁶⁷ Kant, 48. [VIII 21]

¹⁶⁸ Kant, 48. [VIII 21] [Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und unthätigen Genügsamkeit hinaus sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen.]

cuando somos capaces de realizar una reflexión autónoma logramos afirmar nuestra identidad”¹⁶⁹.

Así pues, no hay un determinismo natural en el ser humano y por ende su actuar no depende de las leyes de la naturaleza, causa y efecto, ni de la innates del acto mecánico o condicionado, sino de su libertad que implica la voluntad, el deseo de actuar. Cabe precisar que por esa misma libertad el ser humano puede determinar quedar encadenado al mecanismo de la vida, es decir, sin “crítica” y, por ende, no lograr un estado de ilustración y perpetuar la minoría de edad por pura “pereza” [*die Faulheit*]. De hecho, en la respuesta kantiana a la pregunta *¿qué es la ilustración?* Se sostiene que una vida no reflexiva, sin juicios, ni pensamiento gracias a la mecanización de la existencia o al sometimiento a “principios y fórmulas”, es decir, que limite la potencialidad de sus disposiciones a una guía preestablecida, encadenan al ser humano eternamente a la inmadurez o incapacidad de poder pensar por sí mismo, a tal punto de convertir su esclavitud en “casi en una segunda naturaleza”¹⁷⁰. *Verbi gratia* el ser humano contemporáneo que se somete al discurso de producción de la vida en donde los procesos empresariales son los estatutos que dan forma a una vida estandarizada bajo modelos de producción. Ante la falta de un pensamiento crítico sólo quedan los *coaching*.

Ahora bien, para Kant, la naturaleza debe orientarse a buenos fines pero en el caso de la naturaleza humana dichos fines se realizan o no por su propia voluntad, precisamente porque hay disposiciones en estado primigenio que deben desarrollarse y por eso, siguiendo los intereses de la modernidad en torno a la

¹⁶⁹ Dulce María Granja Castro, *Lecciones de Kant para hoy* (México: Anthropos, 2010), 39-40.

¹⁷⁰ Immanuel Kant, «¿Qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la Historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 26. [VIII 36] [Satzungen und Formeln]

educación, planteó que “la disciplina [o crianza]¹⁷¹ convierte[n] la animalidad en humanidad”¹⁷² y por esta razón el ejercicio crítico no es más que un clarificar la “falta de nitidez en la naturaleza humana”¹⁷³, lo que convierte su filosofía más que en epistemología, en un ejercicio de reflexión antropológica en la que la razón pura se limita al conocimiento o no de objetos y su posibilidad de comunicabilidad, la libertad se encamina a una moral práctica en torno a la humanidad implícita en cada uno, y el discernimiento o juicio, hacia el fin final que es el ser humano mismo, así pues “la noción crítica de humanidad debe concebirse como una facultad para comunicarse de la manera más universal”¹⁷⁴. En otras palabras, la obra de Kant está dirigida a reflexionar sobre la relación con los otros, la posibilidad de la comunicación, de su dignidad como ser racional y del lugar del ser humano respecto a las otras especies.

En esta dirección, la pregunta obligada a la que reduce Kant su filosofía es ¿qué es el Hombre? No es una pregunta surgida de la nada, sino que contiene las preocupaciones de su época en torno a la construcción de seres humanos que posibiliten excelentes sociedades, es por eso que “en la Ilustración no era difícil adivinar que efectivamente para los enciclopedistas la pregunta por el ser humano, no desde una perspectiva teórica sino desde una perspectiva práctica, era [...] la pregunta decisiva”¹⁷⁵ por ello, no es gratuito, la definición de enciclopedia que aparece en ella misma y, que bajo la óptica de progreso y fin último de la cultura, lo

¹⁷¹ En la traducción al español que referencio no aparece esta palabra que está contendida en el original en alemán según *Kant im Kontext III* [Disciplin oder Zucht ändert die Thierheit in die Menschheit um].

[ViewLit V.7.2. Kap.-Nr. 1461/5571: Kant im Kontext III (Komplettausgabe 2017). © Karsten Worm - InfoSoftWare 2017. Buch: Pädagogik (1803). Kapitel: Einleitung: Pädagogik. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.), S. IX:441.]

¹⁷² Kant, *Pedagogía*, 30. [IX 441] [Disciplin oder Zucht ändert die Thierheit in die Menschheit um.]

¹⁷³ Kant, *Crítica de la razón pura*, 595-96. [A 747 - B 775] [Es giebt eine gewisse Unlauterkeit in der menschlichen Natur]

¹⁷⁴ Nuria Sánchez Madrid, *Elogio de la razón mundana: Antropología y política en Kant* (Argentina: La Cebra, 2018), 33.

¹⁷⁵ San Martín Sala, *Antropología Filosófica I: de la Antropología científica a la filosófica*, 185.

que buscaba era el mejoramiento de la especie humana como fue advertido en el pensamiento kantiano,

El objetivo de una *Encyclopédie* es reunir todo el saber disperso en la superficie de la tierra, para describir el sistema general a las personas con quienes vivimos, y transmitirlo a aquellas que vendrán después de nosotros para que el trabajo de los siglos pasados no sea inútil para los siglos futuros, y que nuestros descendientes, haciéndose más ilustrados, puedan ser más virtuosos y más felices, de manera que no muramos sin haber merecido ser parte de la raza humana¹⁷⁶.

Por ello, planteó Cassirer que la razón de la ilustración no es una razón de las ideas innatas, de posesión, como lo fue la racionalidad del siglo XVII, sino que es una razón de “adquisición”,

no es la tesorería del espíritu en la que se guarda la verdad como moneda acuñada, sino más bien la fuerza espiritual radical que nos conduce al descubrimiento de la verdad y a su determinación y garantía. Este acto de garantizar es el núcleo y supuesto imprescindible de toda verdadera seguridad¹⁷⁷.

Esta adquisición se da en la contemplación de las leyes de la naturaleza y de la vida social del ser humano. Por eso el Yo kantiano, como unidad sintética de la razón, es un Yo como condición de unidad racional de la que participa la especie humana y por eso, como especie, es un imperativo su desarrollo. De nada sirve un individuo desarrollado sin una vinculación social. Sería una ciudadanía sin ciudad o una humanidad de un solo individuo.

¹⁷⁶ Philipp Blom, *Encyclopédie: el triunfo de la razón en tiempos irracionales* (Barcelona: Anagrama, 2008), 185.

¹⁷⁷ Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 28.

Ahora bien, la realidad del Yo, compartida por la especie humana, es la base de la construcción del mundo pues si se elimina el sujeto pensante desaparece el mundo que se ha significado dado que, aunque el espacio existe fuera del sujeto, el mundo emerge como fenómeno en cuanto las representaciones de este. Si bien es cierto que el mundo es una idea de la razón en tanto “no se da –en cuanto totalidad– en ninguna intuición”¹⁷⁸ es una idea regulativa que le permite a la razón teórica y práctica abstraer la magnitud del mismo: a la razón teórica le permite hablar de la totalidad que surge de la libertad diferente a la naturaleza que se rige por las leyes universales¹⁷⁹, y en cuanto la racionalidad práctica le fundamenta la idea de un mundo que se piensa bajo leyes éticas, por tanto, le permite plantear un mundo moral como aquel en donde cada uno sea tratado como fin y no como medio, pero ello depende “que cada uno haga lo que debe, es decir, de que todas las acciones de seres racionales sucedan como si procedieran de una suprema voluntad que comprendiera en sí o bajo sí todas la voluntades privadas”¹⁸⁰.

El “depender de cada uno” es la totalidad a la que la especie está llamada a mejorar sus disposiciones naturales para la construcción de mundo bajo la libertad y de un mundo moral bajo la ética. Por esta razón, el mejoramiento de las disposiciones naturales no tiene otro fin que la posibilidad del encuentro con los otros, de la vinculación de sujetos racionales que, desde su racionalidad como “adquisición”, adquieren, posibilitan, construyen mundo. Por eso no se asiste a la idea de un mundo dado, más bien de uno creado que está en las manos de cada ser humano, “el fin último de la Naturaleza es la mayor perfección y felicidad de los

¹⁷⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 455. [A 519 - B 547] [Denn diese ist mir durch keine Anschauung (ihrer Totalität nach)]

¹⁷⁹ Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 115. [IV 294]

¹⁸⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, 633. [A 810 – B 838] [daß jedermann thue, was er soll, d.i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befaßt, entspringen.]

hombres en tanto que ellos mismos sean los artífices de ello”¹⁸¹ Es por eso que la meta más alta a la que debe aspirar el ser humano no es a su naturaleza misma en estado estático, sino a la potenciación en tanto lo que ella le posibilita ser, por tanto, no debe plantearse dicho fin “como como una disposición natural –como las que le corresponden por ser un organismo o propósito natural–, sino como algo cuya legalidad sea incondicionada, porque sólo así tendría sentido afirmar que se somete a ella libre y voluntariamente.”¹⁸² En otras palabras, sólo como un propósito es posible hablar de un sujeto autónomo y no sometido a la afección de una naturaleza condicionada.

La naturaleza no puede llegar a su fin sin pasar por el crisol de la razón, de la libertad y de la voluntad humana –conceptos completamente vinculados– porque el ser humano es dueño y señor de la historia y es el lugar en el que todo acontece. Es el punto de Arquímedes para entender el devenir cambiante de los fenómenos y de esta manera, poder plantear su condición histórica de progreso. Por esta razón, como ya se mencionó, sólo la educación del ser humano puede garantizar construir buenos ciudadanos que mantengan el ideal de progreso.¹⁸³ En otras palabras, el progreso histórico es el mejoramiento del ser humano como especie en tanto el compromiso de cada individuo.

Por ende, tras este recorrido por las disposiciones, se puede plantear, como núcleo integrador, que hay una disposición a la humanidad, al encuentro con los otros, pero, como toda disposición está acompañada de una propensión, que, para el caso, es la propensión al egoísmo, al mejoramiento de sí mismo cuyo fin no sería

¹⁸¹ Immanuel Kant, «Reflexiones sobre antropología (AK, XV)», en *Kant: Antología*, ed. Roberto Rodríguez Aramayo (Barcelona: Península, 1991), 113. [Refl. 1418. $\rho^3-v?$ $p??$ M 313.] [XV 618] [Der letzte Zweck der Natur ist die Größte Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen, in so fern sie selbst davon die Urheber sind.]

¹⁸² Teresa Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant* (México: Anthropos, 2004), 99.

¹⁸³ Kant, *El conflicto de las facultades*, 170. [VII 92]

el otro sino el propio yo. La propensión a sustituir a los otros por la ilusoria seguridad de “apropiarse del mundo” a través de los objetos que consume. De tomar a los otros como medios de satisfacción y no como fines de realización.

La disposición a la humanidad es pues, la posibilidad de pertenecer a una sociedad en la que todos se dirigen a todos y, por tanto, la posibilidad de la construcción de ella misma, es decir, es dirigirse a lo social para ser construida porque, si bien hay una disposición a ella, no implica una realización de ella, en tanto, el ser humano es social por su disposición natural, pero puede romper ese vínculo y ser como el profeta de cabras Jan Pawlikowicz Zdomozrskich Komarnicki, un hombre que vivía en los bosques predicándole a su rebaño y quien inspiró a Kant para escribir su ensayo, *Enfermedades de la cabeza (1764)* en donde analiza cómo éstas son causadas por insanias morales que son fruto de una vida en sociedad no cultivada¹⁸⁴.

1.5. La disposición natural a la metafísica

Para Kant todos los seres humanos tienen una disposición natural a la metafísica, *metaphysica naturalis*¹⁸⁵: La naturaleza ha dotado al ser humano de la capacidad de ir más allá de las impresiones sensibles para explorar nuevas tierras en busca de la unidad de su pensamiento, sólo con meros conceptos sin vinculación a la intuición y, en muchas ocasiones, lo hacen perder en sueños e ilusiones que en nada pueden ayudarlo a comprender la realidad, por tanto, estos nuevos campos descubiertos pueden pensarse, más no conocerse. Por esta razón, al ser una disposición natural es la antropología y no la epistemología la encargada de dar cuenta de la metafísica.

¹⁸⁴ He realizado una investigación más detallada sobre las enfermedades de la cabeza y del espíritu en Kant en un libro publicado en 2017. Jesús David Cifuentes Yarce, *Crítica de la razón social: una lectura de la posmodernidad a partir del concepto de enfermedad mental en Kant* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017).

¹⁸⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, 55. [B 21]

La metafísica como disposición natural hace parte de las disposiciones originarias, es decir, es condición de ser del ser humano dado que es la que le permite a la razón contemplar, desde la cima de la abstracción, la unidad, como única vía para entender el mundo dado en la multiplicidad de sensaciones, las cuales son agrupadas en el concepto. La razón pura es la que puede contemplar y sistematizar esos “conocimientos” que son alcanzados por la metafísica¹⁸⁶, es decir, por su propio deseo de ascensión a puntos tan altos desde los cuales no puede establecerse ningún vínculo con el mundo empírico. En otras palabras, esta disposición abre la puerta a nuevos horizontes no imaginados, pero a los cuáles no se puede renunciar.

En Kant, la metafísica posee un doble carácter, natural y moral¹⁸⁷ que permite ver más allá del cielo estrellado y, al mismo tiempo, contemplar la ley moral que reside en el interior de cada ser humano. Cabe precisar que la razón especulativa, en orden natural, no puede ser fundamento de un conocimiento universal y necesario, pero sí en un plano moral en donde reside todo el campo de desarrollo. En este sentido, la metafísica debe ser enjuiciada y cultivada por la razón, es decir, debe ser delimitada, contenida en la esfera racional ya que una aventura más allá de lo sensible reduce el uso de la razón y nubla su uso práctico¹⁸⁸ –metafísica moral– cuyo fin es forjar un carácter crítico dirigido a la humanidad. En este sentido y ante la imposibilidad de poder conocer el mundo, la metafísica deja la búsqueda del camino seguro, que ha recorrido la ciencia, para reinar, siempre y cuando no esté en contradicción consigo misma¹⁸⁹, en el de la moral, las costumbres.

¹⁸⁶ Kant, 13. [A XX]

¹⁸⁷ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 54. [VI 388]

¹⁸⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 24. [B XXV] “Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario” [so bald man überzeugt wird, daß es einen schlechterdings nothwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe]

¹⁸⁹ Loc.cit

Ahora bien, el ser humano no puede renunciar a esta disposición toda vez que “se puede cortar el tronco cada vez que rebrote, pero de la que no se puede arrancar las raíces”¹⁹⁰, es decir, puede ser asegurada bajo límites que permitan una dirección correcta de la naturaleza humana, pero jamás eliminar esta disposición natural. Sin una metafísica natural todos los seres humanos vivirían bajo el conocimiento seguro, la posibilidad de la comunicabilidad inequívoca, pero limitada a la experiencia inmediata, como en el reino de los animales, donde la no mediación de las impresiones sensibles implica una relación estímulo-respuesta, porque es la razón, con su deseo de unidad, la que levanta vuelo para contemplar un panorama en el que es posible la universalidad, pero al elevarse fuera de la experiencia lo que se encuentra son ensoñaciones. Por tanto, la metafísica en estado de crudeza cae en la propensión de la ensoñación, la ilusión tanto natural como moral, por esta razón, como todas las disposiciones, debe cultivarse con la razón para que se torne en gracia redentora al asignarle límites –crítica– con el fin de que pueda permitir pensar la universalidad.

En este sentido es claro que el centro del trabajo “Crítico” de Kant gira en torno a esta disposición, en el ámbito natural y moral, porque sin determinar el objeto propio de la razón nunca sería posible delimitar las pretensiones de la razón en plano científico ni moral, pues se caería en la ilusión de pretender conocerlo todo, de fundamentar el mundo a través de sólo ideas, o se plantearía una moral que está alejada de la realidad humana, una moral para seres divinos, porque,

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus

¹⁹⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, 57. [B 24] [der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann]

facultades. [...] El campo de batalla de estas inacabables disputas se llama metafísica¹⁹¹.

Por ello, es fundamental un trabajo que delimite las pretensiones de la razón, es el trabajo crítico como delimitador, pero no sólo bajo este aspecto negativo, sino también, bajo la búsqueda de claridad racional, sin la cual es imposible su avance, en este sentido planteó Kant en su clase de metafísica,

ahora hay que investigar qué es objeto propio de la razón, y qué queda fuera del dominio de ella. Eso lo hace la crítica de la razón pura. Ella no es otra cosa, entonces, que una investigación crítica y un establecimiento de los límites de ella y de su facultad¹⁹².

En otras palabras, el estudio de la metafísica, de la razón pura, no es más que un “autoconocimiento de la razón o conocimiento de la posibilidad del conocimiento”¹⁹³.

Los campos a los que se abre la metafísica o razón pura son los mismos en los que, según la clase de Kant, los dividió Wolff¹⁹⁴, y conforman la doctrina del mundo, del alma y de Dios. Son los problemas centrales bajo los que gira la metafísica y la razón especulativa se aventura a ellos sin tener antes en cuenta sus propias capacidades para avanzar en sus terrenos con pasos seguros, es decir, su

¹⁹¹ Kant, 7. [A VII – A VIII] [Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.[...] Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.]

¹⁹² Kant, *Metafísica - Dohna*, 22. [XXVIII 619] [Nun gilt es zu untersuchen, was eigentlich Object der Vernunft sey, und was außer ihrem Gebiet liegt. Das thut die Kritik der reinen Vernunft. Sie ist also nichts anders als kritische Untersuchung und Festsetzung ihrer Grenzen und ihres Vermögens.]

¹⁹³ Alba Jiménez, «Estudio preliminar: Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann», en *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann* (Madrid: Siglo XXI, 2021), 31.

¹⁹⁴ Kant, *Metafísica - Dohna*, 19. [XXVIII 617]

proceder es dogmático¹⁹⁵ y por eso su avanzar implica un retroceso permanente pues nunca ha tenido el paso seguro de la ciencia¹⁹⁶. De ahí que se hace urgente una crítica dado que la apariencia de avanzar en el conocimiento proporciona tierras ficticias pues a ninguno de estos conceptos le corresponde ninguna intuición, por lo que es imposible tener de ellos algún tipo de conocimiento. Esto hace que los tres campos de la metafísica sean problemas indemostrables de la razón teórica, pero que, al darles el lugar seguro en el plano moral, se tornan en postulados para la razón práctica.

En este sentido, la metafísica al estar alejada de la guía de la razón, es dialéctica y engañosa¹⁹⁷. Busca conocer “objetos” sin materialidad, sin ser dados en la sensibilidad, es decir, que levanta vuelo con meros conceptos sin ser aplicados a la intuición –contraria a la matemática¹⁹⁸– por eso la pregunta de Kant “¿cómo podemos conocer algo de lo que la experiencia no nos ha enseñado nada y donde nada se ha sacado de los principios de la experiencia? ¿y de dónde extraemos el conocimiento?”¹⁹⁹. Cabe precisar que este engaño no es causado a raíz de la ignorancia o de la voluntad humana, es propia de la naturaleza de esta disposición, “y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una continua corrección”²⁰⁰.

¹⁹⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, 45. [A3 - B7]

¹⁹⁶ Kant, 19. [B XIV]

¹⁹⁷ Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 287. [IV 364]

¹⁹⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 19. [B XIV]

¹⁹⁹ Immanuel Kant, *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann* (Madrid: Siglo XXI, 2021), 61. [XXVIII 361]. [wie können wir von dem etwas erkennen, wovon uns die Erfahrung nichts gelehrt hat, und wo nichts aus Erfahrungsprincipien genommen ist? und wo nehmen wir die Erkenntniß her?]

²⁰⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, 300. [A 298 – B354] [nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird ihr vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen.]

Sumado a lo anterior, la metafísica es la tierra fértil de los paralogismos, falsedades de la inferencia racional que consisten en creer ampliar el conocimiento en las esferas de la metafísica, y al igual que su condición dialéctica no es propia de la ignorancia del sujeto, sino que es fruto de su condición natural, en la que él mismo se engaña, “así, pues, semejante falacia tiene que basarse en la naturaleza de la razón humana y conllevar una ilusión inevitable, aunque no insoluble”²⁰¹. De esta manera, la inevitabilidad a la metafísica es la inevitabilidad a los errores a los cuáles no puede dársele la espalda pues “no se puede ser indiferente a la naturaleza humana”²⁰² y hay que ocuparse de ella para dirigirla a un correcto fin el cuál, como se ha mencionado, está dirigido al mejoramiento de la especie humana.

Esta disposición natural opera bajo la característica de la incondicionalidad de la razón, es decir, no hay una causa de ella más que ella misma y por ende no opera bajo las leyes de la causalidad de la naturaleza²⁰³. La razón, por ende, es libre y en su libertad busca lo condicionado como una forma de esquematizar el mundo para entenderlo dando cuenta de los fenómenos condicionados. Por eso, la metafísica no se rige por determinismos empíricos sino por ideales de la razón y por ello su incidencia en el plano moral, en otras palabras, como ya se mencionó, la base del problema “no es fisiológico, sino trascendental”²⁰⁴.

²⁰¹ Kant, 328. [A 341 / B 399] [Auf solche Weise wird ein dergleichen Fehlschluß in der Natur der Menschenvernunft seinen Grund haben und eine unvermeidliche, obzwar nicht unauflösliche Illusion bei sich führen.]

²⁰² Kant, 8. [A X] [deren Gegenstand der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein kann.]

²⁰³ Kant, 22. [B XX] “Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo incondicionado que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones.” [Denn das, was uns nothwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt.]

²⁰⁴ Kant, 465. [A 535-B 563] [daß die Aufgabe eigentlich nicht physiologisch, sondern transscendental ist]

Ahora bien, si la naturaleza tiende a un buen fin, como se planteó, y todas las disposiciones son provechosas para la especie humana ¿cuál es el lugar que ocupa la metafísica en dicho fin? Para responder a esta pregunta es fundamental centrarse en la metáfora de Kant sobre la isla que delimita²⁰⁵, en la *Crítica de la Razón Pura*, el paso del terreno seguro del conocimiento donde los sentidos y el entendimiento permiten avanzar en la relación del sujeto con el objeto –analítica trascendental– al de la metafísica –dialéctica trascendental– en donde el terreno dialéctico y de paralogismos toman protagonismo.

No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad -un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás²⁰⁶.

La extensión de la isla está dada por el faro de la razón que ilumina los sentidos y por eso su límite está en la intuición. Es la tierra de la certeza del

²⁰⁵ Otra metáfora que usa Kant para hablar del terreno seguro del conocimiento es el de una esfera cuyo radio permite conocer el volumen y los límites de la esfera. Fuera de la esfera no hay nada que sea objeto de conocimiento de la razón [A762 - B790]

²⁰⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, 259. [A 235-236 / B 294 - 295] [Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreiset und jeden Theil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land aber ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann]

conocimiento en donde los sentidos y el entendimiento aprehenden el fenómeno: el primero según el modo en que se es afectado por los objetos, mientras el segundo la forma en la que son pensados. Ambos constituidos así por la Naturaleza [*Natur*] y fundamentales para el conocimiento pues “los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”²⁰⁷ es decir, poder conocer un objeto es dirigirlo al concepto al cual pertenece²⁰⁸.

La isla no puede pensarse sin referencia al mar, hace parte de su naturaleza, –una especie de juicio analítico que explicita en un predicado B lo contenido en el sujeto A– pues el mar lo delimita. Así pues, la metafísica, con su inmensidad, es condición de negatividad respecto a lo que puede o no pue ser conocido, pero en este punto límite el mar aún tiene contacto con la isla y es por eso que el *a priori*²⁰⁹, el principio lógico del conocimiento, es el soporte para poder hablar de una metafísica científica y no escolástica, es decir, de un saber, que sin ser empírico, pero que está en relación con él, avanza sin tener que estar deconstruyendo los edificios que se levantan al abandonar los umbrales de la sensibilidad, para poder fundamentar un saber “universal y necesario”.

Este saber, estructurante para la ciencia, tiene la forma de los juicios sintéticos a priori, aquellos que no tienen como fundamento ni la intuición intelectual, ni la experiencia, pero que están en relación con ambos. Juicios que son la tabla de salvación para el pensamiento científico²¹⁰, pues lo mantiene en una orilla que no lo condena solamente a lo empírico en donde es imposible que se dé la necesidad –vinculación lógica– del conocimiento, pero que no lo lleva, con la corriente del mar, a perderse en la profundidad del horizonte. Implican una unidad sintética en la que

²⁰⁷ Kant, 93. [A 51 - B75] [Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.]

²⁰⁸ García Morente, *La filosofía de Kant: Una introducción a la filosofía*, 90-91.

²⁰⁹ Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 73. [IV 279]

²¹⁰ García Morente, *La filosofía de Kant: Una introducción a la filosofía*, 42.

la percepción temporal de las partes no es necesariamente el fenómeno como lo planteaba el empirismo, sino que la manifestación fenoménica es la vinculación en la síntesis del juicio

porque sin las estructuras a priori de la sensibilidad, sin esa formalización espacio-temporal, captaríamos una mera rapsodia de sensaciones, entre las que no habría relaciones de distancia ni de sucesión: algo muy semejante a las dispersas representaciones de una ensoñación²¹¹.

Así pues, recurrir solamente al terreno firme, al empirismo, es renunciar a la universalidad y a la incondicionalidad propia del ser humano.

El problema aquí presente es que el ser humano disfruta más adentrarse al mar que la seguridad de la isla, pues la aventura en un mar infinito es móvil de la pregunta respecto a qué se encuentra más allá en el horizonte. Lo interesante es que el horizonte como línea imaginaria se va moviendo cada vez se acerca a él. Así la metafísica va creciendo sin brindar una tierra firme bajo la que sostener lo hasta allí conquistado, así pues, planteó Kant, “ésta [la metafísica] es un mar sin orillas, en el cual el progreso no deja huella alguna, y cuyo horizonte no contiene ninguna meta visible con respecto a la cual se pueda percibir cuánto se ha acercado uno a ella”²¹².

Por eso la disposición natural a la metafísica sin el crisol de la razón, como las demás disposiciones, cea en la propensión a ensoñaciones y fantasmagorías que privatizan la realidad humana y, por ende, impiden la construcción del mundo respecto a la vinculación. Por el contrario, bajo el cultivo de la razón, la metafísica permite la universalidad y necesidad de los juicios científicos bajo el a priori, pero,

²¹¹ Alejandro LLano, *Sueño y vigilia de la razón* (Navarra: Eunsa, 2001), 25.

²¹² Kant, *Los progresos de la metafísica*, 6. [XX 259] [Dies ist ein uferloses Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterläßt, und dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält, an dem, um wieviel man sich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte.]

al mismo tiempo, desde un plano moral y antropológico, se convierte en la base de la construcción del destino del ser humano. Destino que está soportado y, al mismo tiempo, dirigido a la vida en sociedad.

De esta manera, la propensión que tiene la disposición natural a la metafísica no es más que a la creación de sentido privado lógico *-logische Eigensinn-*, sentidos bajo los que Kant englobó la enajenación²¹³. Es decir, sentidos que, si bien con su estructura lógica dan apariencia de verdad, no dejan de estar en un campo en el que no puede ser compartidos ni entendidos y por eso son los juicios antagonistas del pensamiento científico y del juicio común. Es por eso que la metafísica, desde su visión escolástica, no puede ser pensada como ciencia, como aquella que permite conocer y fundamentar los objetos. No hay forma de demostrar el vínculo entre un concepto sin intuiciones y un objeto intuido, al menos no para el pensamiento objetivo, tal vez para un pensamiento mágico en donde la vinculación causa y efecto no requiere de su relación.

Estos sentidos privados lógicos son la ensoñación de la razón, lugar donde se crean mundos que son posibles contemplar solo con los telescopios que levantan los filósofos soñadores para describir tierra alejadas, pero de las que no se puede dar cuenta en este mundo, por eso “sea lo que fuere, — plantea Kant— yo no envidio ninguno de sus descubrimientos”²¹⁴. Los sueños de la razón, radicados en su propia naturaleza son los que permiten la ilusión dialéctica y por eso, aunque comunicables, no dejan de ser mundos privados que se crean y deconstruyen a partir de las lógicas del sujeto soñador. Por eso, una filosofía acrítica no es más que el conjunto de filósofos soñadores que aún no despiertan a un mundo común²¹⁵.

²¹³ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 118. [VII 219]

²¹⁴ Immanuel Kant, *Sueños de un Visionario* (Buenos Aires: Leviatán, 2004), 92. [II 341]
[zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen]

²¹⁵ Kant, 93. [II 342]

Por su parte, la ausencia de sentido común por un sentido privado es enajenación o vesania la cuál es una enfermedad del ánimo [*Gemüthskrankheiten*], es decir, debilidad o defecto de la facultad de conocer²¹⁶, por lo que la raíz de la enfermedad no está en el cuerpo sino en el sujeto que busca entablar una relación con la experiencia, por tanto, la antropología da cuenta de estas disposiciones y de la metafísica.

La vesania “es la enfermedad de una razón perturbada” en la que “el enfermo del alma pasa volando por encima de toda la escalera de experiencia, tratando de agarrar principios que puedan prescindir totalmente de la piedra de toque de la experiencia, y se figura concebir lo inconcebible”²¹⁷ por lo que la vesania es una propensión de la disposición natural de la metafísica y por eso, dicha propensión no es una sinrazón sino una positiva sinrazón, es decir, que al igual que la razón tiende a lo universal y se acerca a la experiencia adaptando los objetos pero desde unas reglas particulares, no comunicables²¹⁸. Esta propensión, presente en todos los seres humanos, es la que crea un reino de sombras, paraíso de los soñadores²¹⁹, pues “aquí encuentran una tierra sin límites donde pueden habitar a su gusto”. Es una caverna platónica en donde las sombras son tomadas por verdad y sustento del mundo real.

En esta dirección plantea Kant “cuando hombres diferentes tienen cada uno su mundo propio hay que presumir que están soñando”²²⁰ y por eso los discursos metafísicos no han dado cuenta de un avance seguro toda vez que sus mundos se tejen y destejen en ensoñaciones de la razón ávida de ascender un peldaño más

²¹⁶ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 98. [VII 202]

²¹⁷ Kant, 114. [VII 216]

²¹⁸ Kant, 117. [VII 218]

²¹⁹ Kant, *Sueños de un Visionario*, 49. [II 317] “Das Schattenreich ist das Paradies der Phantasten” según la traducción que referencio en español cita “paraíso de los extravagantes” pero prefiero la traducción de “Phantast” por soñadores. <https://www.dwds.de/wb/Phantast>

²²⁰ Kant, 93. [II 342]

para encontrar el punto focal para sostener allí el mundo. Por eso, la vigilia de la razón no es más que el mundo común que surge a partir de las pruebas²²¹ dadas por los sentidos. Es el terreno firme de la isla que permite ir marcando huella en la arena de la historia.

Cabe precisar que la diferencia entre los metafísicos y los visionarios es que los primeros, como se planteó, son soñadores de la razón, mientras los segundos son soñadores de los sentidos, creen ver y oír lo que nadie más puede sentir²²². En esta estriba la crítica de Kant a Swedenborg como visionario o veedor de espíritus [*Geistersehers*]. Ahora bien, lo que iguala a los visionarios con los metafísicos es que habitan mundos privados.

En esta dirección es donde aparece la metafísica dogmática, aquella que pretende “avanzar con puros conocimientos conceptuales (filosóficos)”²²³. Este dogmatismo obnubila la razón y pretende un terreno seguro sin crítica y sin mirar hacia la experiencia, por eso conduce a la ignorancia, a la contradicción y al fanatismo, campo oscuro al que no llega la luz de la razón que se genera en comunión con los sentidos²²⁴ y en el que no hay oído respecto a lo contrario. La

²²¹ Kant, 94. [II 342]

²²² Kant, 94. [II 342] “Emparentados un poco con los soñadores de la razón están los soñadores de la sensación, y entre estos se cuentan los que a veces tienen trato con los espíritus, pues tienen en común con los primeros que ven algo que ningún otro hombre sano ve, y se comunican propiamente con seres que no se manifiestan a ningún otro, por más agudos que tenga los sentidos.”

²²³ Kant, *Crítica de la razón pura*, 30. [B XXXV] [der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntniß aus Begriffen (der philosophischen)]

²²⁴ Kant, 433. [A 485 - B 513] “Dejaríamos gustosamente de exigir que nuestras cuestiones fuesen contestadas dogmáticamente si comprendiéramos de antemano que, sea cual sea la respuesta, no hará más que aumentar nuestra ignorancia, llevándonos de un inconcebible a otro, de una oscuridad a otra mayor, y quizá incluso a contradicciones.” [Wir würden von der Forderung gern absteigen, unsere Fragen dogmatisch beantwortet zu sehen, wenn wir schon zum voraus begriffen: die Antwort möchte ausfallen, wie sie wollte, so würde sie unsere Unwissenheit nur noch vermehren und uns aus einer Unbegreiflichkeit in eine andere, aus einer Dunkelheit in eine noch größere und vielleicht gar in Widersprüche stürzen.]

causa del dogmatismo está en el anhelo permanente del ser humano de saber²²⁵. Cabe aclarar que es diferente la metafísica dogmática, del procedimiento dogmático de la razón el cuál se rige por principios *a priori*.

Así pues, el dogmatismo metafísico admite objetos que no son dados en la experiencia pues la idealidad trascendental se piensa como causa de la realidad y es por eso que la cosa en sí es un límite ante el desvío de la razón, porque las cosas no pueden ser pensadas sin relación al sujeto y no pueden ser conocidas sin relación a los sentidos. Por eso, la metafísica dogmática es la idea de un mundo dado sólo en la razón, por lo que al eliminar el sujeto se eliminaría el mundo conocido, negando así una realidad fuera del sujeto. Cabe aclarar que sí existe un mundo fuera del sujeto, pero no puede ser conocido si no está en relación con él.

Como contracara de la misma moneda está el escepticismo el cual se resguarda en la nuda experiencia proclamando el fracaso de la razón y la imposibilidad de llegar a cualquier certeza. Es la duda a la metafísica y, por ende, a toda forma de razón pura “ante el fracaso de sus afirmaciones” que reside cuando se exigen demostraciones *a priori* ante las cuales la experiencia no puede “confirmar ni refutar nada” y por ello surgen otras demostraciones *a priori*, fruto de la misma razón, que indican lo contrario y da paso a “la doctrina metafísica de la duda universal” [*die allgemeine metaphysische Zweifellehre herbeiführt*]²²⁶.

Tanto el escepticismo como la metafísica dogmática son una antitética natural [*natürliche Antithetik*], un conflicto aparente de la razón en los que se toman las cosas como reales en sí mismas desconociendo la idealidad trascendental y por eso para Kant, ambas posturas son la muerte de una filosofía sana [*gesunden Philosophie*] siendo el escepticismo un suicidio, una “eutanasia de la razón pura”

²²⁵ Kant, *Metafísica - Dohna*, 91. [XXVIII 678]

²²⁶ Immanuel Kant, *La polémica sobre la crítica de la razón pura (respuesta a Eberhard)* (Madrid: Mínimo Tránsito, 2002), 150-151. [VIII 226-227]

[*Euthanasie der reinen Vernunft*]²²⁷. Por eso, el ejercicio crítico es una carta de navegación a través del mar del dogmatismo para que el barco no quede encallado en las islas del escepticismo²²⁸. El navío será guiado por la brújula de la razón, una razón que combate sus propias ilusiones confrontándose a sí misma.

Esta guía comienza reconociendo, de manera a priori, la propia ignorancia en tanto es desconocimiento de las cosas o límite del conocimiento. Lo primero guía la razón hacia el dogmatismo, mientras lo segundo es la base del conocimiento crítico²²⁹. Este principio, de estilo socrático, lo que plantea es que la ignorancia es el reconocimiento de que no todo puede ser conocido. Es contener la soberbia de la razón que se impone, en su condición metafísica, a la misma experiencia para condicionarla con una idea. Es saber que el lugar del conocimiento es entre la razón y los sentidos, por eso, el conocimiento es construido a la medida del ser humano quien también habita esta bidimensionalidad.

Por esta razón la “piedra de toque” para sanar a un visionario, a un metafísico dogmático y de la duda es a través del ejercicio público de la razón para juzgar públicamente²³⁰ como una forma de confrontar el pensamiento para guiarlo en la

²²⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, 383. [B 434]

²²⁸ Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 33. [IV 262] “Hume, quien tampoco vislumbró nada de tal ciencia formal posible, sino que para poner su barco en seguro lo llevó a la playa (al escepticismo), donde podrá yacer y pudrirse; mientras que lo que a mí me importa es darle a ese navío un piloto que, provisto de una carta marina completa y de una brújula, pueda dirigirlo con seguridad, según los principios seguros del arte de marear, extraídos del conocimiento del globo, hacia donde le parezca bien.” [den Humes Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahndete, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Scepticism) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt.]

²²⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 601-2. [A 758 - B 786]

²³⁰ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 118. [VII 219] “Pues es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento: el que cotejemos éste con el entendimiento ajeno, y

sanidad del entendimiento. Así pues, la insania del juicio es la ilusión de que en la privacidad de la razón está la verdad. Por eso, cabe reiterar que la Razón es pública y no se refiere a un Yo aislado sino a la posibilidad que tiene la especie humana de la idea de sí mismo, pero en vínculo con los otros.

De lo anterior se infiere que el ejercicio Crítico está dirigido a la comunicabilidad que ha tenido la ciencia para buscarlo en la metafísica y para ello la importancia de clarificar el espacio que se comparte porque al delimitar el terreno bajo el que se puede entender es la base para una razón ilustrada, es decir, pública, en la que la verdad se muestra desnuda en la plaza central a la contemplación de todo aquél que emprenda el camino en dirección al sentido comunitario.

Esto lo que lleva a plantear es que la crítica, en un término griego, es *Askesis*, porque no se puede ser crítico pues nadie encarna la crítica, se ejerce la crítica como un ejercicio constante de reflexión sobre sí mismo para deputar cada uno de los pensamientos. Sumado a que la disposición natural nunca podrá ser eliminada, por eso planteó Kant que el ejercicio crítico, de reflexión, es el único que puede mostrar los errores y ensoñaciones. Es el telescopio que se flexiona sobre el observador para contemplar cuál es la raíz de la disposición bajo la que se están mirando las estrellas porque el problema no reside en el instrumento sino en las disposiciones del ánimo por eso,

las observaciones y los cálculos de los astrónomos nos han enseñado muchas cosas admirables, pero lo más importante es, sin duda, el habernos revelado el abismo de nuestra ignorancia. Sin tales conocimientos, la razón humana nunca hubiese pensado que ese abismo fuese tan grande. La reflexión sobre él* mismo tiene que

no nos aislemos con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos públicamente con nuestra representación privada." [Denn es ist ein subjectiv-nothwendiger Probestein der Richtigkeit unserer Urtheile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes: daß wir diesen auch an den Verstand Anderer halten, nicht aber uns mit dem unsrigen isoliren und mit unserer Privatvorstellung doch gleichsam öffentlich urtheilen.]

transformar notablemente los objetivos finales señalados al uso de nuestra razón²³¹.

Es decir, que la disposición natural debe direccionarse hacia su verdadero fin, pero bajo la voluntad libre que no responda a los impulsos de una vida mecanizada en búsqueda de una satisfacción momentánea, sino que se adentre a los intereses más profundos de la razón en donde yace la base constitutiva de la humanidad, es decir, en donde cada individuo puede encontrar la comunicabilidad del conocimiento, la base de su actuar y la dirección de su destino.

Sin crítica, la razón permanece en estado de naturaleza [*Stande der Natur*] y en permanente guerra consigo misma. Sólo la crítica puede garantizar una paz duradera al afectar la base sobre la que se fundamentan las disputas de la razón legislándola a ella misma, pues

como dice Hobbes, el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia, y es preciso abandonarlo para someterse al imperio de la ley, único que limita nuestra libertad de forma que pueda coexistir con la de todos los demás y, por ello mismo, con el bien común²³².

²³¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 490. [A 575 - B 603Fu] [Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen haben uns viel Bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, daß sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft ohne diese Kenntnisse sich niemals so groß hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß.]

* En la traducción de Pedro Ribas aparece el sin tilde, pero hace incomprendible el texto. Al compararlo con la edición bilingüe del fondo de Cultura económica, 2009, p. 532-533 se debe hacer la corrección por lo que agrego la tilde.

²³² Kant, 598. [A751 - B780] [so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit, und man müsse ihn nothwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne.]

Es la crítica el camino seguro de una filosofía que abandona la ilusión del dogmatismo y del escepticismo para posibilitar una cartografía común en donde la humanidad pueda entenderse y cultivarse. Es la disciplina [*Disciplin*] de una razón pura la que constituye la fuerza para suprimir la inclinación [*Hang*] de apartarse de las reglas de la razón²³³.

Ahora bien, una vida “crítica” es un ideal, una idea que regula y, como arquetipo, asigna un horizonte, aunque jamás pueda llegarse a su meta, pero no por ello, la tarea es vana, precisamente, porque la vida no se agota en una realidad concreta, sino que se materializa en la humanidad venidera. Es por eso que, la filosofía de Kant abarca al ser humano en su totalidad y su proyecto crítico filosófico es universal en extensión y en tiempo, pues tienen cabida los seres humanos del presente y del futuro.

Esa inclusión igualitaria en el tribunal de la razón permite quitar la metafísica de la búsqueda del mecanismo de la naturaleza, propio de las ciencias naturales²³⁴, para adentrarse al ámbito de la moral en donde se abre un universo trascendental donde el deber es el medio para cuidar la humanidad presente en el actuar de cada ser humano, y, aunque sea momentáneamente, librarlo de las ataduras de la animalidad egoísta y proyectarlo a la racionalidad, reino de la libertad en donde “se ve desarrollado en un proyecto de responsabilidad personal, social y política en el cual el tribunal de la razón es un tribunal abierto, incluyente y plural, en el que todos tenemos voz”²³⁵.

²³³ “La fuerza con que se reprime y, finalmente, se elimina la constante inclinación a apartarse de ciertas reglas se llama disciplina” Kant, 573 [A 709 - B 737] [Man nennt den Zwang, wodurch der beständige Hang von gewissen Regeln abzuweichen eingeschränkt und endlich vertilgt wird, die Disciplin.]

²³⁴ Kant, *Crítica del discernimiento*, 355. [V 418]

²³⁵ Granja Castro, *Lecciones de Kant para hoy*, 8.

CAPÍTULO 2

LA ANTROPOLOGÍA EMPÍRICA Y TRASCENDENTAL

“Cuanto más se comienza a tratar la naturaleza de una cosa, más se comienza a amar la misma. Por lo tanto, cuando se trata la naturaleza humana, ello nos llena de un gran amor hacia la misma”²³⁶

Como se estudió en el pasado capítulo, el ser humano pertenece a dos reinos: uno biológico-corporal-animal y otro trascendental-puro-racional, por tanto, el puesto del ser humano en el cosmos es de un habitante de dos mundos; el primero, como base sobre la cual se da la racionalidad y el segundo, en línea Platónica, como el auriga que lleva las riendas de las inclinaciones corporales. Así pues, se habita el mundo con un cuerpo, pero se conoce el mundo-del-conocimiento con el intelecto. La antropología, como estudio del ser humano, debe propiciar una lectura de ambos mundos porque son constitutivos de la condición humana: sin cuerpo no hay racionalidad y sin racionalidad el cuerpo se limita a satisfacer necesidades a tal punto que

La vida sin el sentimiento del órgano corporal es meramente conciencia de la propia existencia, pero no sentimiento del bienestar o del malestar, esto es, sentimiento del fomento o refrenamiento de las capacidades vitales; pues el ánimo, por sí solo, es toda vida (el mismo principio de la vida) y los obstáculos y los estímulos tienen que

²³⁶ Immanuel Kant, «Antropología Pillau. Semestre de invierno de 1777/1778», en *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, trad. Manuel Sánchez Rodríguez (Granada: Comares, 2015), 110. [XXV 773-734] [Je mehr man die Natur einer Sache anfängt zu betrachten, desto mehr wird man auch die Sache selbst zu lieben anfangen. Wenn man also die menschliche Natur betrachtet, so wird uns auch immer eine größere Liebe gegen dieselbe eingeflößt werden.]

buscarse fuera de él y, sin embargo, en el mismo ser humano, o sea, en la unión con su cuerpo²³⁷.

En esta dirección caben las palabras del profesor Emerich Coreth, si bien dirigidas a la esencia del ser humano y no a la filosofía kantiana, nos permite ver en ellas, como conclusión, la propuesta de Kant,

la vida corporal sólo es posible en un cuerpo material y la vida espiritual que experimentamos sólo es posible sobre el supuesto de una vida corporal y sensible. Se trata de una relación condicionante en que lo uno supone lo otro, sin que por ello se reduzca a lo otro para su explicación²³⁸.

Por tanto, se hace necesario abordar el estudio del ser humano desde ambas características para propiciar una visión holística no sólo de su realidad, sino también, de la filosofía kantiana.

La realidad empírica del ser humano no lo encierra en límites infranqueables ni lo limita a la satisfacción de impulsos corporales, toda vez que su disposición a la metafísica le permite buscar juicios más abarcales que le permiten pensarse en relación con la especie. Por esto, cuando la razón comienza a ser constitutiva de humanidad ya no se puede circunscribir el conocimiento del ser humano a la descripción de su forma de vida –antropología empírica–, sino que se alza vuelo para proyectarse hacia un fin mayor en tanto humanidad y es ahí donde reside una antropología, en terminología kantiana, trascendental. La primera enfocada en lo mundano, en la guía para un buen vivir en sociedad pues toma el ejemplo y los

²³⁷ Kant, *Crítica del discernimiento*, 209-10. [V 277-278] [weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs bloß Bewußtsein seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Übelbefindens, d.i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte, sei; weil das Gemüth für sich allein ganz Leben (das Lebensprincip selbst) ist, und Hindernisse oder Beförderungen außer demselben und doch im Menschen selbst, mithin in der Verbindung mit seinem Körper gesucht werden müssen.]

²³⁸ Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (Barcelona: Herder, 1991), 199.

modos de vida para estudiar al ser humano en cuanto lo que este pueda hacer con su libertad, pero también hace parte lo que la naturaleza, como ley causal hereditaria, ha hecho de él; la segunda, se basa en el autoconocimiento de la razón, en la posibilidad de universalizar el proyecto de lo humano, pues en la razón humana común “todos tienen voz”²³⁹ y es la que traza la directriz bajo la cual no se describe lo que es, sino que se reflexiona sobre las causas que permiten ser lo que se es y se proyectan a lo que se debería ser para pensar un mundo común. Por tanto, como se verá, la antropología en Kant no es meramente descriptiva sino proyectiva porque la condición ontológica del ser humano es el obrar libremente y, por tanto, el estudio sobre él no sólo se limita a lo que hace, sino también a lo que puede y debería hacer [kann und soll]²⁴⁰, es decir, “describir no lo que el hombre es, sino lo que puede hacer de sí mismo”²⁴¹.

Esta realidad dual entre lo particular y lo universal, lo empírico y lo trascendental es la base para entender toda la filosofía kantiana, toda vez que cada una de las Críticas analizan el papel de cada individuo en relación con la especie humana. Es una participación universal desde la singularidad del individuo y por eso es importante la descripción de la particularidad para sobreponer en ello la universalidad de la especie. En esta dirección, como sostiene el profesor Maestre “con Kant aparece la antropología; es el primero que transita desde la singularidad del <<yo>> a un cierto concepto universal «hombre».”²⁴² Es en esta realidad dual donde toma sentido la descripción de la antropología empírica y la proyección de la antropología trascendental para poder dar cuenta de un proyecto que se dirige a la ciudadanía del mundo²⁴³.

²³⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 598. [A752 - B780] [jeder seine Stimme hat]

²⁴⁰ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. [VII 119]

²⁴¹ Foucault, *Una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático*, 66.

²⁴² Agapito Maestre, «Estudio preliminar», en *¿Qué es la ilustración? J. B. Erhard, K. F. Freiherr von Moser, Ch. Garve, J. B. Geich, J.G. Herder, Immanuel Kant, Gotthold Ephraim Lessing, M. Mendelssohn, A. Riem, F. Schiller, Ch. M. Wieland, J. F. Zöllner, J.G. Hamann* (Madrid: Tecnos, 2009). XIV

²⁴³ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3-4. [VII 120]

Esto da entrada a que su antropología sea la base para la reflexión ética en sentido cosmopolita, porque para él, el ser humano es el centro del progreso, es decir, no hay progreso si la especie humana [*Menschengattung*] no se mejora. Este es el aspecto más relevante de la filosofía kantiana y que con urgencia necesita ser pensada por el mundo actual, dado que, al desligarse el progreso de la moral, se ha desplazado al ser humano como fin y ha sido tomado como medio y, por ende, como descarte respecto a los intereses egoístas de algunos individuos, a tal punto que la energía nuclear, que en un principio buscaba ser otra fuente de energía sustentable, desembocó en un arma de destrucción masiva que amenaza la existencia misma.

Por eso, para el filósofo de Königsberg, el fin último al que deben dirigirse los progresos de la cultura es el ser humano, así pues,

todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es el hombre mismo: porque él es su propio fin último²⁴⁴.

Es decir, el progreso vincula a la humanidad o no es progreso y, por tanto, está dirigido hacia la formación de una única comunidad que comparte un mundo común. En palabras de Foucault, el uso de la Antropología en Kant es siempre vinculatorio, lo que implica una responsabilidad ética y política, pues “es arrancad[a]* del nivel de la actualidad técnica y colocado en un doble sistema: de obligación afirmada con

²⁴⁴ Kant, 3. [VII 119] [Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden; aber der wichtigste Gegenstand in derselben, auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist.]

* En el texto de Foucault la palabra aparece en masculino, pero es por el estilo de la redacción. En este caso la pongo en femenino para explicitar que se refiere a la palabra Antropología.

respecto a sí, de distancia respetada en relación con los otros. Es situado en el texto de una libertad que se postula a la vez como singular y universal”²⁴⁵.

En esta dirección sostiene el profesor Reinhard Brandt que el centro del interés de la *Antropología pragmática* en Kant es el destino del hombre o su determinación [*Bestimmung*] hacia el progreso, a tal punto que plantea que la pregunta que condensa los intereses filosóficos de Kant no es ¿qué es el hombre? Sino “¿Para qué está determinado [*Bestimmt*] el hombre mediante su naturaleza y su razón?”²⁴⁶ y la respuesta está dirigida a una determinación de su voluntad a la par que va forjando su propio destino²⁴⁷ en el que se va perfeccionando, eso sí, en dirección no a un individuo, sino a la totalidad de la especie humana porque el ser humano está destinado a perfeccionarse dada su carencia o, como se planteó en el capítulo anterior, al estado primigenio o “crudo” de sus disposiciones. Si bien, Brandt plantea que Kant, permeado por la idea cristiano-estoica se ve inevitablemente atraído por una mano invisible que va moldeando el destino último en tanto está dirigida a cumplirlo²⁴⁸, le da entrada a la posibilidad de que toda la especie humana desarrolle su naturaleza: la autonomía²⁴⁹, precisamente, porque no es tarea de una voluntad divina sino del actuar mismo del ser humano. En palabras del filósofo de Königsberg,

La suma de la antropología pragmática respecto al destino del hombre y a la característica de su desarrollo es la siguiente. El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y, en ella, por medio de las artes y las ciencias, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, por grande que sea su propensión animal a abandonarse pasivamente a los atractivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad; y a hacerse más bien activamente

²⁴⁵ Foucault, *Una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático*, 66.

²⁴⁶ Reinhard Brandt, *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología* (México: Plaza y Valdés, 2001), 207-8.

²⁴⁷ Brandt, 212.

²⁴⁸ Brandt, 219.

²⁴⁹ Brandt, 215-16.

digno de la humanidad, en lucha con los obstáculos que le depare la rudeza de su propia naturaleza²⁵⁰.

La realidad humana está determinada hacia el mejoramiento de sus disposiciones, pero mucho más importante, y ampliando lo planteado por Brandt, es también determinativa en tanto que surge de su actuar libre. La naturaleza también es determinada, pero en tanto que está limitada bajo las leyes que el entendimiento ha forjado. Es un “ha sido” y, por tanto, no hay posibilidad de un deber ser. Esto lleva a plantear que la naturaleza es perfecta dado que toda perfección pertenece al pasado. El ser humano no es perfecto, pero sí perfectible no para sí mismo sino para todos, incluso para la generación venidera, como sostiene Brandt “el individuo se convierte así en miembro y medio de la humanidad futura.”²⁵¹ y aquí reside una de las características más interesantes de la estructura de la filosofía kantiana y es que no es una filosofía que se agota en el presente inmediato, sino que se extiende en la continuidad generacional de la existencia, es proyectiva, posibilitadora y esperanzadora. El ser humano es, pues, tiempo; es gracias a un pasado, habita un presente que es un “ha sido siendo” y, por tanto, es un futuro. Así pues, “la determinación del hombre es la emancipación gradual de la naturaleza mediante la autodeterminación [*Selbstbestimmung*], mediante la autonomía ética [*sittliche Antonomie*]”²⁵².

A partir de ello se evidencia que hablar de la determinación de la vida humana no responde a una antropología empírica sino a una antropología trascendental.

²⁵⁰ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 238. [VII 324-325] [Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer | Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.]

²⁵¹ Brandt, *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, 213.

²⁵² Brandt, 209.

Cabe aclarar que no por ello, una excluya a la otra, sino que se complementan. Así pues, el tema de dos direcciones de la antropología no pretende enmarcar la obra de Kant en la absolutización de una de ellas, sino ver que ambas dan cuenta de la concepción del ser humano. En este sentido, se plantea, en la misma dirección del profesor Patrick R. Frierson, aunque con argumentos diferentes, que para dar una respuesta concreta a la pregunta por el ser humano se hace necesaria la perspectiva de cada una de las antropologías²⁵³, porque, como ya se vio y se argumentó, el ser humano pertenece a dos reinos y son las dos antropologías las que dan cuenta de ello. Cabe aclarar que, aunque el ser humano se eleve gracias a la razón no deja de ser parte de la naturaleza y de responder a sus leyes en muchos ámbitos de lo corporal, emocional, temperamental, aunque nunca, si así lo decide, serán los reales móviles de su actuar.

Ahora bien, el profesor Robert Louden sostiene que la Antropología kantiana es “primordialmente, aunque no enteramente, empírica”²⁵⁴ y ese no “enteramente” es gracias al concepto de destino o determinación [*Bestimmung*] de la especie humana hacia una comunidad ideal del cosmopolitismo, pero que dicho reconocimiento de un aspecto no empírico, plantea, no implica que la motivación kantiana por la antropología sea trascendental. Si bien este planteamiento es cierto, si se circunscribe a las definiciones que Kant formuló sobre la antropología, las cuales se desarrollarán más adelante, pero se vuelve problemático cuando dichas definiciones se quedan cortas en los planteamientos del mismo filósofo al proyectar

²⁵³ Patrick R. Frierson, *What is the Human Being?* (New York: Routledge, 2013), 43.

²⁵⁴ Robert Louden, «Kant’s Anthropology: (Mostly) Empirical Not Transcendental», en *Der Zyklus in der Wissenschaft: Kant und die anthropologia transcendentalis* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018), 22. [Again, I acknowledge that Kant does not always succeed in constraining his anthropology within empirical boundaries. The teleological and normative dimensions of his project that are most clearly on display when he discusses the *Bestimmung* of the human species in the concluding chapter of his Lectures on Anthropology and elsewhere are the most prominent example of the nonempirical aspect in Kantian anthropology (...). But we should not leap from this acknowledgment to the rash conclusion that his anthropology is transcendental. It is mostly but not entirely empirical, and a project of this sort cannot be transcendental – as a quick review of Kant’s use of the key term »transcendental« clearly indicates.]

la antropología al buen vivir y al cosmopolitismo pues, para ello, requiere de principios a priori, que pueden extraerse de las mismas lecciones de antropología.

Por esta razón se hace necesario ver, sin pretender absolutizar, que, en Kant, por más mayoritaria que sea la antropología empírica, también hay una antropología trascendental. Esto abre un horizonte de comprensión diferente al del profesor Robert Louden, precisamente, porque si bien él se centra en la antropología empírica para sostener que la “verdadera” filosofía kantiana también es “mundana”²⁵⁵, por cuenta de este trabajo, se reconoce que la “verdadera” antropología kantiana también es trascendental.

Cabe precisar, en esta dirección, que el profesor Louden delimita la definición de la antropología en Kant a ser una teoría de la observación “*Beobachtungslehre*”²⁵⁶ y, por ende, limita el interés de esta ciencia, alejada de la metafísica, a dar cuenta del ser humano para, resumiendo las diferentes propuestas que se verán más adelante, vivir mejor.

A partir de este planteamiento se abren tres horizontes problematizadores que más que ver los límites, permitirán aclarar el sentido de la antropología kantiana:

- 1- Hay un primer aspecto problemático, pues una teoría de la observación para vivir mejor ya está desbordando el mismo sentido de la observación en la proyección, es decir, se hace necesario otra conceptualización que abarque el método de la observación con la posibilidad de la proyección.
- 2- Si bien es claro que el “vivir mejor” tiene un interés empírico no así su planteamiento, toda vez que requiere elevarse de los modos diferentes de vida para poder plantear, por así decirlo, un universal que proyecte,

²⁵⁵ Louden, 31.

²⁵⁶ Louden, 20.

indistintamente los temperamentos, caracteres, sexos, etc, al ser humano para que potencie todas sus disposiciones en sociedad.

- 3- ¿Bajo qué principios se observa si se tiene el interés de mejorar al ser humano? En la *Crítica de la Razón Pura* Kant planteó, bajo la metáfora del giro copernicano, que residen unos principios a priori que permiten delimitar el conocimiento del mundo²⁵⁷. Así mismo deben existir unos principios a priori que permiten delimitar las observaciones sobre la vida del ser humano para poderlo proyectar hacia lo mejor. Sin estos a priori, observar la realidad humana, sería como ver un paisaje en su inmensidad sin dar cuenta de su particularidad, de su belleza, ubicación, etc, lo que haría que un solo paisaje sea todos los paisajes, pues no habría distinción en la generalidad.

En la exploración de estos tres horizontes es donde reside la antropología trascendental de Kant y, aunque “minoritaria” por proponer un adjetivo contrario al del profesor Louden, es necesario explorarla para dar cuenta de la “verdadera” antropología kantiana. Y como se planteó en el primer capítulo, la antropología es filosofía primera, y, por tanto, no sólo abre el horizonte para entender los dos mundos del ser humano, sino también, para integrarla a todo el corpus filosófico kantiano, del cual, tradicionalmente, se ha puesto en duda. Como filosofía primera, es la base para que, por ella y a través de ella, como fue el interés de Kant, puedan responderse las preguntas de la filosofía en clave cosmopolita.

Por otra parte, uno de los aspectos más interesantes en el estudio de la antropología en Kant, más allá de sus planteamientos sobre el ser humano, es que muestra la faceta kantiana del profesor. Cabe recordar que Kant fue el primer filósofo de la modernidad que se dedicó a la enseñanza de la filosofía en el ámbito

²⁵⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, 16. [B IX-X]

universitario²⁵⁸. Este hecho permea toda su obra y, por ello, su trabajo, es una muestra pedagógica del desarrollo de una clase: delimita los conceptos para dar una cartografía clara sobre la cual desarrolla sus tesis; y, por ello, más que ver dos facetas en Kant como plantea el profesor Manuel Sánchez:

una actividad «escolástica», destinada a la defensa de sus ideas frente a los eruditos del mundo intelectual, a través de áridas obras filosóficas, y una actividad docente, destinada a abrir y transitar los caminos por los cuales el conocimiento había de llegar a la sociedad. Y esta segunda vida no fue menos decisiva que la primera para la difusión y la recepción del criticismo en las universidades y las Academias de finales del siglo XVIII y principios del XIX²⁵⁹.

Es ver una vida de reciprocidad entre el escritor y el profesor toda vez que, en sus escritos, por más áridos, siempre hay una delimitación y ejemplificación, y en sus clases, por más amenas, está la profundidad de la conceptualización. De hecho, en sus clases no solo hay lógica, antropología, metafísica o geografía, también debatió sus ideas de las Críticas como se puede evidenciar, por ejemplo, en los apuntes de Dhona en el curso de metafísica donde Kant no se limitaba a dar cuenta del texto de Baumgarten, sino que, extendía su clase, al desarrollo de muchas de las tesis de la *Crítica de la Razón Pura*²⁶⁰.

²⁵⁸ Granja Castro, *Lecciones de Kant para hoy*, 18. “Antes que él, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, no habían enseñado filosofía”

²⁵⁹ Sánchez Rodríguez, «Estudio preliminar». XX

²⁶⁰ Kant, *Metafísica - Dohna*, 17. [XXVIII 615] Basta con dar una lectura a la primera página de los apuntes para encontrarse con una crítica a Wolf a partir de las primeras ideas con las que inicia la Crítica de la Razón Pura, “Todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia (con el concepto in concreto), pero no procede de ella”. [Alle unsre Erkenntniß fängt von der Erfahrung (dem Begriffe in concreto) an, aber sie stammt nicht davon ab].

Más adelante en XXVIII 619 se anunció explícitamente el trabajo de la Crítica de la Razón Pura y su posterior desarrollo: “Eso lo hace la crítica de la razón pura. Ella no es otra cosa, entonces, que una investigación crítica y un establecimiento de los límites de ella y de su facultad, de esto nos vamos a ocupar ahora.” [Das thut die Kritik der reinen Vernunft. Sie ist also nichts anders als kritische Untersuchung und Festsetzung ihrer Grenzen und ihres Vermögen, das ist's womit wir uns jetzt beschäftigen wollen.]

Kant dirigió muchos cursos sobre diversos temas entre los que estaban Mineralogía, Matemática, Teología Natural, Ciencia Mecánica, Pedagogía, Física, Enciclopedia Filosófica, Filosofía Moral, entre otros²⁶¹, pero los que enseñó con más frecuencia fueron: el curso de lógica 54 o 56 veces, metafísica 52 o 53 veces, Geografía física 47 o 49 veces, filosofía moral 28 veces, Antropología 24 o 26 veces. Es interesante ver que Geografía, Filosofía moral y Antropología conforman los cursos más dirigidos tras los dos oficiales por lo que Kant se hizo a una plaza en la Universidad de Königsberg –Lógica y Metafísica–. Ese dato ya muestra la pasión del filósofo por estos cursos que comenzó a dictar de manera libre y que posteriormente fueron incorporados a sus compromisos docentes, como él mismo lo indica,

En mis actividades de la filosofía pura, emprendidas inicialmente de manera libre y más tarde asignadas a mí como enseñanza oficial, he impartido, a lo largo de unos treinta años, dos lecciones que tienen como fin el conocimiento del mundo, a saber: Antropología (en el semestre de invierno) y Geografía Física (en el semestre de verano), a las cuales, como conferencias populares, también personas provenientes de otros estamentos encontraron oportuno asistir²⁶².

Su interés surgió de la necesidad de mostrarle a sus estudiantes un camino para madurar su pensamiento, porque “para todo [nuestro] conocimiento, primero

²⁶¹ En la traducción al italiano del curso “enciclopedia filosófica” de Kant hay un capítulo muy interesante sobre todos los cursos que impartió el filósofo. Immanuel Kant, *Enciclopedia filosofica: con un'appendice sull'attività didattica di Kant* (Milano: Bompiani, 2003), 245-48.

Si bien hay una diferencia en dos unidades más, en lo que expone el traductor de Geografía al inglés, no cabe duda de la actividad polímata y permanente de Kant como profesor. Immanuel Kant, «Physical geography», en *Natural Science: The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant* (New York: Cambridge University Press, 2012), 434.

²⁶² Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 6. [VII 122Fu] [In meinem anfänglich frei übernommenen, späterhin mir als Lehramt aufgetragenen Geschäfte der reinen Philosophie habe ich einige dreißig | Jahre hindurch zwei auf Weltkenntniß abzweckende Vorlesungen, nämlich (im Winter) Anthropologie und (im Sommerhalbjahre) physische Geographie gehalten, welchen als populären Vorträgen beizuwohnen, auch andere Stände gerathen fanden]

se deben dirigir la atención a sus fuentes y orígenes”²⁶³ y la fuente y origen del conocimiento está en el mundo y el mundo, como se verá, es el conocimiento de la naturaleza y del ser humano.

2.1. Origen de las Lecciones de Antropología

Las Lecciones de Antropología surgieron de las lecciones de Metafísica en la sección de psicología empírica y del curso de Geografía física²⁶⁴. Existe una discusión sobre cuál es el origen de las lecciones de antropología y suelen dividirse en los bandos de la psicología empírica en la metafísica y los de geografía²⁶⁵. Para efectos de este trabajo nos adherimos a la propuesta del profesor Robert Loudon sobre que el origen tiene relación con ambos cursos. Es poco probable, respecto al conocimiento, que se pueda hacer una fragmentación de los orígenes. Es casi como pretender encontrar el origen de cada uno de nuestros aprendizajes culturales – Memes propuesto por Richard Dawkins–. Por esta razón, ambas lecciones fueron importantes para el surgimiento de las lecciones de Antropología y más porque existía ya una inclinación de la academia hacia esta nueva ciencia que buscaba comprender la naturaleza humana,

Independientemente de si uno puede o no señalar definitivamente una parte (o partes) preexistentes del trabajo de Kant a partir de las cuales surgieron sus conferencias de antropología, también es importante señalar que su creciente interés en la nueva disciplina de la antropología fue parte de un fenómeno cultural mucho más amplio. A

²⁶³ Kant, «Physical geography», 445. [IX 156] Traducción propia: “For all knowledge, one must first direct attention to its sources or origins.”

²⁶⁴ Para ampliar el origen de las Lecciones de Antropología recomiendo el capítulo 1 “The Rise and Origin of Kant’s Lectures on Anthropology” de Holly L. Wilson, *Kant’s Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. (New York: State University of New York Press, 2006).

²⁶⁵ Wilson, 17. La profesora trae una revisión de los principales exponentes de estas interpretaciones.

lo largo de los siglos XVII y XVIII, decenas de autores europeos publicaron tratados sobre "la doctrina de la naturaleza humana". Por medio del término "antropología" buscaron emancipar el estudio de la naturaleza humana de las tradiciones de investigación metafísica teológicamente orientadas y situarlo en un contexto que no era (todavía) el de la ciencia natural matemático-experimental. Este floreciente interés por la antropología, en el que el propio Kant desempeñó un papel clave, fue parte de un "giro hacia la naturaleza" más amplio, así como un "giro hacia el mundo de la vida [Lebenswelt]"²⁶⁶.

Por tanto, se hace necesario ver la relación de ambas fuentes con la Antropología para dar cuenta de lo que tomó de cada saber. Respecto a la relación antropología y psicología empírica será trabajado en la sección de antropología empírica, por lo que, por ahora, se expondrá la relación de la *Geografía* con la *Antropología*.

2.1.1 La geografía física y las lecciones de antropología

Si bien el libro de *Geografía* nunca fue publicado por el profesor de Königsberg, se cuenta con una publicación que fue revisada por Friedrich Theodor Rink en 1802. Esto debido a la avanzada edad del filósofo, como él mismo lo indica en un pie de página en el prólogo de la *Antropología del 98*, "pero publicar, de la

²⁶⁶ Loudon, *Kant's impure ethics: From Rational Beings to Human Beings*, 63. Traducción propia: "regardless of whether or not one can point definitively to a pre-existing portion (or portions) of Kant's work out of which his anthropology lectures grew, it is also important to note that his growing interest in the new discipline of anthropology was part of a much larger cultural phenomenon. Throughout the seventeenth and eighteenth centuries scores of European authors issued tracts on "the doctrine of human nature." By means of the term "anthropology" they sought to emancipate the study of human nature from theologically oriented metaphysical traditions of inquiry and to situate it in a context which was not (yet) that of mathematical-experimental natural science. This burgeoning interest in anthropology, in which Kant himself played a key role, was part of a larger "turn toward nature" as well as a "turn toward the life-world [Lebenswelt]"."

segunda lección –geografía–, algo semejante a partir del manuscrito usado por mí como texto e ilegible para cualquier otro además de mí, difícilmente me será posible ahora por mi avanzada edad”²⁶⁷.

Kant impartió, el curso de Geografía, desde 1756 hasta 1797, pero incluyó una unidad destinada al ser humano hasta 1772 cuando separó la Antropología de la Geografía porque, mientras en Geografía al ser humano se ve bajo las descripciones innatas en relación con el medio ambiente, en Antropología, la intención va dirigida a ser un ciudadano del mundo, es decir, que en el primero se ven las determinaciones del medio ambiente y la cultura, y en el segundo no está determinado ni por su ambiente ni por su habitad²⁶⁸, sino por su libertad como se indicó al inicio de este capítulo.

En este sentido, en *Geografía* Kant planteó que la antropología es el “conocimiento del hombre”, y si bien, en el desarrollo de la unidad, se limitaba a una descripción de la relación de la especie humana con el medio ambiente, sostuvo, siendo esto mucho más importante, que la fuente para conocerlo es el trato con los

²⁶⁷ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 6. [VII 122Fu] [von der zweiten aber ein solches aus meiner zum Text gebrauchten, wohl keinem Anderen als mir leserlichen Handschrift zu liefern mir jetzt für mein Alter kaum noch möglich sein dürfte.]

²⁶⁸ Robert Loudon, *Kant's Human Being: essays on his theory of human nature* (New York: Oxford University Press, 2011), 128. : “in the geography lectures, human beings are treated primarily (though by no means exclusively) as “things in the world” that are “products belonging to the play of nature” (*Anth* 7: 120), whereas in the anthropology lectures, the human being is considered primarily (though by no means exclusively) as “a citizen of the world” (7: 120) who is “a free-acting being” (7:119)—a creature who is not completely determined by his natural environment and regional habitat and who thus, “as a rational being endowed with freedom” (7: 285), can, at least to some extent, make his own character and determine his own way of life.”. Traducción propia: “en las clases de geografía, los seres humanos son tratados principalmente (aunque en modo alguno exclusivamente) como “cosas del mundo” que son “productos pertenecientes al juego de la naturaleza” (*Anth* 7: 120), mientras que en las clases de antropología, el ser humano es considerado principalmente (aunque en modo alguno exclusivamente) como “un ciudadano del mundo” (7: 120) que es “un ser que actúa libremente” (7: 119), una criatura que no está completamente determinada por su entorno natural y su hábitat regional y que, por tanto, “como ser racional dotado de libertad” (7: 285), puede, al menos hasta cierto punto, forjar su propio carácter y determinar su propio modo de vida. ”

demás hombres para poder hacer “un ejercicio preliminar para todas las experiencias futuras” y esto da entrada, a lo que posteriormente, el filósofo denominó pragmático²⁶⁹.

En 1775, el último de cinco anuncios sobre sus cursos, Kant publicó el ensayo “*sobre las diferentes razas humanas*”, ensayo que anunciaba el inicio de su curso de Geografía Física²⁷⁰ para dicho semestre y desde el último párrafo, que se eliminó en la segunda edición dos años después, se describe cómo la Geografía y la Antropología constituyen el “conocimiento del mundo” y se plantea una definición que se desarrollará en algunas Lecciones de antropología y que dará el sentido propio de la antropología kantiana, “este conocimiento del mundo sirve para procurar el elemento pragmático para todas las ciencias”, precisamente porque este es un saber útil “no sólo para la escuela sino también para la vida”. En este saber el estudiante puede “cumplir su destino”, el cual es el mundo²⁷¹, es decir, el deber de todo conocimiento es que se haga aplicable al mundo, pragmático, de esta manera, “la intención no era sólo hacerlos científicamente competentes, sino también

²⁶⁹ Kant, «Physical geography», 446. [IX 157] [Nonetheless, it is necessary to provide a propædeutic exercise for all experiences of this kind, and this is what anthropology does.] [Nichtsdestoweniger ist es nöthig, für alle künftigen Erfahrungen dieser Art eine Vorübung zu geben, und das thut die Anthropologie]

²⁷⁰ Immanuel Kant, «Of the different races of human beings (1775)», en *Anthropology, History, and Education* (New York: Cambridge University Press, 2007), 82-97. [II 427] En el subtítulo donde se anuncia la Lección de 1775 se hace explícita esto: “Of the Different Races of Human Beings To Announce the Lectures on Physical Geography of Immanuel Kant, Professor Ordinarius of Logic and Metaphysics” Traducción propia: (De las diferentes razas de seres humanos para anunciar las conferencias sobre geografía física de Immanuel Kant, profesor ordinario de lógica y metafísica)

²⁷¹ Kant, 97. [II 443] “This knowledge of the world serves to procure the pragmatic element for all otherwise acquired sciences and skills, by means of which they become useful not merely for the school but rather for life and through which the accomplished apprentice is introduced to the stage of his destiny namely, the world.” [Diese Weltkenntniß ist es, welche dazu dient, allen sonst erworbenen Wissenschaften und Geschicklichkeiten das Pragmatische zu verschaffen, dadurch sie nicht bloß für die Schule, sondern für das Leben brauchbar werden, und wodurch der fertig gewordene Lehrling auf den Schauplatz seiner Bestimmung, nämlich in die Welt, eingeführt wird.]

prepararlos para lo social, lo pragmático y las realidades prácticas”²⁷². De hecho, lo menciona en el anuncio de sus Lecciones de 1765-1766: espera, que, a través del conocimiento, los jóvenes, sustituyan la experiencia, y puedan aprender a razonar a temprana edad y sirva para su razón práctica²⁷³ porque Kant

No solo escribió sobre la primacía de la razón práctica dentro de su erudición teórica, sino que también la creyó y la practicó en la vida concreta. En su enseñanza vemos a Kant preocupado por el desarrollo, en sus alumnos, de la razón práctica, y no sólo de la razón teórica. Originalmente pensó que podría lograr esto de una mejor manera a través de sus conferencias sobre geografía física. Más tarde, se dio cuenta de que el conocimiento de las relaciones entre las personas también era necesario para el desarrollo de la razón práctica, y agregó su lección de antropología a las disciplinas cuyo propósito era impartir el conocimiento del mundo²⁷⁴.

Por tanto, el mundo no sólo es una descripción del mundo físico, sino también el mundo en el que se hace parte de la sociedad, en el que el conocimiento sirve para la vida con los otros. Como planteó Kant

Se espera que el maestro desarrolle en su alumno, primero el hombre de entendimiento, luego el hombre de razón y finalmente el hombre de aprendizaje. Tal procedimiento tiene esta ventaja: incluso si, como

²⁷² Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance.*, 8. Traducción propia: “the intent was not only to make them scientifically competent, but also to prepare them for social, pragmatic, and practical realities”.

²⁷³ Immanuel Kant, «M. Immanuel Kant's announcement of the programme of his lectures for the winter semester 1765-1766 (1765)», en *Theoretical philosophy, 1755-1770* (United Kingdom: Cambridge University Press, 1992), 298. [II 312]

²⁷⁴ Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance.*, 11. Traducción propia: “Kant not only wrote about the primacy of practical reason within his theoretical scholarship, but he also believed it and practiced it in concrete life. In his teaching, we see Kant concerned about the development of practical reason, and not just theoretical reason, in his students. He originally thought he could best accomplish this through his lectures on physical geography. Later, he realized that knowledge of relations between people was also necessary for the development of practical reason, and he added his lecture on anthropology to the disciplines whose purpose it was to impart knowledge of the world.”

suele ocurrir, el alumno nunca llegue a la fase final, se habrá beneficiado igualmente de su instrucción. Habrá adquirido más experiencia y se volverá más inteligente, si no para la escuela, al menos para toda la vida²⁷⁵.

Así pues, tanto la Geografía como la Antropología constituyen los saberes del mundo y como se menciona en *Geografía Física* “el mundo es el epítome de todo conocimiento de la experiencia” en el que el objeto del sentido externo es la naturaleza, mientras que el objeto del sentido interno es “el alma o el hombre”²⁷⁶. La primera estudia la naturaleza o “la descripción de la tierra” [*Erdbeschreibung*]²⁷⁷,

²⁷⁵ Kant, «M. Immanuel Kant's announcement of the programme of his lectures for the winter semester 1765-1766 (1765)», 291. [II 305-306] Traducción propia: “The teacher is, therefore, expected to develop in his pupil firstly the man of understanding, then the man of reason, and finally the man of learning. Such a procedure has this advantage: even if, as usually happens, the pupil should never reach the final phase, he will still have benefitted from his instruction. He will have grown more experienced and become more clever, if not for school then at least for life” [Von einem Lehrer wird also erwartet, daß er an seinem Zuhörer erstlich den verständigen, dann den vernünftigen Mann und endlich den Gelehrten bilde. Ein solches Verfahren hat den Vortheil, daß, wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen sollte, wie es gemeiniglich geschieht, er dennoch durch die Unterweisung gewonnen hat und, wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger geworden].

²⁷⁶ Kant, «Physical geography», 445. [IX 156] Traducción propia: “Therefore, just as we have a *double* sense, one *outer* and one *inner*, so also can we regard the world as the epitome of all knowledge from experience according to both these senses. The world, as the *object of outer sense*, is *nature*; as the *object of inner sense*, however, it is the *soul* or the *human being*.” [So wie wir indessen einen doppelten Sinn haben, einen äußern und einen innern: so können wir denn auch nach beiden die Welt als Inbegriff aller Erfahrungserkenntnisse betrachten. Die Welt, als Gegenstand des äußern Sinnes, ist Natur, als Gegenstand des innern Sinnes aber, Seele oder der Mensch].

²⁷⁷ Kant, 445. [IX 157] “The [combined] experience of *nature* and the *human being* together constitute *knowledge of the world*. We are taught *knowledge of human beings* by *anthropology*. We owe our *knowledge of nature* to *physical geography*, that is, to a *description of the earth*. In the strictest sense, there are no *experiences*, only *perceptions*, which, taken together, constitute *experience*. Here we use the expression simply in its usual meaning of *perceptions*.” [Die Erfahrungen der Natur und des Menschen machen zusammen die Welterkenntnisse aus. Die Kenntniß des Menschen lehrt uns die Anthropologie, die Kenntniß der Natur verdanken wir der physischen Geographie oder Erdbeschreibung. Freilich Erfahrungen im strengsten Sinne giebt es nicht, sondern nur Wahrnehmungen, die zusammengenommen die Erfahrung ausmachen würden. Wir nehmen jenen Ausdruck hier auch wirklich nur als den gewöhnlichen in der Bedeutung von Wahrnehmungen.]

por su parte, la segunda se dedica a la naturaleza del ser humano, el cual “es el único ser sobre la faz de la tierra que actúa de forma libre”²⁷⁸.

2.2. Las *Lecciones* como fuentes de estudio de la Antropología

La *Antropología en sentido pragmático* fue publicada en 1798, con una nueva edición corregida, más no por Kant sino posiblemente por el editor²⁷⁹, en 1800. Esta es la obra que mayor impacto ha tendido en la historia tradicional y que ha sido la base del estudio de Foucault y Heidegger. Ahora bien, los textos de Antropología no se pueden limitar a la *Antropología en sentido pragmático*, toda vez que en 1997 los editores Reinhard Brand y Werner Stark publicaron en el tomo XXV de la Academia de las Ciencias de Berlín, *Ackademie-Ausgabe*, las *Lecciones de Antropología* que son los apuntes de clase de algunos de los asistentes al curso que Kant impartió por 23 años y medio y que inició cuando tenía 18 años de experiencia en la docencia universitaria, desde 1772 hasta 1789. Cabe hacer la salvedad que los registrados en la *Ackademie* van hasta el 89, pero los cursos los impartió hasta 1796, y fueron tan importantes y famosos que incluso sus colegas asistieron a ellas y tenía una asistencia entre 30 y 50 estudiantes por semestre²⁸⁰.

Si bien estas *Lecciones* han supuesto un interesante punto de estudio que ha permitido ver, no sólo la genealogía de lo que Kant pretendía con el saber de la Antropología, sino también su relación con el surgimiento de su Obra Crítica, se tornan mucho más interesantes, bajo la perspectiva de por qué Kant impartió estas

²⁷⁸ Kant, «Antropología Pillau. Semestre de invierno de 1777/1778», 110. [XXV 733] [der Mensch das einzige frey handelnde Wesen auf dem Erdboden ist]

²⁷⁹ Reinhard Brandt, «Prólogo», en *Antropología en sentido pragmático* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014). Recomiendo este estudio introductorio donde, el actual editor de la obra Kantiana, el profesor Reinhard Brand, da cuenta de los cambios de la Antropología entre el manuscrito H, la primera impresión A1 (1798) y la segunda impresión A2 (1800).

²⁸⁰ Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance.*, 7.

lecciones durante más de dos decenios, y lo que revela la respuesta es la profunda vocación de profesor que tenía el filósofo, como sostiene la profesora Holly Wilson:

Kant creía que tenía algo que ofrecer a sus estudiantes al ofrecer conferencias de antropología y geografía física todos los años. Esto es desconcertante: si Kant pensó que estas conferencias sobre filosofía eran importantes, ¿por qué nosotros no? ¿Por qué la atención académica prestada a la Antropología de Kant ha sido tan esporádica? Y luego, cuando se presta atención académica a la Antropología, ¿por qué es tan desdeñosa como si estudiar la filosofía que dirige nuestra atención a la experiencia e ilumina esa experiencia es de alguna manera inferior?²⁸¹.

Pero mucho más importante es la pregunta con la que cierra la profesora “¿Por qué Kant, un gran filósofo trascendental, pensó que ayudar a sus alumnos a comprenderse a sí mismo y su experiencia valía tanto la pena?”. Lo que descubren estos apuntes de clase es que Kant buscaba enseñar, desde un ámbito empírico, a saber vivir con los demás con prudencia porque estos conocimientos sirven para la “razón práctica”²⁸², y desde una perspectiva trascendental, para ser ciudadanos del mundo. Así pues, como plantea en la *Lección de Busolt* “la cultura, el aumento de nuestros talentos, se dirige en última instancia a la civilización, que se da en la conveniencia y la amenidad en el trato cotidiano entre los ciudadanos”²⁸³, por lo que

²⁸¹ Wilson, 1. Traducción propia: “Kant believed he had something to offer his students by offering the anthropology and physical geography lectures every year. This is puzzling: If Kant thought these lectures on philosophy were important, how come we don’t? Why has the scholarly attention paid to Kant’s Anthropology been so sporadic? And then, when scholarly attention is paid to the Anthropology, why is so much of it dismissive as though studying philosophy that directs our attention to experience and illuminates that experience is somehow inferior.” [...] “Why did Kant, a great transcendental philosopher, think that helping his students understand themselves and their experience was so worthwhile?”

²⁸² Kant, «M. Immanuel Kant’s announcement of the programme of his lectures for the winter semester 1765-1766 (1765)», 298. [II 312] “and serve them for the exercise of practical reason” [was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte]

²⁸³ Immanuel Kant, «Antropología Busolt. Semestre de invierno de 1788/1789», en *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, trad. Manuel Sánchez Rodríguez (Granada: Comares, 2015), 242. [XXV 1511] [Cultur die Vergrößerung unserer

el único progreso, como se planteó en el primer capítulo, está vinculado a lo moral y sólo es posible en la condición social del ser humano.

Ahora bien, estas *Lecciones* al no ser una publicación “directa” de Kant podrían tomarse como fuente indirecta de su pensamiento, pero, no se puede olvidar que Kant fue el primero en dictar seminarios de Antropología en sentido pragmático desligada de la metafísica y si bien usó de referencia el capítulo de psicología empírica del libro *Metafísica* de Baumgarten como él mismo lo manifiesta²⁸⁴ el curso no contaba con un manual específico. Esto se explicita en los apuntes de *Mrongovius*, donde se plantea que “la antropología nunca ha sido tratada en este sentido, es decir en tanto que conocimiento mundano, y el Sr. Prof. Kant es el primero que ha diseñado el plan de la misma y la ha impartido en sus *collegien*”²⁸⁵. Cabe aclarar que cuando se refiere al sentido de lo mundano es por la distinción de la antropología pragmática con la especulativa que para Kant está enmarcada en la obra de Erns Platner. En las *lecciones de Friedländer* se propuso que lo hecho por el médico y filósofo alemán no pertenece a la antropología sino a la especulación porque no se dirige al comportamiento prudente²⁸⁶. Por su parte, en los apuntes de *Menschenkunde*, llamados así por los editores, reconoce que sí ha

Talente, geth zulezt auf die Civilisirung, die auf die Angemessenheit und Annehmlichkeit im bürgerlichen Umgange vorkommt.]

²⁸⁴ Immanuel Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», en *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, trad. Manuel Sánchez Rodríguez (Granada: Comares, 2015), 139. [XXV 859] “Puesto que no hay otro libro sobre la antropología, escogeremos como guía la psicología metafísica de Baumgarten, hombre muy rico en la materia y muy breve en la exposición.” [Da es kein anderes Buch über die Anthropologie giebt, so werden wir die metaphysische Psychologie Baumgartens, eines Mannes, der sehr reich in der Materie, und sehr kurz in der Ausführung ist, zum Leitfaden wählen.]

²⁸⁵ Immanuel Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», en *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, trad. Manuel Sánchez Rodríguez (Granada: Comares, 2015), 188. [XXV 1211] [In solchem Betracht nehmlich als Weltkenntniß ist die Anthropologie noch von keinem abgehandelt worden und Herr (sic.) Professor Kant hat zuerst den Plan zu derselben gemacht und sie in seinen Collegien vorgetragen.]

²⁸⁶ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 77. [XXV 472]

realizado una antropología, pero escolástica, que se encarga, en plano especulativo, de buscar las causas del comportamiento del ser humano²⁸⁷. Lo importante de esto es que se está marcando la diferencia de enfoque respecto a los estudios de la época. Diferencia que marcó un camino propio en la filosofía kantiana y en la comprensión de la antropología.

Este nuevo horizonte de comprensión que abrió Kant en la antropología permitió que su nombre resonara a lo largo del continente europeo, como lo indica el profesor Alejandro García Mayos, los apuntes de clase fueron propicios para la divulgación del saber y, por tanto, de la extendida fama de Kant en su época, pues

conviene tener en cuenta también que la circulación de este tipo de manuscritos debió estar bastante extendida en la época, e incluso profesionalizada en alguna medida, principalmente cuando se trataba de lecciones no regulares, y por tanto exoneradas de la obligación de atenerse a la lectura y comentario de un manual reconocido [...]Lo que parece seguro, dada la relativa abundancia de manuscritos, es que estas lecciones debieron tener muy buena acogida entre sus contemporáneos y que contribuyeron en mucho a extender por toda Europa la fama del profesor Kant²⁸⁸.

Así pues, la pasión del filósofo de Königsberg por sus clases, como se indicó, muchas de ellas ofrecidas, en primer momento, de manera voluntaria, sumada a la originalidad de su propuesta, son una base irrenunciable para recurrir a estas *Lecciones*. Esto sin mencionar que en las *Lecciones* “nos encontramos con la transcripción más o menos literal del discurso oral del profesor”²⁸⁹ sumado al nivel

²⁸⁷ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 139. [XXV 856]

²⁸⁸ Alejandro García Mayo, «Las Antropologías de Kant», en *Antropología Collins* (Madrid: escolar y mayo, 2012), 12.

²⁸⁹ Sánchez Rodríguez, «Estudio preliminar». LI

académico de muchos de sus estudiantes como Dohna²⁹⁰ o el mismo Herder de quien se conservan varios apuntes de clases.

Las *Lecciones* editadas en el tomo XXV²⁹¹, se agrupan según los distintos períodos en que fueron dictadas, de modo que una simple mirada al volumen de la Academia berlinesa permite dar cuenta de un hecho relevante, y es que van desde 1772, dos años después de la aparición de los *Principios formales del mundo sensible e inteligible* más conocida como *Disertación* la cual habilita a Kant para dictar la cátedra de lógica y metafísica, hasta 1789. La Antropología *Collins*, da cuenta de la primera clase que impartió Kant sobre su propuesta de la antropología. De este mismo periodo es la antropología *Parow*. Dos años después en el invierno de 1775-1776 están los apuntes de *Friedländer* y al siguiente año (1777-1778) están los apuntes de *Pillau*. La antropología *Menschenkunde* es del año de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1781-1782). Posteriormente, está *Mrongovius* que coincide con la publicación de *La Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (1784-1785) y, el último curso publicado en este tomo corresponde a los apuntes de *Busolt* (1788-1789) es del mismo año en que fue publicada la *Crítica de la razón Práctica* y un año anterior a la *Crítica del discernimiento o Juicio*²⁹². Como planteó el profesor Otto Schlapp hace más de un siglo²⁹³, antes de que se publicaran las *Lecciones* y quien fue de los primeros en reconocer su importancia: “La antropología nos ha llegado, al margen del texto

²⁹⁰ Un perfil del conde Heinrich Ludwing Adolph de Dohna-Wundlacken (1733-1843) lo tenemos en el estudio introductorio de Kant, *Metafísica - Dohna*. (Salamanca: Sígueme, 2007)

²⁹¹ Para una información más detallada de la procedencia, publicación, ubicación, etc de las Lecciones recomiendo consultar la página web llamada *Kant in the classroom* que se especializa en el estudio de las notas de clase de los estudiantes de Kant. El enlace consultado, específicamente, para las lecciones de antropología es:

<https://users.manchester.edu/facstaff/ssnaragon/kant/Notes/notesAnthropology.htm>

²⁹² Existen muchas Lecciones como los apuntes de Dohna datados de 1791-1792 que son posteriores a los de Busolt, pero no están publicados en la Academia, sino que fueron publicados por Kowalewski en 1924. Para efectos de este trabajo nos limitaremos a los publicados en el tomo XXV.

²⁹³ Sánchez Rodríguez, «Estudio preliminar». XIV

entregado por Kant a la imprenta en 1798, a través de versiones anteriores todavía más interesantes”²⁹⁴.

2.3. La Antropología para Kant

En *Antropología en un sentido pragmático* Kant define la antropología como “una doctrina del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada” con la antesala de un principio teleológico: el fin último al que se debe aplicar todo conocimiento es el ser humano mismo. Dicha aplicación tiene un propósito claro, mejorar la vida del ser humano en relación con su vida en sociedad, en otras palabras, en el progreso cultural. Por esta razón, limitar el conocimiento a la descripción de las características materiales es tiempo perdido ya que, ante los mecanismos de la naturaleza, el ser humano es un “mero espectador” [*bloßer Zuschauer*] dado que no depende, su funcionamiento, de la voluntad humana. Por el contrario, usar este conocimiento para el perfeccionamiento del ser humano es lo que constituye el sentido de lo pragmático pues lo dota de la sabiduría para vivir con los otros y por tanto es una antropología que está dirigida a considerar al ser humano como ciudadano del mundo [*Welbürgers*]²⁹⁵.

Este aspecto es el más relevante de la antropología kantiana y dista de la función académica de la antropología hoy en día, ante la fragmentación del saber, ya que su visión del conocimiento del ser humano está dirigida a indagar, tanto las descripciones de la vida humana como sus posibilidades y proyecciones. Toda descripción que queda limitada al presente es un estudio de un “ha sido”, más la proyección de esa posibilidad abre nuevos horizontes a la medida, siempre, de la naturaleza humana. Con ello, como se verá más adelante, el cosmopolitismo no es

²⁹⁴ Citado por Roberto Rodríguez Aramayo, «Estudio preliminar», en *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)* (Madrid: Tecnos, 2007). XXVI

²⁹⁵ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3-4. [VII 119-120] [Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen, systematisch abgefaßt]

una fe ciega en una comunidad utópica, sino una idea basa en la realidad humana y, por tanto, esperanzadora y realmente realizable.

Por su parte, una de las principales características de las *Lecciones de Antropología* es que muestran el proceso evolutivo para llegar a la denominación de una antropología pragmática pues, en primer lugar, se planteó, en las tres primeras lecciones, a fundamentar este nuevo saber desligado de la metafísica y, a partir de la tercera se dio cuenta de una antropología en sentido práctico o pragmático –al inicio las equipara y luego lo diferencia–. Por esta razón no se ve en *Antropología en sentido pragmático* el énfasis de separar la antropología de la metafísica pues ya para 1798 estaba planteada en un sentido de lo pragmático. Sólo se encuentra en esta antropología una distinción con la metafísica, pero en relación, no al saber, sino al pluralismo [*der Pluralism*] y al ser ciudadano del mundo [*Weltbürger*], para indicar que a ello es que se refiere la antropología y no a la condición de un ser que afirma la existencia²⁹⁶. También se diferencia la metafísica de la antropología en que la primera es condición de posibilidad de un conocimiento *a priori*²⁹⁷.

²⁹⁶ Kant, 14. [VII 130] “si la cuestión fuese meramente de si yo, como ser pensante, tengo motivos para admitir, además de mi existencia, la de un todo de seres distintos de mí que se hallan en relación de comunidad conmigo (un todo llamado mundo), no se trataría de una cuestión antropológica, sino puramente metafísica.” [Wenn nämlich blos die Frage wäre, ob ich als denkendes Wesen außer meinem Dasein noch das Dasein eines Ganzen anderer, mit mir in Gemeinschaft stehender Wesen (Welt genannt) anzunehmen Ursache habe, so ist sie nicht anthropologisch, sondern blos metaphysisch.]

²⁹⁷ Kant, 28. [VII 142-143] “Esta nota no pertenece propiamente a la antropología. En ésta los fenómenos son unidos según las leyes del entendimiento, experiencias, y no se pregunta en absoluto por el modo de representar las cosas según son éstas sin tener en cuenta su relación a los sentidos (o sea, en sí mismas); pues esta investigación pertenece a la metafísica, que es a quien toca tratar de la posibilidad del conocimiento *a priori*.” [Diese Anmerkung gehört eigentlich nicht zur Anthropologie. In dieser sind nach Verstandesgesetzen vereinigte Erscheinungen Erfahrungen, und da wird nach der Vorstellungsart der Dinge, wie sie auch ohne ihr Verhältniß zu den Sinnen in Betrachtung zu ziehen (mithin an sich selbst) sind, gar nicht gefragt; denn diese Untersuchung gehört zur Metaphysik, welche es mit der Möglichkeit der Erkenntniß a priori zu thun hat.]

Sumado a esto, las *Lecciones*, muestran el desligamiento que Kant tuvo con la propuesta de Baumgarten de incluir lo psicológico en lo metafísico ya que este consideraba que “la PSICOLOGÍA es la ciencia de los predicados generales del alma”, por lo que contiene los primeros principios de las ciencias prácticas²⁹⁸, mientras que a aquel le interesa, en sentido antropológico, como se verá, lo que el ser humano hace y no tanto lo que padece.

Como se planteó, las *Lecciones* comienzan justificando la separación de la antropología con la metafísica porque al desvincularla, puede ampliarse como ciencia independiente, precisamente, porque al asumir la antropología como parte de la metafísica ha llevado a que sea un saber poco explorado y por ello el lamento del filósofo de Königsberg de ser una ciencia que ha recibido poca atención²⁹⁹ a pesar de que los clásicos [*die Alten*] la consideraron la más útil³⁰⁰. Si bien son muchos los clásicos a los que se podría referir Kant, resulta inevitable hacer referencia a Rousseau que tanto imprimió en el pensamiento kantiano. En el prefacio del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, el filósofo francés inicia con la misma preocupación que, posteriormente, manifestará Kant: “el más útil y el menos adelantado de todos los conocimientos humanos me parece que es el del hombre, y me atrevo a decir que ya la inscripción del templo de Delfos encerraba ella sola un precepto más importante y más difícil que todos los gruesos libros de los moralistas”³⁰¹.

²⁹⁸ Alexander Baumgarten, *Metaphysics* (New York: Bloomsbury, 2014), 198. §501 y §502. Traducción propia: §501 “PSYCHOLOGY is the science of the general predicates of the soul”.

²⁹⁹ Immanuel Kant, «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773», en *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, trad. Manuel Sánchez Rodríguez (Granada: Comares, 2015), 4. [XXV 7]

³⁰⁰ Immanuel Kant, «Antropología Parow. Semestre de invierno de 1772/1773», en *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, trad. Manuel Sánchez Rodríguez (Granada: Comares, 2015), 47. [XXV 243]

³⁰¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2013), 3.

La lección de *Collins* inicia planteando que la antropología es “la ciencia del ser humano” [*Die Wißenschaafft des Menschen*]³⁰² que se fundamenta, al igual que la fisiología en “la observación y la experiencia” [*Beobachtung und Erfahrung*], de esta manera, la separa de la metafísica, pues esta “no tiene nada que ver con los conocimientos de la experiencia”³⁰³.

Esto es reafirmado en *Parow*, bajo una definición de metafísica que luego se encontrará en el periodo crítico, pues ella “se encarga meramente de conceptos *puri* o conceptos que, o bien se dan meramente mediante la razón o bien, al menos, cuyo fundamento de conocimiento reside en la razón.”³⁰⁴ y aunque denomina la antropología en relación con la psicología empírica [*empyrische Psychologie*] al igual que en el apartado de psicología del libro “Metafísica” de Baumgarten, se distancia del autor, al plantear, una nueva ciencia que sirva para la formación del ser humano sin la necesidad de estudiar teología, ontología, cosmología y psicología, campos que conformaban la metafísica, “porque se la debe poder aprender por cada persona sin que por ello se exijan las ciencias que las preceden” y, por tanto, al haber tenido un alcance limitado, “se merece también una lección magistral específica”³⁰⁵. Cabe aclarar que Kant justifica este error de la tradición a que los autores clásicos no tenían tanto conocimiento sobre “las experiencias del alma” y a que no sabían “dónde podrían situar esta doctrina, en tanto tenían a la metafísica en su totalidad por una psicología ampliada...”³⁰⁶.

³⁰² Manuel Sanchez Rodríguez, trad., «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773», en *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología* (Granada: Comares, 2015), 3. [XXV 7]

³⁰³ Kant, 4. [XXV 8] [die Methaphysic hat nichts mit den *ErfahrungsErkenntnißen* zu thun]

³⁰⁴ Kant, «Antropología Parow. Semestre de invierno de 1772/1773», 47. [XXV 243] [da diese lediglich die Conceptus puri, oder Begriffe die entweder bloß durch die Vernunft gegeben sind, oder doch wenigstens, deren Erkenntniß Grund in der Vernunft liegt, zum Vorwurf hat.]

³⁰⁵ Kant, 48. [XXV 244] [Sie verdient auch einer besondern Vorlesung, theils weil sie gar nicht in die Metaphysik gehört, theils weil sie von jedem erlernt werden kann, ohne daß dazu vorgängige Wißenschaften erfordert werden.]

³⁰⁶ Kant, 47. [XXV 243] [Es kommt aber dieser Irrthum bloß daher, theils weil die Alten noch wenige Erfahrungen der Seele gesammelt hatten, theils weil sie nicht wusten, wo sie dieser

De igual manera, es pertinente precisar que en estas dos primeras lecciones se encuentra un interés particular de la antropología que posteriormente cambió para dar entrada al sentido de lo pragmático y es buscar qué es natural y que es lo adquirido o artificial [*Kunst*] en el ser humano³⁰⁷. Esta es una clara influencia de Rousseau pues también había planteado en el *Discurso sobre los fundamentos y desigualdad entre los hombres*³⁰⁸ que su propósito era indagar el estado natural del ser humano y no lo adquirido: “los filósofos que han estudiado los fundamentos de la sociedad han sentido todos la necesidad de remontarse hasta el estado de naturaleza, pero ninguno ha logrado alcanzarlo. [...] hablan del hombre salvaje y describían al hombre civil”³⁰⁹. Este propósito no es enunciado, posteriormente, es decir, Kant pudo ver la pregunta inspiradora en el filósofo ginebrino más no una respuesta satisfactoria³¹⁰, sin embargo, se puede ver cómo su interés se mantuvo en un plano metafísico proyectivo, pues sólo desde el conocimiento de lo propiamente humano es posible su proyección. Por tanto, toda posibilidad de un mejoramiento del ser humano surge a partir de su condición presente.

Lehre einen Platz geben solten, denn sie hielten die gantze Metaphysik für eine ausgebreitete Psychologie...]

³⁰⁷ Kant, «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773», 8 [XXV 9]; Kant, «Antropología Parow. Semestre de invierno de 1772/1773», 48. [XXV 244]

³⁰⁸ En la lección de Pillau, Kant, hace mención explícita de este texto [XXV 846-847]

³⁰⁹ Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 19-20. También referenciado en Friedländer [XXV 684]

³¹⁰ Werner Stark, «Kant's lectures on anthropology: some orienting remarks», en *KANT'S Lectures on Anthropology: A Critical Guide* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2014), 11. “Kant follows this approach in his Anthropology, but over time, the results and conclusions he draws from it become increasingly distant from its inventor's approach. In short, we might put the point by saying that Kant took Rousseau to have posed the right question, but not to have given the right answer.”

En *Friedländer* se explicita la crítica a Baumgarten³¹¹ y se reitera la importancia de separar la antropología de la metafísica³¹². Sumado a esto, se encuentra una ampliación de la idea que estaba ya enunciada en *Collins* sobre el conocimiento del mundo [*Weltkenntniß*], entendido como aplicación de las ciencias de forma adecuada para evitar que “la erudición se convierta en pedantería”³¹³ pues el conocimiento del mundo es el escenario para la aplicación de todas las destrezas, dado que “el fundamento del conocimiento pragmático es el conocimiento mundano, en el que se puede hacer uso de todo conocimiento teórico”³¹⁴. Así pues, lo teórico incumbe al entendimiento y se dirige a los fines últimos, pero al ser aplicable al mundo abre el horizonte de lo pragmático³¹⁵. Esta idea, si bien se mantiene en la *Antropología del 98* se proyecta al hombre mismo “porque él es su propio fin último”³¹⁶, por lo que, se puede plantear a partir de lo anterior, que la mayor

³¹¹ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 78. [XXV 473] “se creía que no había mucho que decir en una ciencia sobre esto, por lo que se la hizo entrar en la metafísica, a saber, en la psicología, que constituye la psicología empírica, un lugar al que no pertenece en absoluto, dado que la metafísica no tiene nada que ver con ciencia empírica alguna.” [Man glaubte, es sey zuwenig in einer Wißenschaft hievon zu sagen, daher schob man es in die Metaphysik ein, und zwar in die Psychologie, welches die empirische Psychologie ausmacht, wo es doch gantz und gar nicht hingehört, in dem die Metaphysik mit keinen empirischen Wißenschaften etwas zu thun hat.]

³¹² Kant, 77-78. [XXV 472-473] “el campo del ser humano es ciertamente muy amplio, y por lo tanto merece la pena tratarlo conjuntamente como un todo, y no junto a otras ciencias, pues la física es el conocimiento del objeto del sentido externo, y el conocimiento del ser humano, en tanto que objeto del sentido interno, constituye igualmente un campo tal y, por consiguiente, merece justamente el mismo empeño y ser tratado en la Academia al igual que la física” [das Feld des Menschen ist schon sehr ausgebreitet, und es verdient also, daß es zusammen als ein Gantzes, und nicht neben andern Wißenschaften vorgetragen werde, denn die Physik ist die Kenntnis des Gegenstandes der äußeren Sinne, und die Kenntnis des Menschen als des Gegenstandes der innern Sinne, macht ein eben solches Feld aus, folglich verdient es eben solche Mühe, und als solche Wißenschaft auf Akademien traktirt zu werden, als die Physik.]

³¹³ Kant, «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773», 4-5. [XXV 9] [Die Weltkenntniß verhütet also daß aus Gelehrsamkeit nicht Pedanterey wird.]

³¹⁴ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 75. [XXV 469] [Der Grund der pragmatischen Kenntnis ist die Kenntnis der Welt, wo man von allen theoretischen Kenntnißen Gebrauch machen kann.]

³¹⁵ Kant, 75. [XXV 469]

³¹⁶ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. [VII 119] [weil er sein eigener letzter Zweck ist]

manifestación de lo pragmático es la vida misma en sociedad. Es el mundo de la vida.

En este sentido se reitera la idea de una antropología que no sólo describe, sino que proyecta al ser humano para ser mejor y poder construir un mundo mejor, precisamente porque el mundo –idea ya planteada, como se vio, en las *Lecciones de Geografía*–

es el conjunto de todas las relaciones en las que puede hallarse el ser humano [...] el mundo, en tanto que objeto del sentido externo, es la naturaleza; el mundo, en tanto que objeto del sentido interno, es el ser humano³¹⁷.

En esta relación, cabe la pregunta ¿las Críticas, los libros de abstracción teórica kantiana, sólo fueron escritos para la satisfacción de los experimentos de la razón o tienen como fin su aplicación en un mundo mejor? Es posible afirmar que la respuesta está en la labor docente de Kant donde sus abstracciones filosóficas fueron expuestas y donde se deseaba un cultivo para la humanidad como se verá, concretamente, en las clases sobre antropología.

En esta Lección, por primera vez, Kant se refiere a su antropología como pragmática [*pragmatischer*]³¹⁸ y a partir de este momento las Lecciones se centrarán en este nuevo adjetivo, como nueva característica de la antropología kantiana. En *Pillau* se nombró [*pragmatische*] como conocimiento de utilidad segura que “forma a un hombre de mundo”³¹⁹. En *Menschenkunde* la denomina conocimiento práctico [*praktische*], pero bajo el mismo sentido de lo pragmático³²⁰.

³¹⁷ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 75. [XXV 469] [Die Welt als ein Gegenstand des äußeren Sinnes ist Natur, die Welt als ein Gegenstand des inneren Sinnes ist der Mensch.]

³¹⁸ Kant, 76. [XXV 470]

³¹⁹ Kant, «Antropología Pillau. Semestre de invierno de 1777/1778», 109. [XXV 733] [bildet einen Weltmann.]

³²⁰ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 138. [XXV 855]

Se mantiene en *Mrongovius* [*Anthropologia pragmatica*] –cabe precisar que cada autor tenía una ortografía diferente³²¹– y la diferencia de lo práctico, “los conocimientos intelectuales son prácticos si se puede hacer en general uso de los mismos; pero [son] pragmáticos si se los usa de forma universal en la sociedad”³²².

En *Busolt*, dentro de las doctrinas prácticas que generan destrezas, incluye lo pragmático [*Pragmatisch*] y lo moral, la primera hace al ser humano prudente y la segunda, sabio³²³. Ahora bien, diferente a la *Antropología del 98*, no planteaba lo pragmático desde lo que el ser humano hace a partir de su libertad sino a partir del uso del conocimiento teórico desde la prudencia [*Klugheit*] “pues todas las teorías pragmáticas son teorías de la prudencia”³²⁴. Si bien son dos puntos de partida diferentes pues la prudencia es habilidad o destreza [*Fähigkeit - Geschicklichkeiten*] y puede llegar a convertirse en pasión³²⁵, mientras que la libertad es inclinación a partir de la razón como se analizó en el capítulo 1, ambos coinciden en tanto que se deben cultivar, direccionar, para saber vivir con los otros y en ello es donde radica la importancia de la antropología. Lo interesante es que la vinculación de ambos horizontes está en un apartado de la *Crítica de la Razón Pura* donde se está tomando la libertad y la prudencia desde un aspecto empírico y no desde la abstracción de la razón donde surge la ley moral, pues aquellas condiciones empíricas son las que interpelan la realidad humana, por lo que, “las únicas leyes que ésta –la prudencia– puede suministrarnos sean, no leyes puras y enteramente determinadas a priori, sino leyes pragmáticas de la conducta libre encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan” y

³²¹ Sánchez Rodríguez, «Estudio preliminar». LI-LII

³²² Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 188. [XXV 1210] [sind Verstandes Erkenntniße sind practisch wenn man davon überhaupt Gebrauch machen kann; pragmatisch aber wenn man sie in der Gesellschaft allgemein gebrauchen]

³²³ Kant, «Antropología Busolt. Semestre de invierno de 1788/1789», 224. [XXV 1436]

³²⁴ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 76. [XXV 471] [alle pragmatische Lehren sind Klugheits Lehren]

³²⁵ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 179. [VII 271]

dichos fines se unifican, gracias a la doctrina de la prudencia, en la felicidad³²⁶. Cabe hacer la salvedad que es una felicidad de la que se participa a partir de tener el conocimiento sobre “qué inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales capaces de satisfacerlas”. Es una felicidad diferente a la dada por la ley moral, “la dignidad de ser feliz” que surge a partir de las prescripciones de “cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella”³²⁷. Esto convierte la prudencia en un imperativo hipotético, ya que la acción se usa como medio para

³²⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, 627. [A 800 – B 828] “«Práctico» es todo lo que es posible mediante libertad. Pero si las condiciones del ejercicio de nuestra voluntad libre son empíricas, la razón no puede tener a este respecto más que un uso regulador ni servir más que para llevar a cabo la unidad de las leyes empíricas; así, por ejemplo, en la doctrina de la prudencia, sirve para unificar todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en uno solo, la felicidad; la coordinación de los medios para conseguirla constituye toda la tarea de la razón. De ahí que las únicas leyes que ésta puede suministrarnos sean, no leyes puras y enteramente determinadas a priori, sino leyes pragmáticas de la conducta libre encaminadas a la consecución de los fines que los sentidos nos recomiendan. Si fuesen, en cambio, leyes prácticas puras, con fines dados enteramente a priori por la razón, con fines no empíricamente determinados, sino absolutamente preceptivos, serían productos de la razón pura. Así son las leyes morales. Consiguientemente, sólo éstas pertenecen al uso práctico de la razón pura y admiten un canon.” [Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist. Wenn die Bedingungen der Ausübung unserer freien Willkür aber empirisch sind, so kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen; wie z.B. in der Lehre der Klugheit die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit und die Zusammenstimmung der Mittel, um dazu zu gelangen, das ganze Geschäfte der Vernunft ausmacht, die um deswillen keine andere als pragmatische Gesetze des freien Verhaltens zu Erreichung der uns von den Sinnen empfohlenen Zwecke und also keine reine Gesetze, völlig a priori bestimmt, liefern kann. Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Producte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze; mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft und erlauben einen Canon.]

³²⁷ Kant, 631. [A 806 – B 834] “La ley práctica derivada del motivo de la felicidad la llamo pragmática (regla de prudencia). En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la dignidad de ser feliz la llamo ley moral (ley ética). La primera nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad. La segunda nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella.” [Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz). Das erstere rath, was zu thun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden.]

otro propósito³²⁸. Pese a ello, no es descartada por Kant, ya que lo pragmático como prudencia “instruye al mundo cómo puede procurar su mejor provecho”³²⁹. Así pues, la prudencia y la libertad pragmática, bajo condiciones empíricas-sociales brindan la sabiduría para vivir con los otros ya que se busca “tener influjo sobre los demás en pro de sus propósitos” y no sólo en pro de sí mismo ya que esto convierte a la prudencia en imprudencia³³⁰.

De hecho, el fin último de la antropología es estudiar al ser humano “para hacernos prudentes” porque “no pertenece a la antropología todo lo que carezca de relación con el comportamiento prudente del ser humano. Sólo es propio de la antropología aquello de lo que, en una situación, pueda hacerse un uso prudente en la vida” y, de esta manera, se busca que la prudencia “se convierta en una ciencia”. Este afán radica en que Kant considera que la prudencia se dirige a lo útil, entendido no bajo la mano de obra especializada, sino para “hacer uso apropiado de todas nuestras destrezas”³³¹ en la vida social. Por eso, en esta Lección, la antropología no se plantea como el conocimiento “(d)el estado (la condición) del ser humano” [*den Zustand der Menschen*] sino de “la naturaleza de la humanidad” [*die Natur der Menschheit*], porque “las modalidades locales del ser humano siempre varían, pero no la naturaleza de la humanidad”. Lo local está limitado a lo geográfico y a lo físico y por ello los viajes permiten conocer las condiciones cambiantes como

³²⁸ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 96. [IV 416]

³²⁹ Kant, 97. [IV 417Fu] [die Welt belehrt, wie sie ihren Vortheil besser]

³³⁰ Kant, 96. [IV 416Fu] [Das Wort Klugheit wird in zwiefachem Sinn genommen, einmal kann es den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die erste ist die Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen. Die zweite die Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen daurenden Vortheil zu vereinigen. Die letztere ist eigentlich diejenige, worauf selbst der Werth der erstern zurückgeführt wird, und wer in der erstern Art klug ist, nicht aber in der zweiten, von dem könnte man besser sagen: er ist gescheut und verschlagen, im Ganzen aber doch unklug.]

³³¹ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 77. [XXV 471-472] [Alles was kein Verhältnis zum klugen Verhalten der Menschen hat, gehört nicht zur Anthropologie. Dasjenige gehört nur in die Anthropologie, wovon auf der Stelle ein kluger Gebrauch im Leben genommen werden kann.] ... [wir zu allen unsern Geschicklichkeiten auch die Mittel haben, von allem einen gehörigen Gebrauch zu machen]

la moda o las formas de alimentación y, por tanto, no permiten un conocimiento “permanente” del ser humano. Conocer la humanidad es la posibilidad de que “ésta debe encajar en todos los tipos de seres humanos” y por ello la definición de antropología no es “descripción del ser humano, sino de la naturaleza del ser humano”. De esta abstracción, evidentemente no empírica, es donde se dirige la antropología, nuevamente, a un mejoramiento de sí mismo, y al estilo de los filósofos clásicos, mira hacia el interior del ser humano porque “el conocimiento de la humanidad es al mismo tiempo mi conocimiento”³³².

Por su parte, en la Lección de *Pillau*, hay una ampliación de una idea ya planteada en la lección anterior³³³ y es que si bien el conocimiento del ser humano

³³² Kant, 76. [XXV 471] “Pero la antropología no es una antropología local, sino una [antropología] general. En ella no se conoce el estado del ser humano, sino la naturaleza de la humanidad, pues las modalidades locales del ser humano siempre varían, pero no la naturaleza de la humanidad. Por lo tanto, la antropología es un conocimiento pragmático que surge de la naturaleza de [la humanidad], pero no un [conocimiento] físico o geográfico, pues éstos se encuentran sujetos al tiempo y al espacio, y no son permanentes. No se puede decir de una persona que conoce a los seres humanos porque haya viajado mucho y conocido a muchas personas, [así como] las situaciones y la moda de las ciudades más famosas; pues sólo ha conocido la situación, que es muy cambiante. Pero si conozco la humanidad, entonces ésta debe encajar con todos los tipos de seres humanos. Así, la antropología no es una descripción del ser humano, sino de la naturaleza del ser humano. Por lo tanto, tratamos conocimiento del ser humano en lo que atañe a su naturaleza. El conocimiento de la humanidad es al mismo tiempo mi conocimiento.” [Die Anthropologie ist aber nicht eine locale, sondern eine generale Anthropologie. Man lernt darinnen nicht den Zustand der Menschen sondern die Natur der Menschheit kennen, denn die lokalen Beschaffenheiten der Menschen verändern sich immer, die Natur der Menschheit aber nicht. Die Anthropologie ist also eine pragmatische Kenntnis deßen was aus seiner Natur fließt, aber nicht eine physische oder geographische, denn die sind an Zeit und Ort gebunden, und nicht beständig. Wer gereist ist, und viele Menschen hat kennen lernen, den Zustand und die Moden von den berühmtesten Städten gelernt hat, von dem kann man doch nicht sagen, daß er den Menschen kennt, denn er hat nur den Zustand kennen gelernt, der sehr veränderlich ist, wenn ich aber die Menschheit kenne, so muß die auf alle Arten der Menschen paßen. Es ist also die Anthropologie nicht eine Beschreibung vom Menschen, sondern von der Natur des Menschen. Also betrachten wir die Kenntnis des Menschen in Ansehung seiner Natur. Die Kenntnis der Menschheit ist zugleich meine Kenntnis.]

³³³ Kant, 76. [XXV 470] “Por lo tanto, no se estudia al ser humano en un sentido especulativo, sino pragmático, según reglas de la prudencia, para aplicar sus conocimientos y esto es la antropología” [Also nicht speculativ sondern pragmatisch nach Regeln der Klugheit seine Kenntnis anzuwenden, wird der Mensch studirt, und das ist die Anthropologie]

puede hacerse desde la especulación porque “al entendimiento le provoca un agrado la mera indagación debida al afán de instrucción”³³⁴ esta no brinda un conocimiento útil como el pragmático, el cual consiste, según esta Lección, en cuatro beneficios:

- 1) Cuanto mejor conocemos al ser humano, mejor orientamos nuestras acciones para se adecuen a las de ellos.
- 2) Se enseña cómo puede uno ganarse a las personas.
- 3) Enseña a estar satisfecho con uno mismo cuando se tiene como propio el bien que poseen los otros.
- 4) Nos aporta los principios subjetivos de todas las ciencias. Y estos principios subjetivos tienen gran influencia:
 - 1) en la moral,
 - 2) en la religión,
 - 3) en la educación³³⁵.

Para este curso aparece la educación como ciencia en la que la antropología tiene una gran influencia, esto precisamente porque, como se indicó en *Pedagogía*, el ser humano es lo que la educación haga de él porque “viene inculto al mundo, se lo tienen que construir los demás”³³⁶. Por consiguiente, la antropología da la prudencia para poder orientar las acciones a la medida del ser humano, lo que permite alejarse de dos extremos viciosos:

³³⁴ Kant, «Antropología Pillau. Semestre de invierno de 1777/1778», 109. [XXV 733] [Da man blos in der Nachforschung der Wisbegierde dem Verstande ein Gnüge thut]

³³⁵ Kant, 110. [XXV 734-735] [1) Je besser wir die Menschen kennen, desto besser wissen wir unsere Handlungen so einzurichten, daß sie mit den ihrigen passend sind.

2) Sie lehrt wie man menschen gewinnen soll.

3) Sie lehrt die Selbstzufriedenheit, wenn man das Gute, was man an Andern findet bey sich selbst hat.

4) Sie giebt uns die Subjectiven Principien aller Wissenschaften an die Hand. Und diese Subjective Principien haben einen großen Einfluß.

1) In die Moral,

2) In die Religion,

3) In die Erziehung.]

³³⁶ Kant, *Pedagogía*, 30. [IX 441] [roh auf die Welt kommt: so müssen es Andere für ihn thun.]

- 1- De la animalidad [*die Thierheit*]³³⁷ que responde a los impulsos naturales, como el salvaje que vive alejado de la sociedad y que fue motivo de estudio para el filósofo de Königsberg en el periodo precrítico cuando leía a Rousseau, estudio que publicó en 1764 bajo el nombre de *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*.
- 2- De las insanias morales y mentales que se dan en la vida en sociedad y que surgen de la incapacidad de vincularse con los otros pues todo termina refiriéndose a sí mismo³³⁸.

La importancia de la antropología en este punto radica en que Kant pensaba, contrario a Rousseau, que la disciplina no es fruto de la naturaleza sino de un ejercicio que surgía de la educación³³⁹. Sólo la guía correcta puede posibilitar en el ser humano desarrollar todas sus potencialidades, porque es él, no la naturaleza dada-estática, quien en el cultivo de la razón puede llegar a ser lo que debe ser, por tanto,

el hombre debe desarrollar sus disposiciones para bien; la Providencia no las ha puesto en él ya formadas; son meras disposiciones y sin la distinción de moralidad. El hombre debe hacerse a sí propio mejor, educarse por sí mismo, y, cuando malo, sacar [producir]* de sí la moralidad³⁴⁰.

³³⁷ Kant, 30. [IX 441]

³³⁸ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 118. [VII 118]

³³⁹ Parow [XXV 447] ViewLit V.7.3. Kap.-Nr. 3709/6088: Kant im Kontext III (Komplettausgabe 2023). © Karsten Worm - InfoSoftWare 2023. Buch: Vorlesungen über Anthropologie (Parow). Kapitel: Vorlesungen über die Anthropologie. Basis-Ausgabe: Akad. (1905ff.)

* Respeto la traducción de Lorenzo Luzuguria y José Luis Pascual, pero considero que da más claridad al texto esta palabra.

³⁴⁰ Kant, *Pedagogía*, 34. [IX 446] [Der Mensch soll seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; die Vorsehung hat sie nicht schon fertig in ihn gelegt; es sind bloße Anlagen und ohne den Unterschied der Moralität. Sich selbst besser machen, sich selbst cultiviren und, wenn er böse ist, Moralität bei sich hervorbringen, das soll der Mensch.]

Por otra parte, en esta Lección, se plantea una diferenciación sobre dos formas de conocer el mundo. Un conocimiento local “que poseen los comerciantes” y que está limitado espacio-temporalmente y un conocimiento general, “que poseen los hombres de mundo” y que permite aportar reglas “para actuar en la vida común”. Lo interesante de este apartado es que Kant indicó que el conocimiento general “no es empírico, sino cosmológico” [*cosmologisch*]. En este punto el profesor Robert Loudon plantea que esta elección de palabras es desafortunada dado que se refiere, de igual manera, a un conocimiento empírico, aunque general³⁴¹.

La idea de lo cosmológico es reiterada en *Geografía física* cuando se indica que con la antropología “se llega a conocer lo que hay de pragmático y no de especulativo en el hombre. Considera a los seres humanos no desde un punto de vista fisiológico, en el que se identifican los orígenes de los fenómenos, sino desde una perspectiva cosmológica”³⁴². Hay que matizar, que más que lo general, lo que busca Kant es lo pragmático, que tiene incidencia en lo empírico, pero al buscar leyes del comportamiento para poder dirigir la acción al trato con los otros, a la vinculación, podría darse un nuevo sentido a la palabra cosmológico, como la vinculación de un todo y ese todo ya no es empírico. Esto está soportando en el anuncio de las Lecciones de Geografía en 1775 donde se argumenta que tanto la Antropología como la Geografía deben ser considerados cosmológicamente, “en la que podemos notar de la relación como un todo, en la que todo se encuentra y en la que todo tiene su lugar”³⁴³. De igual manera, en un mismo apartado de la *Geografía* se plantea la necesidad de la vinculación del conocimiento, pues

³⁴¹ Loudon, «Kant's Anthropology: (Mostly) Empirical Not Transcendental», 20-21.

³⁴² Kant, «Physical geography», 446. [IX 157] Traducción propia: “From it, one gets to know those things about human beings that are pragmatic, rather than speculative. It treats human beings not from a physiological point of view, in which the origins of phenomena are identified, but from a cosmological point of view.” [Aus ihr macht man sich mit dem bekannt, was in dem Menschen pragmatisch ist und nicht speculativ. Der Mensch wird da nicht physiologisch, so daß man die Quellen der Phänomene unterscheidet, sondern kosmologisch betrachtet.]

³⁴³ Kant, «Of the different races of human beings (1775)», 97. [II 443] “we can note of the relation as a whole in which they stand and in which everyone takes his place” [sondern was

tenemos que llegar a conocer los objetos de la experiencia como un todo, de modo que nuestros conocimientos no formen un agregado, sino un sistema; pues en el sistema el todo es anterior a las partes, mientras que en el agregado son las partes las que tienen prioridad³⁴⁴.

Ese deseo de conocimiento es lo que propicia, para Kant, un profundo amor y, por tanto, un profundo respeto, y conocer la naturaleza humana no está exenta de ello, pues “cuanto más se comienza a tratar la naturaleza de una cosa, más se comienza a amar la misma. Por lo tanto, cuando se trata la naturaleza humana, ello nos llena de un gran amor hacia la misma³⁴⁵. En este sentido la antropología conmina al amor de la humanidad que está presente en nosotros mismo y por ello, como veremos, conocer la humanidad es conocerse a sí mismo, y en ello, amarse a sí mismo.

Tres años después, en la *Lección de Menschenkunde*, fechada en el periodo Crítico, se plantea la diferencia entre dos tipos de ciencias: las de la escuela o

ihr Verhältniß im Ganzen, worin sie stehen und darin ein jeder selbst seine Stelle einnimmt, uns anzumerken giebt.]

³⁴⁴ Kant, «Physical geography», 446. [IX 158] Traducción propia: “we need to become acquainted with the objects of our experience **as a whole**. Thereby our knowledge is not an **aggregation** but a **system**; for in a system the **whole** is prior to the parts, while in an aggregation the **parts** have priority.” [Ferner aber müssen wir auch die Gegenstände unserer Erfahrung im Ganzen kennen lernen, so daß unsere Erkenntnisse kein Aggregat, sondern ein System ausmachen; denn im System ist das Ganze eher als die Theile, im Aggregat hingegen sind die Theile eher da].

Esta idea también aparece en el inicio de la lección de Enciclopedia filosófica [XXIX 5]

³⁴⁵ Kant, «Antropología Pillau. Semestre de invierno de 1777/1778», 110. [XXV 773-734] [Je mehr man die Natur einer Sache anfängt zu betrachten, desto mehr wird man auch die Sache selbst zu lieben anfangen. Wenn man also die menschliche Natur betrachtet, so wird uns auch immer eine größere Liebe gegen dieselbe eingeflößt werden.]

En este apartado no incluyo la frase siguiente que refuerza esta idea de un amor a la humanidad toda vez que aparece en la traducción al español, más no en la traducción inglesa de la edición de Cambridge y tampoco en el software que usamos para la consulta de la edición alemana. En esta frase ya no se habla de que el conocimiento llena de amor, sino que inspira: “Por lo tanto, cuando se trata la naturaleza humana, ello inspirará en nosotros un gran amor hacia la misma.” Por tanto, posiblemente la inclusión de esta frase sea un error en la edición del español.

cavilosas [*grüblerische*] y las ciencias de la vida común o de utilidad. Las primeras, base de las segundas y del conocimiento erudito, son un “instrumento” que “satisface a los estudiantes”, que al no ser aplicado en el mundo desemboca en “pedantería” y torpeza, por lo que “uno se ríe cuando los pedantes aducen sus conocimientos tan torpemente que hacen un uso escolástico de los mismos en el mundo; pues nada es más noble que quien no muestra discernimiento [*Unterscheidungskraft*] –judicium discretivum– alguno y no entiende qué sea lo que corresponda en la situación particular”³⁴⁶.

Esta postura crítica ante el academicismo revela uno de los aspectos más hermosos de Kant en su rol de profesor, pues todo saber implica un deber, el deber de “ver el mejor modo como puede ser comprendida por una persona común” para que “en el trato con los seres humanos sepamos cómo formarlos, o por si queremos ser amables para con ellos”. La academia no tiene sentido si no mejora la propia vida y la de los demás, por lo que la propuesta de la filosofía kantiana gira en torno a construir un mundo mejor. Por tanto, si el mundo es el conocimiento del ser humano y de la naturaleza, pero al mismo tiempo es el lugar donde se desarrolla la vida práctica, es comprensible la afirmación de Kant al plantear que “alguien tiene mundo cuando, aunque sepa poco, sabe cómo enseñar a otras personas lo poco [que sabe]”³⁴⁷. Esto está estrechamente relacionado con su proceso de “conversión”, gracias a la lectura de la obra de Rousseau, cuando sostiene, en una de las anotaciones en la obra “*observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*”, que antes de leerlo creía que el valor de los seres humanos residía en los

³⁴⁶ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 134-36. [XXV 853] [Man lacht, wenn Pedanten ihre Kenntnisse so unschicklich anbringen, daß sie in der Welt von denselben einen scholastischen Gebrauch machen; denn man lacht über nichts mehr, als wenn einer keine Unterscheidungskraft (judicium discretivum) zeigt, und nicht sieht, was sich für die Umstände schickt.]

³⁴⁷ Kant, 135-136. [XXV 853-854] [Zuerst soll die Wissenschaft den Studierenden von Handwerk gnüge thun und dann sehen wir, wie sie von gemeinen Menschen am besten gefaßt werden kann] [damit wir im Umgange mit Menschen wissen, wie wir Menschen bilden oder uns bei ihnen beliebt machen wollen. [...] Ein Mensch hat Welt, oft wenn er wenig weiß, aber das Wenige gut andern Menschen beibringen kann.]

títulos académicos, pero que ahora, indistintamente los estudios, comprende que la dignidad está en la razón humana y que el pensamiento permite reivindicar la humanidad:

Yo mismo soy, por inclinación, un investigador. Siento una gran sed de conocimientos y la inquietud afanosa de seguir adelante, y cualquier progreso produce en mí una profunda satisfacción. Hubo un tiempo en que creía que todo esto podía constituir el honor de la humanidad y en el que despreciaba a la plebe ignorante, pero Rousseau me ha sacado de mi error: aquella ilusoria superioridad ha desaparecido; he aprendido a respetar al ser humano, y me consideraría mucho más inútil que el más humilde trabajador si no creyera que los esfuerzos del pensamiento pueden dar un valor a los demás seres humanos y contribuir a restaurar los derechos de la humanidad³⁴⁸.

Sumado a lo anterior, en esta Lección se define la Antropología como “el conocimiento del ser humano” [*Menschenkenntniß*] y se reconoce la originalidad del enfoque que se pretende en el curso ya que “no se imparte en ninguna otra Academia”, precisamente porque la Antropología escolástica busca las causas del comportamiento del ser humano, mientras que en la Antropología pragmática se buscan las reglas del comportamiento del ser humano para saber aplicarlas en el trato con los demás, por esta razón y manteniendo el propósito de llevar este saber a todos, sostiene Kant que

³⁴⁸ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Estudio preliminar XX-XXI [*Buchseite 22, XX 44.*] [Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen]

nuestra antropología puede ser leída por cualquiera, incluso por las damas cuando están en la *toilette*, porque contiene muchas cosas que entretienen, cuando aparecen de vez en cuando reglas que dan información y en ella se halla siempre una guía para desordenes aparentes³⁴⁹.

Este deseo de que sea un conocimiento para todos fue sostenido, también, por los reseñadores de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* en 1764 y que es traído por el primer biógrafo de Kant, Ludwig Ernst Borowski, además de revisado y autorizado por el mismo filósofo, “no sólo en los despachos de los eruditos, tampoco en los tocadores de las damas -decían varios recensionistas debería faltar en modo alguno este escrito kantiano”³⁵⁰. Lo que esto refuerza es lo anteriormente planteado: un Kant que busca transformar el mundo con el conocimiento y este propósito es la unidad plena de lo empírico y lo trascendental como se verá más adelante.

En esta dirección se establecen los tres tipos de perfección que se logran a partir del conocimiento y su aplicación, y serán reiterados en las Lecciones posteriores:

- 1- Las ciencias de la escuela permiten la destreza y están dirigidas a las cosas.
- 2- Lo práctico nos hace prudentes y está dirigido a las personas
- 3- Lo moral nos hace sabios³⁵¹.

³⁴⁹ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 139. [XXV 856-857] [Unsere Anthropologie kann von Jedermann, sogar von Damen bei der Toilette, gelesen werden, weil sie viel Unterhaltendes hat, wenn man allenthalben auf Regeln stößt, die Auskunft geben, und wenn man bei scheinbaren Unordnungen immer einen Leitfaden findet.]

³⁵⁰ Ludwig Ernst Borowski, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant* (Madrid: Tecnos, 1993), 44.

³⁵¹ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 138. [XXV 855-856] “Hay tres tipos de teorías, y todas contribuyen a nuestra perfección. El primer tipo nos hace diestros; el segundo, prudentes; el tercero, sabios.” [Es giebt dreierlei Arten von Lehren, die alle zu unserer Vollkommenheit beitragen. Die eine Art macht uns geschickt, die andere klug, die dritte weise.]

Tanto la destreza, como la prudencia y la sabiduría mejoran la vida humana y en orden ascendente son de fácil a difícil desarrollo por lo que, si el mayor grado de perfección es la sabiduría y, por tanto, “raramente” alcanzable, la prudencia se convierte en el camino medio entre la destreza y el mundo moral, porque si puede lograr una influencia sobre las personas, también “tenemos una influencia sobre las cosas” lo que constituye un saber vivir con los otros y con las cosas. De esta manera si la antropología, como se ha mencionado, describe, lo hace para guiar el actuar humano y poder “disponer de los asuntos públicos”³⁵².

Un ejemplo de este mejoramiento lo propuso el mismo Kant aunque limitado a la destreza y la prudencia pero que se puede llevar, también, al plano moral: un relojero³⁵³ es diestro si hace un reloj perfecto, pero si lo construye con base en la moda del momento indica que tiene un saber prudente, y si se le agrega que sabe vivir según principios en los que la voluntad, determinada por una ley moral, le permite aplicar toda la destreza en la fabricación, es una señal que tiene al otro como fin y no como medio, es, por tanto, sabio.

En la *Lección Mrongovius* se reitera la distinción entre los saberes de la escuela que se dedican a investigar las causas de la naturaleza humana y que sin ser aplicados convierten al ser humano en pedante [*Pedant*], y saberes del mundo –previamente llamados saberes de la vida común o de utilidad– cuyo objetivo es investigar la naturaleza humana, por lo que, aplicar estos conocimientos es lo que constituye el saber pragmático. En este sentido es que propone Kant un antropocentrismo de la ciencia y de los propósitos del ser humano, pues “toda ciencia se dirige al ser humano, y todos nuestros fines, cuando se los reúnen, se dirigen al ser humano”³⁵⁴. La ciencia, desde esta perspectiva, tiene una vinculación

³⁵² Kant, 138. [XXV 855] [in öffentlichen Dingen brauchbar macht]

³⁵³ Loc.cit

³⁵⁴ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 187-88. [XXV 1209-1210] [Denn auf den Menschen bezieht sich doch iede Wißenschaft und wenn man alle unsre Zwecke zusammennimmt so laufen sie doch auf den Menschen hinaus.]

moral pues su fin es mejorar la vida del ser humano en la aplicación del conocimiento. Bajo esta misma perspectiva es que las preguntas de la filosofía, en sentido cosmopolita, están contenidas en la pregunta por el ser humano. Y por eso es él “el objeto más importante” al que se dirigen todos los “progresos de la cultura” cuyo objetivo es “aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo”³⁵⁵.

En esta Lección la antropología se define como “el conocimiento del ser humano en general” [*Die Menschen Kenntniß überhaupt*] y si bien lo basa en el “trato y la experiencia” [*den Umgang und durch Erfahrung*] plantea que también es posible que haya un conocimiento a partir de preceptos [*Vorschriften*] como los dados por la destreza, la prudencia y la sabiduría³⁵⁶, los cuales fueron estudiados en la Lección anterior, pero agrega que para la destreza se necesita entendimiento, para la prudencia, Juicio y para la sabiduría, razón, porque “mediante el entendimiento obtenemos conceptos; mediante el Juicio –discernimiento–³⁵⁷ los hacemos aprovechables, y mediante la razón los ampliamos” y reafirma la jerarquía de las facultades al plantear que la Razón es el general, y el comandante es el entendimiento y el Juicio³⁵⁸.

Esta relación entre experiencia y preceptos es mantenida en los tres medios que se describen para alcanzar la prudencia y que dan cuenta del observarse a sí mismo, como se mencionó en *Friedländer*, sobre el conocimiento de sí mismo, y de aprender de otros. En primer lugar, está la vía más larga, dado que se aprende de la “experiencia personal” [*durch eigne Erfahrung*] y de las “propias desgracias” [*seinen eigenen Schaden*]. En segundo lugar, está la vía más corta y la aconsejada

³⁵⁵ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. [VII 119] [diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch für die Welt anzuwenden]

³⁵⁶ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 188. [XXV 1210]

³⁵⁷ Me adhiero más a esta propuesta de traducción y cobra más sentido con lo propuesto en esta Lección. Kant, *Crítica del discernimiento*.

³⁵⁸ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 205. [XXV 1296]

por Kant, que es a través de las “observaciones que hacen los otros” [*durch Beobachtungen anderer*], y, por último, a través del aprendizaje de ciertos preceptos [*durch Erlernung gewisser Vorschriften*] que surgen de la experiencia de otros hombres y que “pueden servir para un ejercicio previo”³⁵⁹ [*die uns zur Vorübung dienen können*]. Aplicado a lo social, sería una especie de a priori parcial que permite reflexionar sobre el propio actuar. Estas fuentes de conocimiento son de permanente observación, es, como se ha planteado, una *Askesis* constante entre el observarse y el aprender del encuentro con los otros. Sólo en este ejercicio es posible acercarse a la verdad, porque a ella no se llega solamente por la lógica sino también por la antropología.

Para Kant lo que se opone a la verdad es la ignorancia y el error. La primera en sentido “privativo” ya que es ausencia de un conocimiento específico y surge de la “inactividad”. Mientras la segunda, es un obstáculo para la verdad porque parte de un conocimiento equivocado y nace de la “actividad” “sobre la que no se ha deliberado”. Por tanto, el error es más común en la erudición que en la prudencia, porque la práctica permite una mayor deliberación o como dice Kant, es más común el error en “una sociedad de eruditos [...] que en todo un pueblo de campesinos”. En este sentido es donde a la verdad se le dará una jerarquización que tiene que ver con lo pragmático, pues “las verdades adquieren peso primeramente por su fecundidad en la aplicación, por su magnitud y por su interés, de lo contrario, no tienen importancia”³⁶⁰ y en esta dirección es donde aparece el criterio de verdad de la Antropología, que es popular, porque recurre a la aprobación [*Beystimmung*]³⁶¹.

³⁵⁹ Kant, 188. [XXV 1210]

³⁶⁰ Kant, 193. [XXV 1224-1225] [Daher ist eine Gesellschaft von Gelehrten mehreren Irrthümern aus gesetzt als ein ganzes Dorf voll Bauern (Wahrheiten bekommen erst durch ihre Fruchtbarkeit in der Anwendung durch ihre Größe und durch ihr Interesse Gewicht sonst sind sie unbedeutend)]

³⁶¹ Kant, 193. [XXV 1225]

Si bien este criterio de verdad es diferente al criterio Lógico, se encuentran en la necesidad de disponer de los juicios en relación con los otros, de hacer un uso público de la razón, pues sólo en el encuentro es posible alejarse de la falsedad y del error, así pues

todos tenemos un instinto que se nos ha inculcado por la naturaleza para dar a conocer a los otros nuestros juicios. Aun cuando hayamos de sufrir por ello daños y disgustos, y nuestro saber sólo parezca tener un valor para nosotros en la medida en que se lo comunicamos a otros, esto ocurre con el objeto de que nuestros juicios no incurran en el error, lo que sí sucedería si nos los reserváramos para nosotros y fueran falsos, y con el objeto de que una persona tenga la posibilidad de ampliar sus juicios a través de los juicios de los otros³⁶².

Esto está en relación con lo planteado en la *Antropología del 98*, y que se mencionó en el capítulo anterior, cuando se sostiene que el síntoma universal de la enajenación es la falta del sentido común –*sensus communis*– para ser reemplazo por un sentido privado lógico –*sensus privatus*– por lo que

es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento: el que cotejemos éste con el entendimiento ajeno, y no nos aislemos con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos públicamente con nuestra representación privada³⁶³.

³⁶² Kant, 193. [XXV 1226] [Wir haben alle einen von der Natur uns eingepflanzten Trieb unsre Urtheile andern bekant zu machen sollten wir uns auch Schande und Verdruß dadurch zuziehen und unser Wissen scheint für uns nur insofern einen Werth zu haben als wir es andern mittheilen das ist aber in der Absicht geschehen, damit nicht unsre Urtheile wenn sie in uns verschlossen blieben und falsch wären uns immer im Irrthum stecken ließen und damit ein Mensch Gelegenheit hatte seine Kentnisse durch die Urtheile andrer zu erweitern.]

³⁶³ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 118. [VII 219] [Denn es ist ein subjectiv-nothwendiger Probrstein der Richtigkeit unserer Urtheile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes: daß wir diesen auch an den Verstand Anderer halten, nicht aber uns mit dem unsrigen isoliren und mit unserer Privatvorstellung doch gleichsam öffentlich urtheilen.]

Así pues, el encuentro y la aprobación de los actos permiten habitar la verdad, incluso, aquella que se produzca, bajo otros criterios, en el plano lógico. Por eso, la *Crítica de la Razón Pura*, es una forma de analizar la comunicabilidad del saber.

Por ende, este criterio de verdad en el ejercicio de la razón y en el encuentro es lo que permite no ser de mente estrecha, obtuso [*bornirten*], tanto para la ampliación de la ciencia como para el mejoramiento de la humanidad: hay que conocer los principios para ampliar los conceptos, y hay que amar a la humanidad para no limitar las intenciones, así pues “un estudiante puede superar y superará a su maestro si conoce los principios de los pensamientos. Un ser humano es de conceptos ampliados cuando juzga según sus propios principios; y [es] de intenciones ampliadas cuando no sólo ama su país natal, sino a toda la humanidad”. Todo esto construye la base para vivir el cosmopolitismo, la tolerancia, pues sólo es posible cuando hay conceptos ampliados³⁶⁴. Por lo tanto, la ignorancia, la estrechez de pensamiento, el error, son los mayores males para el ciudadano del mundo y por eso la “cura” reside en la *Askesis* de la razón, en las Críticas que permiten el *Sapere Aude* y poder alcanzar una “mayoría de edad” [*mündig*] no natural sino “civil” [*bürgerlichen*] –burguesa– y, de esta manera, tomar distancia de una vida sometida al servicio de “aquellos que son despóticos” [*Herrschsüchtigen*]³⁶⁵. Esta minoría se edad [*Unmündigkeit*], como se reafirma en el ensayo del mismo año de esta lección, “es causada por nosotros mismos” [*Selbstverschuldet*]³⁶⁶.

Así pues, la incapacidad de servirse del entendimiento es la incapacidad de comprender las reglas y, por tanto, de ampliarlas. Es la incapacidad de saber por

³⁶⁴ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 206. [XXV 1298] [in Schüler wird und kann seinen Lehrer übertreffen, wenn er die Prinzipien der Gedanken weis. – Ein Mensch ist von erweiterten Begriffen, wenn er nach eigenen Prinzipien urtheilt, und von erweiterten Gesinnungen, wenn er nicht bloß sein Vaterland sondern die ganze Menschheit liebt,]

³⁶⁵ Kant, 206-7. [XXV 1298-1299]

³⁶⁶ Kant, «¿Qué es la Ilustración?», 25. [VIII 35]

qué se debe actuar como se debe: un deber contingente de la humanidad en sí mismo el cual no sólo debe quedar en la idea de una concordancia de la acción con la humanidad, sino también, dirigirse a la perfección de esta³⁶⁷. Dicha incapacidad no sólo estanca la vida del ser humano, sino que lo vuelve fanático, intolerante, servil. Por eso, Kant es insistente en la idea de que el ejercicio crítico es la cura para el fanatismo o desvarío [*Schwärmerei*] lógico y del fanatismo moral. El primero trasgrede los límites de la razón y lo sumerge en ilusiones, mientras el segundo, hace que el motor de las acciones resida en otros aspectos diferentes a la ley moral, como en el egoísmo, en el amor propio³⁶⁸. En un diálogo con la contemporaneidad, es la cultura del *influencer*, de las noticias falsas, de la manipulación mediática, todo fruto, de la ausencia de un pensamiento crítico reflexivo, porque, como planteará en

³⁶⁷ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 118. [IV 430] “atendiendo al deber contingente (meritorio) para consigo mismo no basta que la acción no contradiga a la humanidad en nuestra persona como fin en sí mismo, también tiene que concordar con ella. Ahora bien, en la humanidad existen disposiciones tendentes a una mayor perfección que pertenecen al fin de la naturaleza con respecto a la humanidad en nuestro sujeto; descuidar dichas disposiciones podría muy bien subsistir con el mantenimiento de la humanidad como fin en sí mismo, mas no con la promoción de tal fin.” [in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person als Zweck an sich selbst widerstreite, sie muß auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subject gehören; diese zu vernachlässigen, würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.]

³⁶⁸ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2008, 102. [V 85-86] “Si el fanatismo, en el sentido más común del término, consiste en transgredir, según principios fundamentales, los límites de la razón huma, el fanatismo moral consiste en traspasar los límites que la razón pura actica pone a la humanidad, esto impide poner el fundamento determinante subjetivo de las acciones conformes al deber, es decir, el móvil oral de ellas, en cualquier otra cosa que no sea la ley misma, y la convicción que así es puesta en las máximas, en algo que no sea el respeto a esa , ordenando, por lo tanto, hacer del pensamiento del deber, que abate toda arrogancia así como todo vano amor propio, el principio de vida supremo de toda moralidad en el hombre.” [Wenn Schwärmerei in der allergeinsten Bedeutung eine nach Grundsätzen unternommene Überschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft ist, so ist moralische Schwärmerei diese Überschreitung der Grenzen, die die praktische reine Vernunft der Menschheit setzt, dadurch sie verbietet den subjectiven Bestimmungsgrund pflichtmäßiger Handlungen, d.i. die moralische Triebfeder derselben, irgend worin anders als im Gesetze selbst und die Gesinnung, die dadurch in die Maximen gebracht wird, irgend anderwärts als in der Achtung für dies Gesetz zu setzen, mithin den alle Arroganz sowohl als eitele Philautie niederschlagenden Gedanken von Pflicht zum obersten Lebensprincip aller Moralität im Menschen zu machen gebietet.]

la última Lección que se estudiará en este trabajo, “los fanáticos no soportan definiciones. [...] no tienen en consideración lo que se entiende, sino lo que se siente, y enmudecen cuando se les reclaman conceptos distintos, pues el fanatismo siempre se oculta tras conceptos oscuros”³⁶⁹, es, en otras palabras, la cerrazón del entendimiento y del juicio.

Por último, en estos apuntes se realiza la distinción entre lo práctico y lo pragmático al explicar los preceptos dados por la prudencia, pues son prácticos “si se puede hacer uso en general de los mismos” y son pragmáticos “si se los usa de forma universal en la sociedad” por lo que deben cumplir con dos requisitos: 1- ser comprendidos por todos, 2- Interesarle a cada individuo. De esta manera, en la práctica, así haya o no interés en lo que se hace, hace diestro al ser humano, pero lo pragmático, la prudencia, requiere “determinar cuál sea realmente el fin de uno mismo”³⁷⁰ y es acá en donde entra de nuevo la moral, el fin debe ser el ser humano mismo, y por ello el uso que se hace de los otros, como se planteó, no es a partir de ser un medio para alcanzar algo distinto, sino para vivir en sociedad y ahí es donde radica la finalidad pragmática de la acción. Por esta razón, lo pragmático es la antesala de la moral pues tiende a fines y la doctrina de la moral se dirige no a algunos sino a “todos los fines” [*alle Zwecke*]³⁷¹, por tanto, la incluye.

Ahora bien, en la antropología *Busolt* hay un planteamiento muy importante, que apoya el argumento que se viene desarrollado sobre una antropología que no sólo describe, sino que proyecta al ser humano. Kant diferencia dos procesos que giran en torno al conocimiento sobre el ser humano –antropognosia– [*Antropognosie*], tanto la observación de sus comportamientos como el uso de lo

³⁶⁹ Kant, «Antropología Busolt. Semestre de invierno de 1788/1789», 227. [XXV 1442] [Die Schwärmer leiden keine Definitiones. [...] Sie sehen nicht darauf was man versteth: sondern was man fühlt, und die Aufforderung zu deutlichen Begriffen, bringt die Schwärmerey da sie sich immer hinter dunkle Begriffen verstecken, zum verstummen.]

³⁷⁰ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 187-88. [XXV 1210] [Klugheit ist aber sich einen wirklichen Zweck zu bestimmen]

³⁷¹ Kant, 189. [XXV 1211]

observado para su mejoramiento, así pues, “cuando se quiere hacer uso de estas observaciones del ser humano –antropografía– en una ciencia, entonces esta se denomina antropología”³⁷². Es decir, que la antropología exige siempre un uso para hacer de la vida del ser humano mejor en relación con los otros, pues debe “[...]extraer una doctrina de la prudencia [...] que me haga prudente y cauto en relación con la elección de mis acciones, al ir conociendo mejor la naturaleza constitutiva de los seres humanos”, si bien es reiterada la idea que “la antropología se basa en datos empíricos que se dan en la experiencia”, al mismo tiempo se hace énfasis en que de nada sirven los datos si no se emplean “para un fin propio”³⁷³.

Por tanto, la descripción antropológica tiene un fin más allá del mero saber y es formar en la prudencia, en la forma del trato con los demás y por eso está determinada, como se indicaba al inicio de este capítulo, a llevar a la civilización, a cultivar las disposiciones naturales del ser humano, sus talentos, de las que se habló en el capítulo 1, para poder construir un mundo mejor, así pues,

La cultura, el aumento de nuestros talentos, se dirige en última instancia a la civilización, que se da en la convivencia y la amenidad en el trato cotidiano entre los ciudadanos. La civilización que haya en el trato será en virtud de que haya gusto en la conversación. Será civilizado quien muestre conveniencia y amenidad cuando se encuentre en sociedad³⁷⁴.

Civilizarse no es un factor externo, no responde a procesos o productos a los que se pueda acceder, sino que se dirige al sentido interno del ser humano, pues

³⁷² Kant, «Antropología Busolt. Semestre de invierno de 1788/1789», 223. [XXV 1435] [Wenn nun diese Beobachtung der Menschen (Anthropographie) zu einer Wissenschaft gebraucht wird so heißt sie Antropologie, diese Wissenschaft erlangt man.]

³⁷³ Kant, 224. [XXV 1436] [zu unsern Zweck gebrauchen]

³⁷⁴ Kant, 242. [XXV 1511] [Cultur die Vergrößerung unserer Talente, geth zulezt auf die Civilisirung, die auf die Angemessenheit und Annehmlichkeit im bürgerlichen Umgange vorkommt. In wiefern der Geschmack der Conversation gehörig ist, in sofern ist Civilisirung im Umgange. Derjenige ist daher Civilisirt. Der das Angemessene und Annehmliche in der Gesellschaft hat.]

allí es donde se dan los móviles para la “convivencia y la amenidad”. Este es otro punto en el que Kant se distancia de Rousseau³⁷⁵, pues si bien considera bueno el estado de naturaleza, mucho mejor es el estado de civilización, de hecho en la Lección anterior se preguntó “¿qué hombre es mejor, el tosco del estado de naturaleza o el cultivado de la civilización?” y si bien ambos son estados de felicidad en el que el primero lo es en sentido negativo y el segundo en sentido positivo, es el segundo el que recibe el nombre de época dorada, porque el sentido de lo positivo es el de mejorar, cultivar sus disposiciones naturales³⁷⁶, por tanto, sólo en la sociedad civil “es el único estado en que pueden desarrollarse todas las disposiciones naturales del hombre”³⁷⁷. El peor estado, según Kant, es el que deviene en el momento actual, porque es un estado intermedio “representado por la época de lujo, del refinamiento del gusto y de la sociabilidad”³⁷⁸ y la única manera de superarla, es como se indicó con el cultivo de sí mismo, de las disposiciones naturales para poder proyectarse a ser mejor, porque “el ser humano debe su perfección a sí mismo, aunque las disposiciones para ello residan en la naturaleza. Él es la única criatura en la que la especie se hace más perfecta de una generación a otra”³⁷⁹. Cabe precisar que este “sí mismo” es en cuanto responsabilidad propia,

³⁷⁵ Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 60. “Yo pregunto: ¿cuál de las dos, la vida civil o la vida natural, es la más dada a hacerse insoportable a los que de ella disfrutan? No vemos casi en torno nuestro más que gente que se lamenta de su existencia; hay hasta quienes se privan de ella, y apenas si basta la conjunción de las leyes divina y humana para poner fin a este desorden. Yo pregunto si se ha oído decir alguna vez que a un salvaje en libertad se le haya pasado siquiera por las mientes quejarse de la vida y darse la muerte. Júzguese, pues, con menos orgullo de qué lado está la verdadera miseria. Nada en cambio hubiera sido tan miserable como el hombre salvaje ofuscado por filosofías, atormentado por pasiones y razonando sobre un estado distinto del suyo.”

³⁷⁶ Kant, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785*, 75. [XXV 1417-1418] [Ist der rohe NaturZustand oder gesittete wo der Mensch cultivirt ist der beste?]

³⁷⁷ Kant, 83. [XXV 1423] [Der bürgerliche Zustand ist daher allein der Zustand, indem alle die Natur Anlagen des Menschen entwickelt werden können.]

³⁷⁸ Kant, 75. [XXV 1417] [Der Mittel Zustand zwischen diesen beiden ist der Zeitpunkt des Luxus der Verfeinerung des Geschmacks der Geselligkeit]

³⁷⁹ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 143. [XXV 877] [Der Mensch hat sich selbst seine Vollkommenheit zu verdanken, obgleich die Anlagen

es decir, que no está dada por factores externos y sólo en él y desde él mismo es posible el mejoramiento para vincularse prudentemente con los demás.

Esto es muy importante porque si la civilización es la condición de ciudadano en el buen trato con los demás, quiere decir que la prudencia es la base del cosmopolitismo. Aplicando los talentos a la vida en sociedad es posible que, en conjunto, más no como individuo, se pueda mejorar, por ello, “se necesita prudencia, para transmitir el saber a los hombres y para emplear y poder aplicar la destreza según los propios fines”³⁸⁰. De esta manera, se resuelve la paradoja de la insociable sociabilidad³⁸¹ ya que existen las propensiones al mal, pero está la posibilidad de ejercitarse para hacer siempre el bien. Ahora bien, en esta misma lección se plantea que el ser humano “no ha sido creado para la colmena como la abeja, ni tampoco ha sido colocado en el mundo como un animal solitario”³⁸²; por su parte en *Antropología del 98* propone que “el hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena. – Necesidad de ser miembro de alguna sociedad civil.”³⁸³ Si bien pareciera que se contradice en cuanto la metáfora, no así en cuanto el sentido. Plantea la necesidad de ser miembro activo de la sociedad, un miembro con pensamiento crítico que lleve a la humanidad en sí mismo y no simplemente como un miembro pasivo que se dedica a obedecer. Lo social no es dado, se construye a partir de la voluntad. Es el ejercicio que le corresponde a cada ser humano y a cada época, y es ahí, en la permanencia de la *Askesis*, donde cobra sentido una historia en clave cosmopolita

dazu in der Natur liegen. Er ist das einzige Geschöpf, wo die Art von Geschlecht zu Geschlecht vollkommener wird.]

³⁸⁰ Kant, «Antropología Busolt. Semestre de invierno de 1788/1789», 235. [1481] [zum zweyten gehört klugheit, um sein Wissen an den Mann zu bringen, seine Geschiklichkeit nach seinen zweken zu gebrauchen und anwenden zu können.]

³⁸¹ Kant, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785*, 73. [XXV 1416]

³⁸² Kant, 73. [XXV 1416] [Der Mensch ist nicht wie die Biene für den Stok geschaffen auch nicht wie ein einsames Thier in die Welt gesetzt.]

³⁸³ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 244. [VII 330] [Der Mensch war nicht bestimmt wie das Hausvieh zu einer Heerde, sondern wie die Biene zu einem Stock zu gehören.]

dado que, sólo en el compromiso a cultivarse de cada individuo de cada generación, es posible hablar de un proyecto histórico que se dirige a una comunidad en la que los sentidos comunes son la medida del actuar.

2.4. ¿La antropología: teoría de la observación o de la prudencia?

Tras este recorrido cabe la pregunta ¿cómo definir la antropología en Kant? El profesor Robert Louden planteó que la antropología es una teoría de la observación [*Beobachtunglehre*]³⁸⁴, precisamente porque busca comprender las reglas del comportamiento humano y, de esta manera, proporcionarles a sus estudiantes una hoja de ruta para saber vivir mejor, “se preocupan [las Lecciones de Antropología] principalmente de la tarea más empírica –pero sin embargo de vital importancia– de proporcionar a las personas un mapa de ruta de la vida cotidiana”³⁸⁵. Si bien esto es cierto, el profesor Louden limita la definición de la antropología sólo al método, y desconoce el propósito y no incluye la diferencia entre la antropología empírica y la pragmática, por lo que no es posible en la definición de una “teoría de la observación” encontrar el sentido de lo pragmático. De hecho, Louden, no ahonda en la diferenciación que el mismo Kant realizó en la Lección de Busolt entre antropografía, observación de los seres humanos y la antropología, cuando estas observaciones se hacen ciencia, es decir, que la mera observación no incluye el propósito de la antropología, porque al hacerse ciencia implica necesariamente ser un sistema y “tenemos un sistema cuando la idea del todo precede a la de las partes. Cuando las partes preceden al todo, se obtiene un

³⁸⁴ Louden, «Kant's Anthropology: (Mostly) Empirical Not Transcendental», 20.

³⁸⁵ Louden, *Kant's impure ethics: From Rational Beings to Human Beings*, 67. Traducción propia: “they are chiefly concerned with the more empirical (but nevertheless vitally important) task of providing people with a road map of common life”.

agregado.”³⁸⁶ Y en el caso de la antropología el todo es el ser humano mismo y sus posibilidades, no la parte, que sería la observación de ciertos comportamientos o culturas. Sería lo general de la naturaleza humana y no la particularidad circunstancial de la limitación espacio-temporal-cultural.

Para proponer esta definición, el profesor Robert Louden se centra en la carta de Kant a Marcus Herz de 1773, un año después de iniciadas las Lecciones de Antropología, en la que se menciona el método que usaba Kant, “me sitúo incansablemente de tal modo en la observación [*Beobachtung*], en la vida común, que mis oyentes no se aburren, sino que desde el principio hasta el final están en una ocupación entretenida, pues tienen la ocasión de comparar continuamente su experiencia cotidiana con mis aclaraciones”, pero deja de largo la aclaración, inmediatamente posterior. Aclaración que incluye la teoría de la observación, pero bajo un propósito claro, ser una antropología en sentido pragmático, “entretanto trabajo para traducir esta doctrina de la observación, tan grata a mis ojos, en una práctica de la habilidad, de la prudencia, e incluso de la sabiduría, [*eine Vorübung der Geschicklichkeit der Klugheit und selbst der Weisheit*] de cara a la juventud académica”³⁸⁷.

Plantear que la antropología kantiana es una teoría de la observación, es como reducir la antropología exclusivamente a la etnografía. De hecho, esto está explicitado en las mismas Lecciones de Antropología. Por ejemplo, en *Collins* se plantea que la antropología toma los conocimientos de la observación y la experiencia³⁸⁸, es decir, es un método más no la definición de ella misma. Esto mismo se encuentra en la Lección de *Friedländer* donde Kant se pregunta “¿por qué medios surge la antropología? Mediante la colección de múltiples observaciones

³⁸⁶ Kant, *Enciclopedia filosofica: con un'appendice sull'attività didattica di Kant*, 99. [XXIX 5] Traducción propia: “Si ha un sistema quando l'idea del tutto precede le parti. Quando le parti precedono il tutto, si ottiene un aggregato.”

³⁸⁷ Kant, *Correspondencia*, 114-15. [X 145-46]

³⁸⁸ Kant, «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773», 3. [XXV 7]

sobre el ser humano”³⁸⁹. Por tanto, realizar la observación no implica la ciencia misma, pues la ciencia no es reducida, exclusivamente a su método. Hay que reconocer que en la antropología kantiana uno de los métodos es la observación, medio bajo el que surge la ciencia, pero esto no sustituye ni implica el fin mismo de la ciencia.

Cabe precisar, que en otro texto, el profesor Loudon, sostiene que está de acuerdo en que la antropología en Kant puede ser llamada una antropología filosófica, aunque Kant mismo nunca usó este término para referirse a su propia antropología pues “cualquiera que lea atentamente su antropología no puede evitar ver sus dimensiones filosóficas”, pero se limita a indicar que “hay múltiples corrientes normativas y teleológicas en su antropología que no pueden ser restringidas dentro de los límites de una mera *Beobachtungslehre*”³⁹⁰. Ante esto, si bien reconoce el límite de su propuesta, no explicita las características del aspecto filosófico de la antropología y mucho menos que la definición de antropología que propone no incluye todo el espectro de la antropología kantiana.

Por otra parte, la profesora Holly Wilson es reiterativa en sus trabajos sobre definir la antropología kantiana como *Klugheitslehre*, es decir, teoría de la prudencia³⁹¹, porque “en la Antropología desde un punto de vista pragmático [...], Kant nos dice que va a hablar de lo que el ser humano «puede y **debería** hacer» de sí mismo. No dice ‘lo que un ser humano **debe** hacer de sí mismo’. Usa «soll» en

³⁸⁹ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 77. [XXV 472] [Wodurch entspringt die Antropologie? Durch Sammlung vieler Beobachtungen von Menschen]

³⁹⁰ Loudon, *Anthropology from a kantian point of view*, 34. Traducción propia: “anyone who reads his anthropology carefully cannot help but see its philosophical dimensions.” [...] “there are multiple normative and teleological currents in his anthropology that cannot be constrained within the confines of a mere *Beobachtungslehre*”

³⁹¹ Holly Wilson, «Freedom And Klugheit In Kant’S Anthropology Lectures», *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy*, 10 de junio de 2017, <https://doi.org/10.5281/ZENODO.823542>; Holly Wilson, «Kant’S Anthropology As Klugheitslehre», *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy*, 7 de junio de 2016, <https://doi.org/10.5281/ZENODO.55109>.

lugar de «muß»³⁹² en otras palabras, es una guía para la vida que apela a libertad del ser humano en tanto toma decisiones que lo hagan más o menos prudente porque la prudencia no es connatural sino una habilidad³⁹³ que se aprende y mejora. De igual manera, que el profesor Louden, se centra en la carta a Herz para dirigir su mirada al propósito de Kant, lo pragmático, pero desconoce que el propósito no sólo es formar en la habilidad, sino también en la racionalidad, en la sabiduría [*und selbst der Weisheit*], que como ya se estudió, es diferente a la prudencia.

Sumado a lo anterior, si bien, esta definición de la antropología es muy acertada en cuanto el mismo adjetivo que Kant le dio a su antropología, deja por fuera el propósito máximo, no empírico, de la antropología, el cosmopolitismo, como reza el principio octavo de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*,

se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad³⁹⁴.

Así pues, mientras la prudencia es empírica, el cosmopolitismo es racional porque es una teleología, una determinación hacia la que se dirige el ser humano dado que sólo en sociedad, en esta comunidad ideal, todas sus disposiciones naturales pueden desarrollarse, o, mejor dicho, en el desarrollo de sus disposiciones

³⁹² Wilson, «Kant'S Anthropology As Klugheitslehre», 124. Traducción propia: "In [...] *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Kant tells us he is going to talk about what the human being "can and should be make" of himself. He does not say 'what a human being **must** make of himself.' He uses "sol" rather than "muß".."

³⁹³ Wilson, «Freedom And Klugheit In Kant'S Anthropology Lectures», 28.

³⁹⁴ Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», 57. [VIII 27] [Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und **zu diesem Zwecke** auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.]

se encamina hacia el cosmopolitismo, y esto va más allá de la prudencia misma, por lo que limitar la antropología a una teoría de la prudencia es desconocer su anhelo máximo, el sumo bien en sentido pragmático: la formación de una comunidad ideal.

Ahora bien, como se planteó, ambas propuestas toman palabras de Kant para definir la antropología, pero no alcanzan a abarcar todo el panorama que ésta posibilita, por ende, ¿cómo definir la antropología para que incluya tanto la descripción como el propósito?

2.5. La antropología ¿Antesala de la moral?

Otro aspecto para tener en cuenta, y que debe estar incluido en la definición de la antropología, es la relación que hay entre antropología y moral, y que, bajo miradas globales de la obra kantiana, suelen desvincularse ya que se considera que al ser la primera mayoritariamente empírica y la segunda racional, se podría excluir cualquier forma de relación o de vinculación en la acción, pero la acción puede ser libre, aunque tenga la fricción de lo empírico. Es la acción de la cotidianidad de la existencia.

Planteó Kant que «Práctico» es todo lo que es posible mediante libertad», por lo que hay una libertad que está relacionada con lo empírico y dicha libertad se da en la prudencia en la que, al ser empírica, “la razón no puede tener a este respecto más que un uso regulador ni servir más que para llevar a cabo la unidad de las leyes empíricas”³⁹⁵. Esto no indica los determinismos de la naturaleza sino la direccionalidad de las inclinaciones, como se vio en el primer capítulo, para evitar las propensiones desmedidas. Si la razón no cumpliera un papel regulador, las

³⁹⁵ Kant, *Crítica de la razón pura*, 627. [A 800 - B 828] [Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.]...[kann die Vernunft dabei keinen anderen als regulativen Gebrauch haben und nur die Einheit empirischer Gesetze zu bewirken dienen]

doctrinas prácticas serían meros impulsos naturales y no un ejercicio, una destreza que implica el compromiso, la voluntad y la racionalidad, hacia el mejoramiento de sí mismo. Esto también es válido en la función que tiene la razón respecto a la unidad de las leyes empíricas, porque sólo entendiendo los fenómenos sociales y de comportamiento se puede saber cómo actuar en medio de ellos, se puede lograr entenderlos. A partir de ello es posible ver, aunque desde el ámbito empírico, el campo de la acción y, por tanto, de la moral.

Ahora bien, lo primero que se menciona en la relación de la antropología con la moral son las palabras de Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* donde se plantea que,

así pues, las leyes morales y sus principios no sólo se diferencian esencialmente de cualquier otro conocimiento práctico que albergue algún elemento empírico, sino que toda la filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura y, aplicada al hombre, no toma prestado nada del conocimiento relativo al mismo (antropología), sino que le otorga en cuanto ser racional leyes a priori³⁹⁶.

Es decir, la moral kantiana fundamentada desde un ámbito racional, puro, no está “contaminada” con elementos empíricos pues busca prescindir de una moral que responda, en plano universal, a la fricción de los impulsos naturales, por demás cambiantes y circunstanciales. Al acudir al plano metafísico de la razón se eleva de la realidad particular a la universalidad y necesidad del juicio moral “para saber cuánto pueda brindar la razón pura [...] y de qué fuentes saca ella misma esa enseñanza suya a priori”³⁹⁷. Pero, como todo juicio tiene un límite, y por eso las

³⁹⁶ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 56. [IV 389] [Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze sammt ihren Principien unter allem praktischen Erkenntnisse von allem übrigen, darin irgend etwas Empirisches ist, nicht allein wesentlich, sondern alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntniß desselben (Anthropologie), sondern giebt ihm, als vernünftigem Wesen, Gesetze *a priori*]

³⁹⁷ Kant, 55. [IV 388-389] [um zu wissen, wie viel reine Vernunft [...] leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung a priori schöpfe]

críticas son pensamientos de frontera, en el caso de lo moral el límite es impuesto desde y para lo antropológico porque siempre se debe volver la mirada al ser humano para saber, desde lo práctico, la aplicación de estas leyes, por eso, Kant aclara, acto seguido, que “desde luego éstas [las leyes morales] requieren todavía un discernimiento fortalecido por la experiencia, para discriminar por un lado en qué casos tienen aplicación dichas leyes y, por otro, procurarles acceso a la voluntad del hombre, así como firmeza para su ejecución”³⁹⁸. Una moral sin antropología es una moral de sermones [*KanzelReden*] como lo refiere Kant en la Lección de *Friedländer* en los que las advertencias poco o nada tienen que ver con la realidad humana³⁹⁹ y por eso su utilidad es nula en el plano social, por tanto, este desconocimiento de lo realmente humano lleva a plantear horizontes morales inalcanzables, precisamente, porque “para que la moral y la religión alcancen su fin último deben estar en conexión con el conocimiento del ser humano”⁴⁰⁰. Por tanto, si bien la ley moral es diferente a la regla práctica⁴⁰¹, aquella no puede prescindir de esta para saber dirigirse a la medida del ser humano.

El conocimiento pragmático comienza por la experiencia, pero hay que aclarar, al igual que en la *Crítica de la Razón Pura*, que no todo se origina en la experiencia. En la experiencia es necesario conocer el comportamiento del ser humano, la moda, sus prácticas sociales, su carácter, para saber ser prudente. En el plano racional, se plantean leyes morales que tomen a la humanidad como fin y si bien prescinden, en su formulación, de lo empírico, se requiere para limitar el juicio metafísico de la moral. Por tanto, si los sentidos son la puerta de entrada al

³⁹⁸ Kant, 55-56. [IV 389] [die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen]

³⁹⁹ También lo menciona Kant, «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773», 6. [XXV 9]

⁴⁰⁰ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 77. [XXV 472]. [die Moral und die Religion ihren Entzweck erhalten, so muß die Kenntnis der Menschen damit verbunden werden.]

⁴⁰¹ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 55. [IV 389]

conocimiento y la medida de la razón pura especulativa, la antropología es la base y medida del conocimiento pragmático, pues como se menciona en *Collins* “el conocimiento del sujeto es el fundamento de todo conocimiento. Al carecer del mismo, muchas ciencias prácticas no han tenido resultados, como ocurre por ejemplo en la filosofía moral”⁴⁰². Es decir, que los propósitos trasados extralimitan las posibilidades humanas y por eso parecen morales divinas y no mundanas. Esto es muy interesante porque, por lo general se ha enmarcado la crítica kantiana a un formalismo excesivo, pero es porque se ha limitado su estudio sólo al plano racional y no se ha profundizado en la antropología que propicia el comportamiento prudente.

Así pues, la antropología es la medida de la de la moral, se debe conocer la naturaleza humana para saber desde y hasta dónde, en el plano metafísico, puede ser guiada su acción. Al prescindir de aquella se pensaría en una moral para dioses y no para seres humanos. Es lo que Robert Louden denomina la segunda parte de la ética para indicar que la filosofía practica kantiana no sólo se limita a un plano formal-puro-racional, sino que tiene un plano empírico-impuro aunque también dirigido por la razón, “Kant se refirió a esta segunda parte como, «antropología moral», «antropología práctica», «filosofía moral aplicada», y a veces simplemente «antropología»”⁴⁰³ cuya tarea es “es determinar, con base en información empírica

⁴⁰² Kant, «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773», 5. [XXV 9] [Die Kentniß des Subjects ist das Fundament aller Erkenntniße. Aus dem Mangel derselben, sind so viele practische Wissenschaften, unfruchtbar geblieben. zE die Moralphilosophie.]

⁴⁰³ Louden, *Kant's impure ethics: From Rational Beings to Human Beings*. VII “This is a book about the second part of Kant's ethics, a part that nearly two hundred years after his death and who knows how many books and articles about his ethics-unfortunately remains a well-kept secret, even among Kant scholars. Kant referred to this second part variously as "moral anthropology." "practical anthropology." "applied moral philosophy." and sometimes simply "anthropology". Traducción propia: “Este es un libro sobre la segunda parte de la ética de Kant, una parte que -casi doscientos años después de su muerte y quién sabe cuántos libros y artículos sobre su ética- por desgracia sigue siendo un secreto bien guardado, incluso entre los estudiosos de Kant. Kant se refirió a esta segunda parte de diversas maneras como "antropología moral", "antropología práctica "filosofía moral aplicada" y, a veces, simplemente "antropología".”

relevante, cómo, cuándo y dónde aplicar estos principios a los seres humanos para hacer que la moralidad sea más eficaz en la vida humana.”⁴⁰⁴ Como lo menciona el mismo Kant,

la antropología es pragmática, pero sirve al conocimiento moral del ser humano, pues a partir de ella debemos extraer los fundamentos que sirven de móviles para la moral, y sin ella la moral se convertiría en escolástica y no sería en absoluto aplicable en el mundo ni tampoco agradable. La antropología se relaciona con la moral como la geometría con la geodesia⁴⁰⁵.

Hay un vínculo, pues, tan estrecho entre antropología y moral que la primera sin la segunda se limita a descripciones ciegas, mientras la segunda sin la primera se queda en especulaciones vacías.

El mundo moral solamente es posible desde y para un mundo empírico, por lo que, conocer el mundo empírico, escenario de la acción, es la clave fundamental para la perfección del ser humano pues sólo se puede mejorar aquello que se conoce, desde sus límites y posibilidades y “mediante estos conocimientos se puede aportar a estos deberes la fuerza de los móviles”⁴⁰⁶. Desde esta perspectiva, el proyecto Crítico kantiano toma un nuevo horizonte que está en relación con la *Askesis* que se mencionaba en el primer capítulo. El ejercitarse constantemente en el mejoramiento de sí mismo en relación con los otros, ahí es donde tiene sentido la Crítica, lo pragmático –prudencia– y la sabiduría –moral–. Esto abre un horizonte

⁴⁰⁴ Loudon, 180. Traducción propia: “is to determine, based on relevant empirical information, how, when, and where to apply these principles to human beings in order to make morality more efficacious in human life”.

⁴⁰⁵ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 189 [XXV 1211] [Die Anthropologie ist pragmatisch dienet aber zur Moralischen Kentniß des Menschen denn aus ihr muß man die BewegungsGründe zur moral schöpfen und ohne sie wäre die moral scholastisch und auf die Welt gar nicht anwendbar und derselben nicht angenehm. Anthropologie verhält sich : Moral = Raumliche Geometrie : Geodaesie]

⁴⁰⁶ Kant, «Antropología Busolt. Semestre de invierno de 1788/1789», 225. [XXV 1437] [da man diesen Pflichten die Krafft der Triebfedern, durch diese Kentnisse geben kann.]

completamente diferente a la antropología, pues si todas las preguntas, en sentido cosmopolita, están contenidas en la pregunta por el ser humano no es tanto porque esta responda a aquellas, sino porque sin ella no es posible llegar a las respuestas.

Esto va en otra dirección a lo propuesto por Foucault al considerar que la antropología “no dice nada distinto a lo que dice la *Crítica*” en el sentido de buscar las fuentes, alcances y límites del conocimiento⁴⁰⁷, precisamente porque más allá de repetir la crítica es el núcleo desde el que se da la medida humana para poder que el ejercicio crítico sepa delimitar, entienda cuál es el límite, de las pretensiones de la razón.

Cabe aclarar que la antropología no es una ciencia auxiliar de la filosofía crítica, sino que hace parte integral de la propuesta filosófica kantiana –esto se profundizará en el tercer capítulo–, como el mismo Kant lo menciona, sin la filosofía “todos los conocimientos adquiridos no pueden dar nada más que un fragmentario tanteo y no una ciencia”⁴⁰⁸ y la antropología, como tantas veces se ha mencionado respecto a las *Lecciones*, es definida como ciencia que estudia al ser humano, por lo tanto, es fundamental para nuclear el corpus kantiano. Desde esta perspectiva, la filosofía del pensador de Königsberg deja de ser pensada, exclusivamente, desde y para un horizonte trascendental toda vez que el plano empírico es fundamental para la estructura de su propuesta ya que los diferentes planos sólo son posibles en una coexistencia y aunque exista prelación por alguno de ellos, no implica la supresión del otro.

De hecho, sólo el filósofo, quien piensa la filosofía, es quien posee el hilo de Ariadna para poder vincular los diferentes horizontes que abre cada plano del

⁴⁰⁷ Foucault, *Una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático*, 92-93.

⁴⁰⁸ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 4. [VII 120] [ohne welche alles erworbene Erkenntniß nichts als fragmentarisches Herumtappen und keine Wissenschaft abgeben kann.]

conocimiento, “puesto que sin conocimientos nadie se convertirá en filósofo, pero sólo los conocimientos tampoco harán nunca al filósofo, toda vez que no se añada un enlace adecuado de todos los conocimientos y habilidades para la unidad y una comprensión de la concordancia de los mismos con los fines supremos de la razón humana.”⁴⁰⁹ Y esta unidad que tiende a los fines lo encuentra el filósofo en la antropología porque al conocer la vida y posibilidades del ser humano, lo proyecta a los fines últimos de la razón, que en un sentido práctico están dirigidos, inevitablemente, al cosmopolitismo como condición de la sumatoria entre la utilidad de las habilidades y el fin supremo de la razón.

Por otra parte, Kant era consciente de que el proyecto de la racionalidad práctica desborda la realidad individual ya que es pensado como un proceso que vaya formando a las generaciones venideras y que poco a poco conduzca a la humanidad a los fines últimos, que, aunque no materializables en su totalidad, sí como idea reguladora que ilumina el actuar humano. Por eso planteó, “pues, como el hombre se ve afectado por tantas inclinaciones, aun cuando se muestra muy apto para concebir la idea de una razón práctica pura, no es tan capaz de materializarla en concreto durante su transcurso vital”⁴¹⁰. Por lo que, al proponer que la antropología es la antesala de la ley moral, es por consiguiente, el presente del actuar, a partir de la regla práctica, más no por ello limitado al presentismo sino proyectado hacia un futuro mejor y, por tanto, la ley moral-pura-racional, surge a partir de esa realidad concreta, y aunque en la reflexión de una metafísica de las costumbre se busque que vaya por delante de la “antropología práctica” se hace con el fin de saber “cuánto puede brindar la razón pura”⁴¹¹, es decir, como ejercicio

⁴⁰⁹ Immanuel Kant, *Lógica: acompañada de una sección de reflexiones del legado de Kant* (Madrid: Akal, 2000), 93 [IX 95]; ver también Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas (México: Taurus, 2008). 651 [A 839 - B 867]

⁴¹⁰ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 57. [IV 389] [als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen.]

⁴¹¹ Kant, 55. [IV 388]

especulativo prescinde de lo antropológico, pero como ejercicio concreto siempre se refiere a él.

Esta relación con la moral abre otro espectro de la antropología, más su definición no puede limitarse a ser generadora de reglas prácticas. Si bien este concepto incluiría la observación y la prudencia, deja por fuera la finalidad racional.

2.6. La antropología como sistema empírico y trascendental

En la lección de *enciclopedia filosófica* Kant distinguió entre ciencias empíricas y ciencias racionales, distinción que es “en cuanto a la forma, pero no en cuanto al sistema”⁴¹², mientras en las primeras el conocimiento es a posteriori, como en la historia, en las segundas, es a priori, como en la filosofía. El propósito de Kant, en sentido pragmático, era tener los medios “para hacer uso apropiado de todas nuestras destrezas [...] pues estudiamos al ser humano para hacernos prudentes” y de esta manera, buscar que “la prudencia se convierta en una ciencia” [*Klugheit zur Wissenschaft wird*]⁴¹³. Ciencia, que al surgir de la observación y la experiencia es empírica pero que tiene un fin que es racional, ser ciudadano del mundo y por eso, plantea, en la *Antropología del 98*,

Una antropología semejante, considerada como un conocimiento del mundo que debe seguir la Academia, no se llama todavía propiamente pragmática cuando encierra extensos conocimientos sobre las cosas del mundo, por ejemplo, sobre los animales, las plantas y los minerales de los diversos países y climas, sino cuando encierra un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo⁴¹⁴.

⁴¹² Kant, *Enciclopedia filosófica: con un'appendice sull'attività didattica di Kant*, 99. [sind der Form, aber nicht dem System nach]

⁴¹³ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 77. [XXV 471]

⁴¹⁴ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3-4. [VII 3-4] [Eine solche Anthropologie, als Weltkenntniß, welche auf die Schule folgen muß, betrachtet, wird eigentlich alsdann noch nicht pragmatisch genannt, wenn sie ein ausgebreitetes Erkenntniß der Sachen in der Welt,

y, de esta manera, se cumple el real propósito de Kant, como se lo menciona a Herzt en la misma carta ya citada, que la antropología sea la base de acceso a todas las ciencias prácticas, ya que ella misma es una ciencia, que como sistema, vincula lo empírico y lo racional:

La intención que tengo es la de acceder por su medio [de la antropología] a las fuentes de todas las ciencias: de la moral, de la habilidad [o capacitación para el hacer técnico], del comportamiento, y del método para formar y dirigir a los hombres: en suma, de todo lo práctico. En todo ello busco fenómenos y sus leyes, más que fundamentos de posibilidad de una modificación de la naturaleza humana en general⁴¹⁵.

El conocimiento antropológico le permite al ser humano mejorarse en la destreza, en la prudencia y en la sabiduría, es decir, conociendo al ser humano se conoce el mundo y a sí mismo y, por tanto, el conocimiento de sí mismo, es al mismo tiempo, un conocimiento de los seres humanos y del mundo –trascendental–. Por esta razón, mientras el ejercicio Crítico busca conocer los límites de los juicios de la razón, la antropología, bajo el conocimiento de la naturaleza humana, busca establecer los límites del egoísmo y las posibilidades de su vinculación en la acción para potenciarlo a partir de todas sus disposiciones. Lo que aquí se ve, por tanto, es la confluencia de elementos empíricos y trascendentales que es necesario abordar por separado para dar cuenta no sólo de la antropología como sistema, sino de su lugar en todo el sistema filosófico kantiano.

z.B. der Thiere, Pflanzen und Mineralien in verschiedenen Ländern und Klimaten, sondern wenn sie Erkenntniß des Menschen als Weltbürgers enthält.]

⁴¹⁵ Kant, *Correspondencia*, 114. [X 145] [Die Absicht die ich habe ist durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften die der Sitten der Geschicklichkeit des Umganges der Methode Menschen zu bilden u. zu regiren mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich alsdenn mehr Phänomene u. ihre Gesetze als die erste Gründe der Möglichkeit der modification der menschlichen Natur überhaupt.]

2.6.1 Antropología empírica

A lo largo del capítulo anterior y de este, se ha podido analizar el componente empírico de la antropología kantiana, pero es pertinente, en este apartado, poder diferenciarla de la psicología empírica para dar cuenta no sólo de la distancia que toma Kant del libro de Baumgarten sino, al mismo tiempo, los horizontes y límites propios que permite la Antropología desde un aspecto empírico.

En la Lección de *Parow*, Kant, como ya se mencionó, identifica la antropología con la psicología empírica⁴¹⁶, pero más que definirla bajo esta denominación, da la sensación de estar justificando por qué la psicología empírica no hace parte de la metafísica. De hecho, más adelante, en esta misma Lección, denomina el interés de su curso, diferenciándolo de la lógica, como antropología⁴¹⁷.

Más allá si la nombró de esta manera o no, esta relación nominal no debe llevar a equívocos estos dos saberes ya que tienen un método, un objeto de estudio y un propósito totalmente diferentes, de hecho, en la primera Crítica, Kant se pregunta por el lugar de la psicología empírica el cual asigna al lado de las filosofía aplicada y por tanto, espera que algún día “pueda instalar su propia residencia en una antropología completa”⁴¹⁸, es decir, la antropología se sirve de la psicología empírica para el estudio del ser humano en cuanto su sentido interno, pero el sentido interno no sustituye el mundo de lo humano. En esto radica el primer punto de quiebre respecto a Baumgarten quien consideraba la psicología, mencionado anteriormente, como la base de las ciencias prácticas, dado que, “por contener los primeros principios de los sistemas teológicos, de la estética, de la lógica y de las

⁴¹⁶ Kant, «Antropología Parow. Semestre de invierno de 1772/1773», 47. [XXV 243]

⁴¹⁷ Kant, 61. [XXV 351]

⁴¹⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 657. [B 877] [bis er in einer ausführlichen Anthropologie]

ciencias prácticas, la psicología pertenece justamente (§501) (§2) a la metafísica (§1)”⁴¹⁹.

Por otro lado, mientras la psicología, como sostiene Baumgarten, se basa en la existencia del alma como fuente de la consciencia, los pensamientos y las representaciones del ser humano⁴²⁰, la antropología prescinde de ello “como sustancia incorpórea particular” para poder hablar de lo que el hombre hace, y no simplemente de lo que padece⁴²¹. Por esta razón, los propósitos son complementemente diferentes: mientras la psicología describe fenómenos porque “mi alma es un poder para representar”⁴²², la antropología busca conocer el mundo y no simplemente explicarlo, precisamente porque “el conocimiento del mundo se basa en la función del juicio, es decir, el juicio reflexivo, mientras que la explicación se basa en los conceptos del entendimiento y su esquematización a través del juicio determinativo”, es decir, que busca observar, al igual que la psicología, más no para describir al estilo de la antropología escolástica sino para encontrar reglas que permitan entender los fenómenos y “esto es lo que hace que los fenómenos sean experiencia, y no mera ocurrencia”⁴²³. Sumado a que dicho conocimiento del mundo tiene como propósito formar al ser humano en la prudencia y no en la mera erudición, como cúmulo de información.

Ahora bien, es importante resaltar que la división misma de la primera parte, tanto de las *Lecciones* como de la *Antropología del 98*, que se centra en las

⁴¹⁹ Baumgarten, *Metaphysics*, 198. §502 Traducción propia: “Since it contains the first principles of theological systems, aesthetics, logic, and the practical sciences, psychology rightly (§501) belongs (§2) to metaphysics (§1).”

⁴²⁰ Baumgarten, 198-201. §504-§518

⁴²¹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 50. [VII 161]

⁴²² Baumgarten, *Metaphysics*, 198. §506. Traducción propia: “my soul is a power for representing”

⁴²³ Wilson, *Kant’s Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance.*, 25. Traducción propia: “Knowledge of the world is based on the function of judgment, that is, reflective judgment, whereas explanation is based on the concepts of the understanding, and their schematism through determinative judgment. [...] This is what makes phenomena experience, and not mere occurrence.”

facultades internas del ser humano, guarda no sólo una característica particular de la propuesta kantiana ya que no se encuentra ni en la metafísica ni en la sección de psicología empírica de Baumgarten, sino que se proyecta a lo que el ser humano hace y debe hacer. Según la tripartición, es propio de cada ser humano conocer, sentir y desear. Estas tres facultades son las que describe Kant en otro de sus textos para indicar que la fuerza del cambio no reside en fuerzas externas ya que estas sólo generan una fricción respecto la materia, sino que proviene de estas tres facultades las cuales están en el interior del ser humano, por tanto plantea que “no conocemos en una substancia ningún otro principio interior para determinarla a cambiar su condición, que el deseo y, de una manera general, ninguna otra actividad interior que el pensamiento con aquello de lo que depende, el sentimiento de placer y dolor, el apetito o la voluntad”⁴²⁴. Así pues, estas facultades son una fuerza en sí mismas y permiten que la causalidad de la acción humana dependa exclusivamente de sí mismo y no de fuerzas mecánicas. Cabe precisar, como se ha mencionado desde el primer capítulo, estas fuerzas no son determinadas a partir de la innates biológica, sino que deben ser cultivadas desde la razón para poder que la transformación se dé desde y hacia la prudencia de la vida con los demás.

En este aspecto más allá que exponer cada una de estas características, que a fin de cuentas se ha hablado de ellas a lo largo de la argumentación de este trabajo, es ver el sentido de lo pragmático, según la propuesta de esta investigación, que reside en cada una y, de esta manera, ver cómo estas facultades internas están más allá de una psicología empírica al no limitarse a describir impresiones e ir más allá al posibilitar una buena vida, una vida prudente.

⁴²⁴ Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, 114. [IV 544] [Nun kennen wir kein anderes inneres Princip einer Substanz, ihren Zustand zu verändern, als das Begehren und überhaupt keine andere innere Thätigkeit als Denken mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Lust oder Unlust und Begierde oder Willen.]

6.1.1- El sentido de lo pragmático en la facultad de conocer

En la facultad de conocer se exploran tres facultades intelectuales, el entendimiento, el juicio y la razón. La primera es “la facultad de la regla”, la segunda es “la facultad de descubrir lo particular en cuanto caso de estas reglas” y la tercera “es la facultad de derivar de lo universal lo particular”⁴²⁵. Estas tres facultades se vinculan en lo pragmático para ejercitarse en un sano entendimiento, base del cosmopolitismo. Por lo que, el conocer, enjuiciar y razonar no están dirigidos exclusivamente a la ciencia, sino que son fundamentales para construir una buena vida, un mundo común y, al mismo tiempo, alejan al ser humano del mayor obstáculo para poderla realizar, el egoísmo.

Una característica propia de la *Antropología del 98* es que, a diferencia de las *Lecciones*, profundiza en tres formas de egoísmo como base de las insanias y, por tanto, opuesto al pluralismo: el egoísmo lógico, estético y práctico. El primero [*der logische Egoist*] prescinde del juicio de los demás para confrontar el propio, es decir, que el individuo se considera poseedor de la verdad, sus juicios son la medida del mundo. Esta es la razón por la que Kant era un ferviente defensor de la “libertad de imprenta” [*Freiheit der Feder*] pues a través de la publicación es que se puede confrontar los diferentes juicios. El egoísmo estético [*der ästhetische Egoist*], por su parte, es el que encuentra en sí mismo la medida de lo bello en el arte, es quien “se priva de progresar y mejorar aplaudiéndose a sí mismo”. Por su parte, el egoísta moral [*der moralische Egoist*] “es aquel que reduce todos los fines a sí mismo” y, por tanto, basa su actuar en la propia felicidad sin tener en consideración el deber que lo vincula a los demás⁴²⁶.

⁴²⁵ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 95. [VII 199] [Wenn nun Verstand das Vermögen der Regeln, die Urtheilskraft das Vermögen das Besondere, sofern es ein Fall dieser Regel ist, aufzufinden ist, so ist die Vernunft das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Principien und als nothwendig vorzustellen.]

⁴²⁶ Kant, 11-14. [VII 128-130]

La práctica, como *Askesis*, para alejarse del egoísmo y para fundamentar la vida prudente, la propone el filósofo en unos ejercicios del pensamiento o modo de pensar [*Denkungsart*], que permiten conducir la vida, es decir, que el pensamiento posibilita una vida reflexiva que se dirige a saber vivir con los demás porque permite la abstracción [*Absehen*], en la que se “demuestra la libertad de la facultad de pensar y la autarquía del ánimo de tener bajo su dominio sus representaciones”, ya que va más allá de la atención [*Aufmerken*] pues conmina a no centrarse en el “particular vicio” de fijarse “en lo que hay de defectuoso en los demás” porque esto termina “confundiendo al prójimo con ello” y echa “a perder nuestro juego en el trato social”, por esta razón, el pensamiento debe conducir al ser humano a fijarse en la humanidad del otro, pues “cuando lo principal está bien, no es sólo justo, sino también prudente no hacer caso de lo malo de los demás, e incluso de nuestro propio estado de felicidad”. Esta prudencia de la atención y abstracción que indica ser dueño de sí mismo al tener fortaleza del ánimo o mental [*Gemüthsstärke*], “sólo se logra adquirir mediante el ejercicio”⁴²⁷. Así pues, sólo a través de este ejercicio es posible la vinculación consigo mismo y con los otros, y, por tanto, es posible la buena vida, el bien vivir, en la que el bien –siempre comunitario–, y no el sí mismo, va a fijar el fin último.

Alejarse del egoísmo es acercarse al cosmopolitismo, porque todo egoísmo es “excluyente” y no permite un actuar “participativo” como en el amor propio⁴²⁸, por eso Kant planteó la fórmula pragmática de una vida que se encamina al encuentro: “al egoísmo sólo puede oponérsele el pluralismo, esto es, aquel modo de pensar [*Denkungsart*] que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio sí mismo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo.”⁴²⁹

⁴²⁷ Kant, 15-16. [VII 131-132]

⁴²⁸ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 80. [XXV 476] [Wenn der Mensch alles auf seine Intelligenz bezieht, so ist das die Selbstsichtigkeit, denn alle unsere Empfindung ist entweder ausschließend oder theilnehmend.]

⁴²⁹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 13. [VII 130] [Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden, d.i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in

Y concluye indicando que esta forma de pensamiento es exclusiva de la antropología ya que no problematiza las causas de por qué hay otras existencias a parte de la propia, lo que sería campo de la metafísica, sino que se dirige a la forma en que se debe relacionar con el otro. Es la conciencia plena de que las propias acciones tienen implicaciones en los demás, precisamente, porque se comparte un mundo limitado, “sobre la que los hombres no pueden extenderse infinitamente al tratarse de una superficie esférica”⁴³⁰. Este modo de pensar permite salir de sí mismo y comprender que hay un otro; un otro que es afectado por la forma del propio pensamiento y acción, porque todo pensamiento dirigido a sí mismo, como fin único, implica la destrucción del otro para el propio beneficio. Esto es más que evidente en medio de un capitalismo salvaje en donde la lógica de la competencia hace pensar en el otro como rival y no como posibilidad de construir un mundo mejor.

Ahora bien, Kant plantea que, en el encuentro con el otro, observarse a sí mismo [*Beobachten*] es necesario para que “su conducta no sea juzgada desfavorablemente por los demás”⁴³¹ y para que el pensamiento vaya delante y pueda observar “los distintos actos de la facultad de representación”⁴³². El primer propósito de observarse a sí mismo es social y el segundo es metódico y, por tanto, válido para la metafísica y la lógica. Por extensión, ambos configuran el mundo de lo práctico y encaminan al ser humano a la sabiduría, porque observarse a sí mismo no es un acto pasivo del “darse cuenta” [*Das Bemerken*] ni tampoco un mero acto

seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.]

⁴³⁰ Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Akal, 2012), 71. [VIII 358] [auf der als Kugelfläche sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können,]

⁴³¹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 16. [VII 132] [von Andern in seinem Anstande nicht nachtheilig beurtheilt zu werden.]

⁴³² Kant, 18. [VII 133] [Die verschiedenen Acte der Vorstellungskraft in mir]

empírico⁴³³, sino que, al vincular la razón, permite cultivarse en la confianza del actuar [*die Ungezwungenheit*] y en la dignidad de la reflexión para saber pensar.

Estos aspectos del pensarse en el cosmopolitismo y observarse a sí mismo, desembocan, según la propuesta de interpretación de esta investigación, en dos ejercicios reflexivos, dos modos de pensamiento [*DenkungsArt*] que a la luz de hoy podrían denominarse ejercicios de mindfulness, pues permiten que el conocimiento se aplique a sí mismo y se dirija a la relación con los otros:

a- Según Kant, la razón plantea tres preguntas que están en relación con las facultades intelectuales:

- ¿Qué quiero yo? (pregunta el entendimiento).
- ¿Cuál es el punto? (pregunta la facultad de juzgar).
- ¿Qué resulta de ello? (pregunta la razón)⁴³⁴.

La primera pregunta requiere “entenderse a sí mismo” [*sich selbst zu verstehen*] lo que exige fijar la atención para darse cuenta. La segunda permite delimitar “lo justamente certero” para un determinado caso, es decir, que indica lo que es importante, por lo que, posibilita claridad en la razón y en la resolución y, por tanto, permite que, en tercer lugar, el resultado sea alejarse de los errores que para Kant son prejuicios [*die Vorurtheile*] y, como resultado, y esto es lo más importante, poder ampliar el concepto y la intelección. Si se amplían los conceptos, se amplía, por tanto, el mundo, y un mundo más amplio da lugar a la diferencia y por eso, la

⁴³³ Rodríguez Suárez, «Antropología del yo y psicopatología desde una perspectiva fenomenológica», 45.

⁴³⁴ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 128. [VII 227-228] [Was will ich? (frägt der Verstand)
Worauf kommts an? (frägt die Urtheilskraft)
Was kommt heraus? (frägt die Vernunft.)]

tolerancia sólo surge de conceptos amplios⁴³⁵, como se verá en el tercer capítulo al tratar la mayoría de edad desde un horizonte antropológico.

En este sentido, la mera erudición, como se mencionó en las *Lecciones*, si bien permite un cúmulo de conocimiento, sin la razón, sin un ejercicio reflexivo que desarrolle su utilidad con los otros, hace que quede estancado el saber y que se limite a una estrechez de pensamiento que queda condicionado al ¿qué quiero yo? Más no se dirige a un cultivo de la razón o, para ser más exactos, de una razón prudente. Sería, por tanto, un recipiente cuyo contenido no puede verterse, donde se da origen a un pedante, quien acumula conocimientos sin aplicarlos a la vida social, lo que constituiría a un hombre sabio. Esto último es palpable en el desbordamiento de información en la sociedad actual que, al estar acompañada de poco ejercicio crítico, crea fanatismos y dogmatismos que imposibilitan construir la vida común.

b- Kant denominó este ejercicio como “mandamientos inmutables” [*unwandelbaren Geboten*] para los pensadores. Es decir, que el primer ejercicio es clave para ingresar al segundo y es fundamental para alejarse del error y dirigirse a la sabiduría [*Weisheit*] la cual nadie puede infundirla en uno, sino que uno tiene que “sacarla de sí mismo”. Es tan importante para Kant este planteamiento que lo repitió cuatro veces en sus obras, en la *Lógica*⁴³⁶, dos veces en su *Antropología en sentido Pragmático*⁴³⁷, y en la *Crítica del Discernimiento*⁴³⁸.

Pensar por sí mismo.

Pensarse (al comunicar con los demás) en el lugar de cualquier otro

Pensar en todo tiempo acorde consigo mismo⁴³⁹.

⁴³⁵ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 206. [XXV 1298]

⁴³⁶ Kant, *Lógica*, 117. (§VII) [IX 57]

⁴³⁷ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 97. [VII 200] y 129 [VII 228]

⁴³⁸ Kant, *Crítica del discernimiento*, 226. § 40 [V 294]

⁴³⁹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 129. [VII 228-229] [1) Selbst denken.

2) Sich (in der Mittheilung mit Menschen) in die Stelle jedes Anderen zu denken.

El primer mandamiento consiste en pensar libre de coerción [*zwangsfreien*] y está relacionado con el *sapere Aude*, pero implica tres características muy bien descritas en el ensayo *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* En primer lugar, y en relación con la solución al egoísmo, la libertad de pensar se opone a la “coacción civil” [*der bürgerliche Zwang*], es decir, contra la prohibición de publicar, dado que, aunque la prohibición de hablar o escribir no implica una prohibición en el ejercicio del pensar⁴⁴⁰, se pregunta Kant si ello permitiría pensar bien, porque no se está haciendo en “comunidad con otros”, por lo que, “aquel poder exterior que arrebató a los hombres la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de pensamiento: la única joya que aún nos queda junto a todas las demás cargas civiles y sólo mediante la cual puede procurarse aún remedio contra todos los males de este estado.”⁴⁴¹ La libertad de publicar y de expresarse es la base para un pensar por sí mismo. De lo contrario, se estaría pensando a partir de las exigencias o la información que impone un “poder superior” [*obere Gewalt*]. En segundo lugar, a la libertad de pensar se opone la “coacción de la conciencia” [*Gewissenszwang*] en la que personas se nombran a sí mismas tutores de otros y, por tanto, destierran “todo examen de la razón” al imponer una única forma de ver el mundo. Por último, la libertad de pensar es posible únicamente si se somete la razón a las leyes que se da ella misma⁴⁴².

Respecto al segundo principio, la comunicabilidad con el otro para poder pensar en su lugar indica, en primer lugar, el sentido común, pues “cuando decimos algo, esa verdad no sólo debe valer para nosotros mismos, sino que debe

3) Jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.]

⁴⁴⁰ Ver también, Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 144. [XXV 881]

⁴⁴¹ Kant, «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», 179. [VIII 144] [Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuthellen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme: das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann.]

⁴⁴² Kant, 179-80. [VIII 144-145]

conformarse también con el juicio de los otros”⁴⁴³, por lo que, y esto es lo más importante, “tenemos necesidad de los ojos de los otros para corregir nuestros propios ojos”⁴⁴⁴. Sin este principio, el primero caería en la locura dado que el loco es “aquel que no actúa según el *sensus communis*, sino [según] el [*sensus*] *proprius*, y lo enjuicia todo desde el lugar de su *sensus proprius* y por tanto sólo se encuentra con delirios”⁴⁴⁵. Esto está en relación con los sentidos lógicos privados que se mencionaron en el primer capítulo, los cuales dan una apariencia de verdad a la realidad, pero desconocen que “la verdad es la conformidad con el entendimiento humano común”. Así pues, “en los seres humanos, el sano entendimiento es esta llamada interior que nos lleva a definir todo juicio desde el punto de vista del modo de pensar de los otros. Por lo tanto, podemos afirmar que el *sensus communis* es el *bon sens*, es decir la conformidad del modo de pensar de muchos seres humanos entre sí”⁴⁴⁶. De esta manera, como se planteó en una investigación previa,

el sentido común se entiende, no en cuanto la vulgarización del término limitado sólo a un aspecto práctico que incluso puede prescindir de la cultura para entenderse como un ejercicio de la obiedad, sino en cuanto la aplicación práctica de las reglas para suplir las necesidades básicas, siempre y cuando lleve a formular juicios empírico-prácticos⁴⁴⁷.

⁴⁴³ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 163. [XXV 1012] [Wenn wir etwas sagen, so muß diese Wahrheit nicht allein für uns gelten, sondern auch mit Anderer Urtheile einstimmend seyn.]

⁴⁴⁴ Kant, 163. [XXV 1013] [Wir haben die Augen Anderer nöthig, um die unsrigen zu berichtigen]

⁴⁴⁵ Loc.cit [der nicht nach dem sensu communi, sondern proprio verfährt, und alles blos mit dem Standpuncte seines sensus proprii beurtheilt und so immer lauter Hirngespinnste findet.]

⁴⁴⁶ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 163-64. [XXV 1013] [Dieser innere Beruf, jedes Urtheil aus dem Gesichtspuncte der Denkart Anderer zu bestimmen, ist bei Menschen der gesunde Verstand; folglich können wir sagen: der *sensus communis* ist der *bon sens*, nemlich die Uebereinstimmung der Denkart vieler Menschen mit einander.]

⁴⁴⁷ Cifuentes Yarce, *Crítica de la razón social: una lectura de la posmodernidad a partir del concepto de enfermedad mental en Kant*, 44.

De igual manera, junto con el sentido común, como segunda característica, este principio tiene una función moral, pues como se plantea en Friedländer, “en el enjuiciamiento moral se precisa la facultad de transferir el Yo y colocarse en el punto de vista y en la posición del otro, de forma que uno se piense con él y se sienta en él.”⁴⁴⁸ Sólo una moral que toma la posición del otro tendrá al ser humano como fin y nunca como medio, pues, como se vio en las definiciones de antropología, en el sí mismo está contenida toda la humanidad, en el Yo, está el mundo entero, y en el reconocimiento de la propia dignidad está fundamentada la dignidad de cualquier ser humano.

Por último, como tercer mandamiento, está la coherencia [*der consequenten*], la más difícil de alcanzar, es el resultado de los dos principios anteriores en tanto que “tras un seguimiento de ellas” se convierta “en destreza”⁴⁴⁹. La coherencia es uno de los rostros de la sabiduría y la condición más importante para el uso práctico de la razón, pues si la sabiduría es “la idea de la necesaria unidad de todos los fines posibles”⁴⁵⁰, la coherencia es la que permite, por tanto, enlazar el pensamiento particular con el universal y poder mantener en el horizonte el fin al que se dirige. Es la posibilidad de que el Yo moral y de pensamiento, no sólo el físico, sea reflejo de lo que permanece, indistintamente el cambio, que, en un plano moral, son las circunstancias. La coherencia es la tierra firme ante el vaivén del océano circunstancial que interpela el devenir de la realidad humana, ante la toma, siempre inevitable, de decisiones. Es la posibilidad de unidad ante la fragmentación de la realidad circunstancial.

⁴⁴⁸ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 79. [XXV 475] [Beurtheilen, ist das Vermögen nöthig sein Ich zu versetzen, und sich in den Stand Punckt und die Stelle des andern zu setzen, so daß man mit ihm denckt, und sich in ihm fühlt.]

⁴⁴⁹ Kant, *Crítica del discernimiento*, 227. [V 295]

⁴⁵⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, 319. [A 328 / B 385] [sie die Idee von der nothwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist.]

Por ende, estos dos ejercicios lo que buscan es una “revolución en el interior del hombre” que lo lleve a pensar por sí mismo “en lugar de pensar otros por él y limitarse él a imitar o a dejarse llevar con andadores”⁴⁵¹, y a abrirse a pensar con y para los otros. Ahí es donde es posible el cosmopolitismo porque sin ciudadanos críticos y sin apertura a un sentido común, lo único que queda son luchas particularizadas en las que cada uno tira de su propio yugo, fragmentando tanto la identidad como el *Telos* de los proyectos comunes. Así pues, ante la atomización del sujeto contemporáneo bajo las lógicas del individualismo, estos ejercicios, se constituyen en una apuesta de solución que permita la unificación del Yo y la vinculación con los demás.

6.1.2 El sentido de lo pragmático en la facultad de sentir

En la facultad de sentir se explora el placer y displacer porque el contentamiento o la satisfacción [*Zufriedenheit*] no pueden nunca conseguirse de manera plena “ni en sentido moral (estar contento consigo mismo en cuanto a la buena conducta), ni en sentido pragmático (estar contento con el bienestar que el hombre piensa proporcionarse con su habilidad y prudencia)”⁴⁵², precisamente porque implicaría un reposo absoluto en lo móviles, una quietud absoluta en el actuar. Por tanto, el dolor, como ausencia de esa satisfacción, es un regalo natural, según Kant, para que el hombre “progrese siempre hacia lo mejor”⁴⁵³ porque a través del dolor “sentimos nuestra existencia”⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 129. [VII 229] [Die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen ist: »der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.« Statt dessen, daß bis dahin andere für ihn dachten und er blos nachahmte oder am Gängelbände sich leiten ließ, wagt er es jetzt, mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung, wenn gleich noch wackelnd, fortzuschreiten.]

⁴⁵² Kant, 135. [VII 234-235] [weder in moralischer (mit sich selbst im Wohlverhalten zufrieden zu sein) noch in pragmatischer Hinsicht (mit seinem Wohlbefinden, was er sich durch Geschicklichkeit und Klugheit zu verschaffen denkt).]

⁴⁵³ Kant, 135. [VII 235] [um immer zum Bessern fortzuschreiten]

⁴⁵⁴ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 214. [XXV 1316] [Beim Schmerz fühlen wir eigentlich unser Dasein.]

Esta alternación entre agrado y dolor es lo que permite la dinamicidad de la propia vida. Cabe aclarar que lo que place o displace no es “mediato o inmediato” sino que lo que place es el fin⁴⁵⁵. En esta dirección, como ejemplo, es que Kant, en la *Lección de Mrongovius*, reflexionó sobre el trabajo, y planteó que, si bien, es un dolor, “cuando sale bien, [este dolor] es superado por un nuevo agrado”⁴⁵⁶; el trabajo no sólo es una fuente de no aburrimiento, sino que se proyecta hacia un fin en el que uno mismo está implicado.

Así pues, en sentido pragmático, de nuevo se plantea un principio de vida que recurre, al igual que en la facultad de conocer, al modo de pensar [*DenkungsArt*]:

El medio más radical y más fácil de mitigar todos los dolores es un pensamiento que a un hombre razonable bien se le puede pedir: que la vida en general, en lo que a su goce se refiere, que depende de las circunstancias, no tiene absolutamente ningún valor propio, y sólo en lo concerniente a su uso, según los fines a que sea dirigida, tiene un valor, que no la felicidad, sino solamente la sabiduría puede proporcionar al hombre; que, por ende, está en su poder. Quien anda angustiosamente preocupado por la posible pérdida de la vida no se alegrará nunca de su vida⁴⁵⁷.

El saber dirigir los goces es el mejor camino para reducir el dolor, y, el saber gozar lleva a un buen modo de vida [*Gute Lebensart*] el cual es “la adecuación del bien vivir a la sociabilidad” y el bien vivir lo que implica es una vida mesurada, sobria

⁴⁵⁵ Kant, 214. [XXV 1325] [Wir empfinden mittelbar oder unmittelbar Lust oder Unlust das mittelbare gefällt mir selbst nicht sondern nur der Zweck.]

⁴⁵⁶ Kant, 214. [XXV 1317] [Arbeit ist Schmerz der aber wenn er uns gelingt, durch ein neues Vergnügen gehoben wird.]

⁴⁵⁷ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 140-41. [VII 239] [Das gründlichste und leichteste Besänftigungsmittel aller Schmerzen ist der Gedanke, den man einem vernünftigen Menschen wohl anmuthen kann: daß das Leben überhaupt, was den Genuß desselben betrifft, der von Glücksumständen abhängt, gar keinen eigenen Werth und nur, was den Gebrauch desselben anlangt, zu welchen Zwecken es gerichtet ist, einen Werth habe, den nicht das Glück, sondern allein die Weisheit dem Menschen verschaffen kann; der also in seiner Gewalt ist. Wer ängstlich wegen des *H* Verlustes desselben bekümmert ist, wird des Lebens nie froh werden.]

[*der Nüchternheit- Sobrietät*] sin los excesos del lujo [*Üppigkeit*]⁴⁵⁸. El goce sin medida perjudica el buen vivir porque el lujo aparece cuando “la propensión hacia lo superfluo empieza a socavar lo indispensable”⁴⁵⁹, es decir, que toma lugar en importancia la desmesura, el egoísmo, la apariencia y no el bienestar de la comunidad⁴⁶⁰.

Este saber dirigir los goces implica, como se ha mencionado, ser dueño de sí mismo para evitar que la atención se quede en la mediatez de lo placentero y pueda abstraerse hacia el fin último del goce en que se vincula inexorablemente con lo sociedad. Esta es la mejor máxima para la época actual en la que los goces no tienen un fin sino una inmediatez y por ello la destrucción del planeta y de la dignidad humana en nombre del “progreso” consumista.

6.1.3 El sentido de lo pragmático en la facultad de desear

Para Kant, estar sometido a los afectos y pasiones es una “enfermedad del alma” [*Krankheit des Gemüths*] porque en sus terrenos está excluido la potestad y “el dominio de la razón”⁴⁶¹. Como se vió en el primer capítulo, la diferencia entre afectos y pasiones radica en la intensidad y duración de su acción. Los primeros son una respuesta a un estímulo, son inmediatos y dejan “más o menos ciego” [*blind*] en el actuar, mientras los segundos, al ser más reflexivos tienden a un fin, por esta razón, Kant consideró a las pasiones “cánceres de la razón pura práctica” [*Krebsschäden*]⁴⁶².

⁴⁵⁸ Kant, 153. [VII 250] [Gute Lebensart ist die Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit (also mit Geschmack). Man sieht hieraus, daß der Luxus der guten Lebensart Abbruch thut]

⁴⁵⁹ Kant, *Crítica del discernimiento*, 369. [V 432] [wenn der Hang zum Entbehrlichen schon dem Unentbehrlichen Abbruch zu thun anfängt]

⁴⁶⁰ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 153. [VII 250]

⁴⁶¹ Kant, 155. [VII 251] [weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt.]

⁴⁶² Kant, 173. [VII 266]

Si bien son naturales en el ser humano, en sentido pragmático, hay que recurrir a un médico del alma [*Seelenarzt*] para buscar la cura. Respecto a los afectos, la naturaleza dispuso de ellos para que, mientras la razón toma las riendas de las decisiones, pueda, provisionalmente [*provisorisch*] “agregar a los móviles morales del bien para su vivificación los del estímulo patológico –sensible–, como un sustituto interino de la razón para que los vivifique”⁴⁶³. Ahora bien, el medio que puede usar la razón para mediar los afectos es

la representación del bien moral por medio del enlace de sus ideas con intuiciones (ejemplos) que les sirvan de base, [...], y ser así vivificadora de las almas respecto al bien, no como efecto sino como causa de un afecto, siempre que esta razón, empero, siga llevando las riendas y se produzca un entusiasmo hacia el buen propósito⁴⁶⁴.

Nuevamente se recurre al modo de pensamiento [*DenkungsArt*] como el medio para que el actuar moral no esté condicionado bajo los grilletes de los afectos, porque no es la intensidad del afecto lo que lo constituye a sí mismo, sino la falta de reflexión “para comparar este sentimiento con la suma de todos los sentimientos en el mismo estado”. En este sentido, Kant da un ejemplo hermoso para entender cómo la reflexión puede servir para alejarse de un afecto que puede causar daño: un hombre rico a quien un empleado le rompe una copa de cristal “bella y rara” no se vería afectado por este accidente si de manera inmediata “comparase esta pérdida de un deleite con la cantidad de todos los deleites que le ofrece su estado feliz de hombre rico”, pero al no hacer este cálculo en el pensamiento [*Berechnung in Gedanken*], “no es sorprendente, pues, que sienta como si hubiese perdido toda su

⁴⁶³ Kant, 158. [VII 253] [nämlich den moralischen Triebfedern zum Guten noch die des pathologischen (sinnlichen) Anreizes, als einstweiliges Surrogat der Vernunft, zur Belebung beizufügen.]

⁴⁶⁴ Kant, 158. [VII 253-54] [Gleichwohl kann die Vernunft in Vorstellung des Moralisch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anschauungen (Beispielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen [...] und also nicht als Wirkung, sondern als Ursache eines Affects in Ansehung des Guten seelenbelebend sein, wobei diese Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthusiasm des guten Vorsatzes bewirkt wird.]

felicidad”⁴⁶⁵. Una razón reflexiva puede superar fácilmente los afectos y llegar así al principio de sabiduría, la apatía [*Apathie*]⁴⁶⁶, es decir, que los afectos no guíen la reflexión ni el actuar moral.

Las pasiones, por su parte, al surgir de un proceso de reflexión, es decir, del cultivo en el tiempo y no de la inmediatez, no pueden llamarse a la moderación, y, de esta manera, pueden permitir que el mal esté presente en sus máximas, pues “son malas sin excepción”⁴⁶⁷. Por ello no puede sustentarse la moral en las pasiones, porque, aunque haya algunas que permiten la vinculación con los otros, difícilmente pueden ser direccionadas en sentido universal, porque “la pasión es una enfermedad que aborrece toda medicina [...] es un encantamiento que rechaza también la corrección” precisamente porque “presupone siempre una máxima del sujeto, la de actuar según el fin que le prescribe la inclinación”⁴⁶⁸.

Entre las pasiones están el afán de honores, de dominación, de venganza, etc, por esta razón, lo importante respecto a las pasiones es su no cultivo, es decir, que la “cura” de lo incurable es no caer en ellas y esto es lo que permite, en sentido pragmático, dirigirse al sumo bien físico y moral que se traduce en la vinculación

⁴⁶⁵ Kant, 158-59. [VII 254] [Überhaupt ist es nicht die Stärke eines gewissen Gefühls, welche den Zustand des Affects ausmacht, sondern der Mangel der Überlegung, dieses Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der Lust oder Unlust) in seinem Zustande zu vergleichen. Der Reiche, welchem sein Bedienter bei einem Feste einen schönen und seltenen gläsernen Pokal im Herumtragen ungeschickterweise zerbricht, würde diesen Zufall für nichts halten, wenn er in demselben Augenblicke diesen Verlust eines Vergnügens mit der Menge aller Vergnügen, die ihm sein glücklicher Zustand als eines reichen Mannes darbietet, vergliche. Nun überläßt er sich aber ganz allein diesem einen Gefühl des Schmerzes (ohne jene Berechnung in Gedanken schnell zu machen); kein Wunder also, daß ihm dabei so zu Muthe wird, als ob seine ganze Glückseligkeit verloren wäre.]

⁴⁶⁶ Kant, 157. [VII 253]

⁴⁶⁷ Kant, 173. [VII 267] [ohne Ausnahme böse]

⁴⁶⁸ Kant, 172. [VII 266] [die Leidenschaft eine Krankheit sei, welche alle Arzneimittel verabscheut [...] eine Bezauberung ist, die auch die Besserung ausschlägt. [...] Leidenschaft setzt immer eine Maxime des Subjects voraus, nach einem von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke zu handeln.]

entre el bien vivir y la virtud⁴⁶⁹. De hecho, el modo de pensar [*DenkungsArt*] que unifica estos dos factores no es otro que la humanidad, y esta significa “por una parte, el sentimiento universal de participación, por otra parte, la capacidad de poder comunicarse íntima y universalmente; propiedades estas que unidas conjuntamente constituyen la felicidad” o sociabilidad como se indicó en la primera edición de esta *Crítica*⁴⁷⁰. En esta sociabilidad pueden darse, la voluntad de comunicarse, siempre libre y que se basa en el compartir, o la pasividad de la receptividad en la que se contagia el “sentimiento común de alegría y dolor”⁴⁷¹. Así pues, el bien vivir y la virtud lo que implican es la sociabilidad, el encuentro con los otros. No se puede ser virtuoso sin los demás y no se puede pensar el bien vivir sin relación a los demás, y es esta sumatoria la que potencia la humanidad hacia fines vinculantes en la que se va mejorando cada generación y en el que se encuentra la cura para la reflexión que conduce a la pasión.

Ahora bien, lo interesante de esto son las normas que Kant plantea para un “banquete de buen gusto” y si bien esto puede parecer superficial ante las normas morales, “es un traje que viste ventajosamente a la virtud” [*ein die Tugend vortheilhaft kleidendes Gewand*] porque “promueve la sociabilidad” [*Geselligkeit befördert*]. En este sentido, lo pragmático de la facultad de desear se reviste de normas que se alejan del “purismo del cínico y del ascetismo del anacoreta” [*Der Purism des Cynikers und die Fleischestödtung des Anachoreten*], precisamente porque se está inmerso en lo social y es ahí, y no en la soledad, donde se da la virtud. Así pues, las normas que permiten la humanidad en el banquete son: tema de conversación que interese a todos, evitar silencios prolongados, no cambiar de un tema a otro, no permitir el “empecinamiento” [*Rechthaberei*] en un tema,

⁴⁶⁹ Kant, 185. [VII 277]

⁴⁷⁰ Kant, *Crítica del discernimiento*, 289. [V 355] [einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen sich innigst und allgemein mittheilen zu können bedeutet; welche Eigenschaften, zusammen verbunden, die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen.]

⁴⁷¹ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 328. [VI 456] [das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens]

mantener siempre “el respeto y la benevolencia” [*wechselseitige Achtung und Wohlwollen*]⁴⁷².

Por ende, se ha recorrido el sentido de lo pragmático en las descripciones de las facultades del ser humano y en ello reconocido que la antropología en Kant, por más empírica, no se agota en una mera descripción, sino que va más allá al proyectar, a través de la formación del modo de pensar, al ser humano hacia la sabiduría. De hecho, Kant planteó en la *lección de Mrongovius* que “con el gusto, uno se civiliza; con la formación del modo de pensar, uno se moraliza”⁴⁷³. El gusto enseña a vivir en la sociedad y el modo de pensar enseña a vivir bien consigo mismo y con los demás. Así pues, pensar bien, vivir bien y dirigirse a la humanidad constituyen la base fundamental, en sentido pragmático, de la primera parte de la antropología y por ello en la segunda parte, lo que se encuentra son las descripciones de los diferentes caracteres del ser humano, para saber, tanto el cómo actuar como el cómo proyectarlo, porque esta parte de la antropología no se limita a lo “que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste hace de sí mismo; pues lo primero es cosa del temperamento (en que el sujeto es en gran parte pasivo), y únicamente lo último permite ver que tiene un carácter.” Y este carácter de individuo, especie, sexo o raza “tiene un valor intrínseco y está por encima de todo precio”⁴⁷⁴, es decir, que es la base del reconocimiento de la dignidad humana y por ello su proyección al cosmopolitismo, en donde el valor de la vida humana está por encima de las diferencias particulares.

⁴⁷² Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 189-90. [VII 281-282]

⁴⁷³ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 220. [XXV 1333] [Durch Geschmack wird man civilisirt durch Bildung der DenckungsArt moralisirt]

⁴⁷⁴ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 201. [VII 292] [Es kommt hiebei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht; denn das erstere gehört zum Temperament (wobei das Subject größentheils passiv ist), und nur das letztere giebt zu erkennen, daß er einen Charakter habe] [...] [der Charakter hat einen inneren Werth und ist über allen Preis erhaben.]

Así pues, se recurre, de nuevo, a la *Askesis* para entender que la antropología en un sentido pragmático, a través de las descripciones y de la formulación de las leyes⁴⁷⁵, propone una ejercitación permanente para que el ser humano “se desarrollara a tal grado que, por su comportamiento, fuera digno de la vida y del bienestar”⁴⁷⁶ ya que la naturaleza lo dotó de disposiciones más no de plenitudes y por ello, su plan oculto, como se mencionaba al inicio, es que se vaya perfeccionando a través del crisol de la dificultad. Por ello, plantear que el ser humano se dirige a un cosmopolitismo no es bajo la ingenuidad de la ausencia del conflicto, sino bajo la certeza de que sólo es posible encontrar la armonía en la tensión de los diferentes extremos, del conflicto y de la diferencia. Como lo planteó, a través de una bella metáfora, un gran kantiano, Buber, bajo su propia propuesta,

En el sueño reina la apariencia, pero la realidad sólo existe en la vigilia y, de hecho, sólo en la medida en que trabajamos juntos. Sin embargo, este trabajo en conjunto no debe ser de ninguna manera concebido como un equipo “unidireccionado”; es un tira y afloja extenuante para una apuesta, es una batalla y una lucha. Pero en la medida en que se deja determinar por el logos, es una batalla común y produce lo común: de la tensión extrema, cuando tiene lugar al servicio del logos, surge siempre la armonía de la lira⁴⁷⁷.

Sin el logos, la razón, no tendría sentido una libertad que se proyecta, sino que se hablaría de una libertad caótica, sin propósito. Por esta razón se hace

⁴⁷⁵ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 77. [XXV 472]

⁴⁷⁶ Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», 45. [VIII 20] [sondern daß er sich so weit hervorarbeite, um sich durch sein Verhalten des Lebens und des Wohlbefindens würdig zu machen]

⁴⁷⁷ Martin Buber, *The Knowledge of Man*, trad. Maurice Friedman, 1966.^a ed. (New York: Harper Torchbooks, s. f.), 105. Traducción propia “in sleep the appearance reigns, but the reality exists only waking and, in fact, only to the degree of our working together. However, this working together is in no way to be conceived of as a team hitched to the great wagon; it is a strenuous tug of war for a wager, it is a battle and strife. But in so far as it lets itself be determinate by the logos it is a common battle and produces the common: out of the extremest tension, when it takes place in the service of the logos, arises ever anew the harmony of the lyre”

fundamental poder abordar lo que está más allá de lo empírico, pero que le da forma y sentido ya que no se pierde en el reino oscuro y de ilusiones de la especulación.

2.6.2 Antropología trascendental

El término antropología trascendental aparece por única vez en la reflexión 903. *v. M 326. 326'. E II 209*, fechada para 1776-1778, y lo que su nombre indica es que hay principios puros, a priori en la antropología. Para efectos del análisis de este trabajo, se presenta la traducción de esta reflexión en su totalidad y, así, poder dar cuenta si es posible o no una antropología kantiana sustentada en lo puro:

Además de la habilidad, lo que permiten las ciencias es que civilizan, es decir, quitan la aspereza en el trato social, aunque no siempre pulen, es decir, dan el aspecto agradable y civilizado del trato social, porque la popularidad está ausente por (la) falta de trato con las diferentes clases.

Pero ante el modesto juicio sobre el valor de la propia ciencia y la [suavemente] moderación del engreimiento y el egoísmo que da una ciencia cuando reside sola en el hombre, se necesita algo que dé humanismo al ilustrado, para que no se juzgue mal a sí mismo y dé demasiado crédito [a su valor sobre los demás] a sus capacidades.

Yo llamo a tal erudito un cíclope. Es un egoísta de la ciencia, y todavía necesita un ojo que le haga mirar su tema desde el punto de vista de otras personas. Esta es la base de la humanidad de las ciencias, es decir, de la nobleza del juicio, por la que se somete al juicio de los demás. Las ciencias (rationales), que uno puede aprender realmente, y que por lo tanto siempre crecen, sin que lo adquirido haya necesitado un examen y una revisión, son en realidad aquellas en las que hay cíclopes. El cíclope de la literatura es el más desafiante; pero hay cíclopes de teólogos, de abogados, de médicos. También hay cíclopes de geómetras. A cada uno habría que añadirle un ojo de fabricación especial. *

*(g Al médico crítico, de nuestro conocimiento de la naturaleza, al jurista de nuestro (g derecho y) conocimiento moral, al teólogo de nuestra metafísica. Al geómetra, la crítica de la cognición de la razón en general. El segundo ojo es, pues, el del autoconocimiento de la razón humana, sin el cual no tenemos la medida del ojo de la grandeza de nuestro conocimiento [sólo por nosotros]. Así es como se obtiene la línea de medida estándar.

Varias de estas ciencias son tan hábiles que la crítica que se les hace debilita en gran medida su valor intrínseco; sólo las matemáticas y la filología [por lo tanto] lo resisten, e igualmente la jurisprudencia; de ahí que sean también las más desafiantes. El egoísmo proviene del hecho de que amplían el uso que hacen de la razón en su ciencia y la consideran suficiente también en otros campos).

No es la fuerza, sino el ojo único lo que hace al cíclope en este aspecto. Tampoco basta con conocer muchas otras ciencias, sino el autoconocimiento del entendimiento y la razón. *Antropología transcendental*⁴⁷⁸.

⁴⁷⁸ Karsten Worm, «Kant im Kontext III (Komplettausgabe 2023)» (Berlín: InfoSoftWare, 2023), 2023. [XV 394-395] [903. y. M 326. 326'. E II 209]. Traducción propia:
[M 326:

Ausser der Geschicklichkeit ist das, was die Wissenschaften geben, daß (*g* sie) civilisiren, d.i. die Rauigkeit im Umgange wegnehmen, ob sie gleich nicht immer poliren, d.i. das gefällige und gesittete des Umganges geben, weil die popularitaet aus Mangel des Umgangs mit verschiedenen Ständen fehlt.

Allein in ansehung des bescheidenen Urtheils über den Werth seiner eignen wissenschaft und der [Gelind] Mäßigung des Eigendünkels und *egoismus*, den eine Wissenschaft giebt, wenn sie allein im Menschen residirt, ist etwas nöthig, was dem gelehrten humanitaet gebe, damit er nicht sich selbst verkenne und [seinen Werth über andre] seinen Kräften zu viel Zutraue.

Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyclophen. Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht. Hierauf gründet sich die humanitaet der Wissenschaften, d.i. die Leutseeligkeit des Urtheils, dadurch man es andrer Urtheil mit unterwirft, zu geben. Die (*g* vernünftelnde) Wissenschaften, die man eigentlich lernen kan, und die also immer anwachsen, ohne daß das erworbene eine Prüfung und fiscalsirung nothig hatte, sind es eigentlich, darin es Cyclophen giebt. Der Cyklop von Litteratur ist der trozigste; aber es giebt Cyclophen von Theologen, iuristen, *medicis*. Auch Cyclophen von Geometern. Einem ieden muß ein Auge aus besonderer fabrike beygesellt werden.*

M 326':

Esta reflexión, que ha sido estudiada en los últimos años, abre la pregunta por la posibilidad de una antropología trascendental. Antropología que tiene como propósito “el autoconocimiento del entendimiento y la razón”. Mucho se ha debatido si dicha antropología es posible o no, pero si el ser humano pertenece también al reino de lo trascendental es imperativo que haya una antropología que se encargue también de esta esfera de la realidad humana.

El profesor Robert Louden plantea, en varios escritos⁴⁷⁹, que no hay evidencias de una antropología trascendental, precisamente porque el saber antropológico es “mayoritariamente” empírico y no hay conceptos antropológicos puros en la antropología ni en las Lecciones, ni en la extensa obra kantiana, porque a su modo de ver

Para Kant, lo trascendental es más amplio que lo meramente humano: lo trascendental se refiere a las condiciones de posibilidad para pensar en general (o al menos pensar para seres racionales finitos que son criaturas de la sensibilidad y el entendimiento, y que dependen de ser afectados por el mundo que los rodea para participar

*(*g* Dem Medicus Kritik unserer Naturkenntnis, dem iuristen unsrer (*g* Rechts und-) Moralkentnis, dem Theologen unsrer Metaphysik. Dem *geometra* Kritik der VernunftErkenntnis überhaupt. Das zweyte Auge ist also das der Selbsterkenntnis der Menschlichen Vernunft, ohne welches wir kein Augenmaas der Größe unserer Erkenntnis haben [indem wir nur]. Jene giebt die Standlinie der Messung.

Verschiedene von diesen Wissenschaften sind so bewandt, daß die Kritik derselben ihren innern werth sehr schwächt; nur die Mathematic und philologie halten dagegen stich, [daher s] imgleichen die iurisprudenz; daher sind sie auch die trozigsten. Der *egoismus* rührt daher, weil sie den Gebrauch, welchen sie von der Vernunft in ihrer Wissenschaft machen, weiter ausdehnen und auch in anderen Feldern vor hinreichend halten.)

M 326:

Nicht die Stärke, sondern das einäugigte macht hier den Cyclop. Es ist auch nicht gnug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. *Anthropologia transscendentalis.*]

⁴⁷⁹ Louden, *Anthropology from a kantian point of view*, 26-35; Louden, «Kant's Anthropology: (Mostly) Empirical Not Transcendental», 19-34.

en una actividad racional), no solo de las condiciones para el pensamiento humano⁴⁸⁰.

Acto seguido llama a quienes reducen la filosofía trascendental a la antropología trascendental culpables del especismo filosófico⁴⁸¹ o epistemológico⁴⁸². Si bien no explica este concepto, puede referirse a que los diferentes juicios configurarían especies humanas diferentes, –en este aspecto desconoce que todos los juicios, si bien son diferentes, proceden del ser humano– aunque también está referido a la creencia, de Kant y de los modernos, en los habitantes de otros planetas. De hecho, el profesor Loudon plantea, en relación con la primera Crítica, que el análisis de la experiencia no es sólo humano, sino de los seres racionales en general y ello incluiría los extraterrestres, por tanto, no es un saber antropológico sino, sólo trascendental en sí mismo y no habría lugar a una antropología trascendental, es decir, considera que todo saber trascendental va más allá de la realidad humana lo que anularía una trascendentalidad limitada a la naturaleza humana. Lo mismo plantea con la interpretación de la posibilidad de una antropología trascendental en la filosofía moral kantiana en la que considera “que está muy por encima de lo meramente humano”⁴⁸³, porque, al igual que la experiencia, es válida para todo ser racional, sea ser humano o no. Por último, respecto a la tercera crítica, continúa con la propuesta de una experiencia más allá de lo humano, pero en este caso dirige la crítica a Kant quien sostuvo que la belleza es una experiencia humana y, por tanto, descarta a los otros seres racionales, por

⁴⁸⁰ Loudon, *Anthropology from a kantian point of view*, 30. Traducción propia: “For Kant, the transcendental is broader than the merely human: the transcendental concerns the conditions of possibility for thinking in general (or at least thinking for finite rational beings who are creatures of sensibility and understanding, and who depend upon being affected by the world around them in order to engage in rational activity), not just the conditions for human thinking.”

⁴⁸¹ Loudon, «Kant’s Anthropology: (Mostly) Empirical Not Transcendental», 24.

⁴⁸² Loudon, *Anthropology from a kantian point of view*, 30.

⁴⁸³ Loudon, 32. Traducción propia: “is far above the merely human.”

lo que deja pasar por alto que no son “los únicos seres que poseen tanto la naturaleza sensible como la racional que les permitiría emitir juicios de belleza”⁴⁸⁴.

De esta manera, el profesor Louden llega a la conclusión de que equiparar la filosofía trascendental con una antropología trascendental es una idea “infundada” ya que “las preguntas sobre qué capacidades son o no únicamente humanas no pueden responderse *a priori*. Más bien, requieren investigación empírica.”⁴⁸⁵ Y lo trascendental, al no estar limitado al ser humano, desborda, por tanto, cualquier intento de una antropología en sus terrenos.

En este punto, el profesor Louden se encierra en una interpretación que, a la postre desemboca en una medida humana, porque, si la creencia kantiana en la vida en otro planeta tiene por diferente a dichos habitantes, de nada serviría suponerles una racionalidad como la humana, o, por el contrario, si los extraterrestres poseen la misma racionalidad humana, lo único que los diferenciaría sería el planeta habitado.

Entre todo ello, lo que sí es cierto es que Kant cree en la vida en otros planetas, como plantea, “opino que no es precisamente necesario afirmar que todos los planetas deben estar habitados, aun cuando sería una incongruencia negarlo con respecto a todos o a la mayoría de ellos”⁴⁸⁶. Ahora bien, esto no implica que lo trascendental esté por encima del ser humano, porque, si hay un proyecto racional, será válido para todo ser que tenga razón, como las leyes morales que tienen un carácter absoluto y por tanto deben ser “tenidas en cuenta por otros seres

⁴⁸⁴ Louden, 33. Traducción propia: “the only beings who possess both the requisite sensuous and rational nature that would enable them to make judgments of beauty.”

⁴⁸⁵ Louden, «Kant's Anthropology: (Mostly) Empirical Not Transcendental», 27. Traducción propia: “questions about which capacities are and are not uniquely human cannot be answered *a priori*. Rather, they require empirical investigation.”

⁴⁸⁶ Kant, *Historia natural y teoría general del cielo*, 166. [I 352] [Ich bin der Meinung, daß es eben nicht nothwendig sei, zu behaupten, alle Planeten müßten bewohnt sein, ob es gleich eine Ungereimtheit wä|re, dieses in Ansehung aller, oder auch nur der meisten zu leugnen.]

racionales”⁴⁸⁷, por lo que, si es válido para todo ser que tenga razón, seguirá siendo bajo la medida humana, pues no se conoce otra forma de racionalidad. Sumado a esto, como se planteó en el primer capítulo, el ser humano es un animal metafísico por lo que, la racionalidad *a priori* que le permite especular sobre habitantes de otros planetas, lo está haciendo desde la naturaleza misma del ser humano ya que supone, no sólo vida, sino también razón y esto es un universo en el que el ser humano es la medida de todo, incluido lo trascendental.

Ahora bien, la propuesta de interpretación de esta investigación, en el tema de la medida humana, va más de la mano con el trabajo de Peter Szendy “*Kant in the land of extraterrestrials: cosmopolitical filosofictions*” donde plantea que cuando Kant, en la última parte de la *Antropología del 98*, está hablando del carácter de la especie, lo hace desde la imposibilidad de caracterizarlo ya que no se puede comparar con otras especies racionales, y por tanto

sin una caracterización comparativa, que la antropología de Kant parece abandonar a regañadientes, Kant en un principio parece resignarse a definir intrínsecamente «el carácter de la especie», es decir, sin salir de la Tierra y aceptando la necesidad de permanecer aquí, y de permanecer aquí juntos⁴⁸⁸.

Es decir, sólo en la tierra, en la forma de ser con los otros, se puede saber quiénes son los seres humanos, y por tanto, aunque sea reiterativo, también lo trascendental está a la medida de cómo se acerca al mundo y a los otros.

⁴⁸⁷ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 56. [IV 389] [andere vernünftige Wesen]

⁴⁸⁸ Peter Szendy, *Kant in the land of extraterrestrials: cosmopolitical filosofictions* (New York: Fordham University Press, 2013), 47. Traducción propia: “Without a comparative characterization, one that Kant’s anthropology seems grudgingly to abandon, Kant at first appears to resign himself to defining “the character of the species” intrinsically, in other words without leaving the Earth and accepting the necessity of staying here, and of staying here together”

Por otra parte, con una interpretación opuesta a la de Robert Louden, está el profesor Patrick R. Frierson quien plantea que cada una de las críticas es una respuesta al “autoconocimiento” y, por tanto, son características de la antropología trascendental. En primer lugar, plantea una antropología de la cognición desde la *Crítica de la Razón Pura* como respuesta a la pregunta ¿qué puedo conocer?, “y esta antropología trascendental proporciona tanto una epistemología que delimita lo que podemos saber, como una metafísica de un mundo que debe ajustarse a la cognición humana.” Por consiguiente, para el profesor, “la metafísica y la epistemología resultan, en manos de Kant, ser consideradas como antropología (trascendental)”⁴⁸⁹. En segundo lugar, propone una antropología trascendental de la volición o del querer que busca responder la pregunta ¿qué debo hacer? Y plantea que lo trascendental está en la libertad, es decir, el ser humano es trascendentalmente libre y está “en el centro de la moral, no sólo en que la ley moral se deriva de una antropología trascendental del querer, sino también en que el fin último de la moral, el que debe ser respetado en todo momento, no es más (ni menos) que el ser humano”⁴⁹⁰, es decir, si bien dentro del mundo empírico el ser humano se percibe bajo las leyes de la naturaleza, como ser libre, está gobernado por la leyes morales, y el reino de las leyes *a priori*, que gobiernan a los agentes libres, tiene un origen y fin antropológico. Por último, la pregunta ¿qué me está permitido esperar? Es respondida, según el profesor Frierson, por una crítica del juicio como antropología trascendental del sentimiento. Si bien, hablar de los sentimientos puede estar dirigido, exclusivamente, a lo empírico, el profesor plantea que, para Kant los fines a los que tiende el ser humano están ligados al sentimiento del placer, por lo que, si todo fin al que se tienda está condicionado de manera a

⁴⁸⁹ Frierson, *What is the Human Being?*, 18. Traducción propia: “And this transcendental anthropology provides both an epistemology that delimits what we can know and a metaphysics of a world that must conform to human cognition. Metaphysics and epistemology turn out, in Kant’s hands, to be reckoned as (transcendental) anthropology.”

⁴⁹⁰ Frierson, 25. Traducción propia: “puts human beings at the center of morals, not only in that the moral law is derived from a transcendental anthropology of volition, but also in that the ultimate end of morality, that which must at all times be respected, is nothing more (nor less) than the human being”

priori, de igual manera, lo está el sentimiento del placer y, por tanto, es válido para todos⁴⁹¹, de esta manera,

el principio a priori del juicio reflexivo que hace posible la búsqueda de la sistematicidad en nuestra comprensión de la naturaleza proporciona así la primera guía para una antropología trascendental del sentimiento, ya que propone un fin necesario para todos los seres humanos -unificando los particulares bajo leyes cada vez más generales- cuyo logro es una base necesaria y universal del placer para los seres humanos⁴⁹².

Así pues, la propuesta del profesor Frierson explora los principios *a priori* del entendimiento, de la razón y de la finalidad, y encuentra allí las bases de la antropología trascendental para entender que aunque el ser humano es tanto un fenómeno, no así responde, exclusivamente, a las leyes de la naturaleza porque “somos organismos biológicos ordenados teleológicamente con características particulares”, como un noumeno, en el que la libertad constituye la base de su autonomía, es siempre digno de respeto y “por lo tanto el «fin» adecuado de la elección moral”, al mismo tiempo que es digno de asombro por lo que es un “objeto adecuado de sentimientos sublimes”⁴⁹³.

⁴⁹¹ Frierson, 36.

⁴⁹² Frierson, 36. Traducción propia: “The a priori principle of reflective judgment that makes possible the search for systematicity in our understanding of nature thus provides the first guide to a transcendental anthropology of feeling, since it proposes a necessary end for all human beings – unifying particulars under increasingly general laws – the attainment of which is a necessary and universal basis of pleasure for human beings”

⁴⁹³ Frierson, 43. Traducción propia: “Insofar as humans are homo phenomena, they must be understood in terms of categories of the understanding and forms of intuition. But even as homo phenomena, humans are still distinct from merely physical nature in that we are teleologically ordered biological organisms with particular features, many of which have important implications for applying the moral law in practical life. Insofar as human beings are free homo noumena, we are both negatively free, in that our (noumenal) choices are not determined by any particular empirical causes, and positively free, in that we are subject to the moral law as the law of our own will (autonomous). By virtue of our freedom, we are worthy of respect and hence the proper “end” of moral choice, and we are worthy of “awe” and hence proper objects of sublime feeling”.

Por ende, es una propuesta que parte de que, si Kant planteó que todas las preguntas en clave cosmopolita se resumen en la antropología, cada una de ellas debe dar cuenta, por tanto, de un aspecto de la antropología. Si bien esto es interesante y en parte podría darse razón, es pertinente aclarar que en muchos argumentos el profesor equipara la totalidad de la filosofía kantiana con una antropología trascendental, además no es muy clara la propuesta de por qué la pregunta por ¿qué me es permitido esperar? no es respondida por la religión, como lo propuso el mismo Kant, sino por el sentimiento.

Ahora bien, la perspectiva bajo la que Louden no apoya que haya una antropología trascendental es porque, como se planteó, limita la antropología sólo a ser *Beobachtungslehre* y, por tanto, no hay cabida para lo puro, los *a priori* de la razón, y limita la antropología a la descripción más no a la proyección. Si bien es cierta su propuesta de que la antropología es mayoritariamente empírica, esto no excluye la posibilidad de una antropología trascendental. Por otra parte, si se limita la antropología al conocimiento *a priori*, a lo trascendental y a equipararla con el proyecto filosófico kantiano, se desconoce la base empírica tanto de la filosofía kantiana como de la concepción del ser humano. Es una propuesta que absolutiza la antropología y, por tanto, oculta los horizontes críticos abiertos por Kant. En este sentido, si bien es pertinente plantear que todo problema remite, directa o indirectamente al ser humano, pues es medida del mundo, reducir todo a lo antropológico es monocromatizar la policromía del conocimiento humano, además de desconocer la posibilidad de apertura de cada ciencia.

Ambas posturas se excluyen mutuamente, pero, al mismo tiempo desconocen un horizonte más completo de la antropología. Por esta razón, como propuesta de este trabajo, la solución a una antropología trascendental está en la misma antropología y reside en un *a priori* que da forma a lo que se describe, pero, al mismo tiempo, a lo que se proyecta. Sin dicho *a priori* no sería posible, ni si quiera, pensar al ser humano y, mucho menos, como un ciudadano del mundo.

6.2.1 El cíclope y la antropología trascendental

La imagen del cíclope no es otra que el egoísta de la ciencia, es decir, aquella que se encierra en sí misma y no se dirige a ser “útiles” en su función de limar “la aspereza en el trato social”, en términos de las *Lecciones de Antropología*, la ciencia se torna un cíclope cuando carece de prudencia. “Kant reafirma la vocación social de las ciencias”⁴⁹⁴ y, por tanto, la posibilidad de una ciencia que considere el juicio de los demás y que se dirija a las fuentes de su conocimiento desde la revisión de la propia razón para darle “humanismo al ilustrado”. Así pues, el otro ojo que convierte al cíclope en humano es la antropología trascendental.

De hecho, en la primera Crítica se indicó la diferencia entre las ciencias históricas y las racionales. Las primeras se aprenden, como lo enuncia en la reflexión 903, “sin que lo adquirido haya necesitado un examen y una revisión” y esto es lo que hace que sean ciencias “en las que hay cíclopes”, porque son “cognitio ex datis”, mientras las segundas son “*cognitio ex principiis*”, es decir que la acumulación de información no implica el saber confrontar los datos con los principios de la razón y, por tanto, es una formación “a la luz de una razón ajena” [*Er bildete sich nach fremder Vernunft*] que imposibilita la “facultad productora” y el pensar críticamente⁴⁹⁵. Si bien es importante aprender la historia, mucho más es saberla confrontar con principios para evitar el “andar a tientas” y propiciar un avance seguro teniendo en cuenta el juicio de los otros para que la ciencia se dirija también a los otros, precisamente porque “una historia es entendida como pragmática cuando nos hace prudentes, es decir, instruye al mundo cómo puede procurar su provecho mejor o, cuando menos, tan bien como en tiempos

⁴⁹⁴ Fiorella Battaglia, *Il sistema antropologico. La posizione dell'uomo nella filosofia critica di Kant* (Pisa: Plus: pisa university press, 2010), 31. Traducción propia: “Kant ribadisce la vocazione sociale delle scienze”.

⁴⁹⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas (México: Taurus, 2008), 649-650.[A 836 – B 864]

pasados”⁴⁹⁶. Así pues, cualquier ciencia que se limite a un cumulo de información sin revisar sus principios y, mucho menos, sin aplicarlos al mundo, es un cíclope con juicios monolíticos que desembocan, como ya se ha planteado, en insanias morales y, por qué no, también en epistemológicas. Por consiguiente, esto está en relación con el pensar en lugar de otros que fue descrito en la antropología empírica y es lo que acerca al ser humano a la sabiduría y lo aleja del error.

Por otra parte, el otro ojo también es el autoconocimiento del entendimiento y la razón, es decir, la filosofía, como lo menciona en las *Lecciones de Lógica*, “un cíclope matemático, histórico, naturalista, filólogo y lingüista es un erudito que es grande en todas estas materias, pero que considera superflua toda filosofía al respecto.”⁴⁹⁷ Esto es reiterado en las reflexiones sobre lógica 2020. ρ–π. L 15' y 2021. υ–χ. L 15' [XVI 198]. También ese otro ojo es sinónimo de pensamiento Crítico, como la misma propuesta de la función de la filosofía según Kant: está presente en la reflexión 5081 en la que se plantea que Baumgarten tenía un ojo muy agudo, pero no hipermetrope, a gran escala, y por tanto es “un cíclope metafísico, al que le falta un ojo, a saber, Crítico”⁴⁹⁸.

Esto es mencionado en la primera Crítica donde se plantea que no hay “nada tan sagrado” [*nichts so heilig*] como el someter la razón pura a la crítica, “a la mirada

⁴⁹⁶ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 97. [IV 417Fu] [Pragmatisch ist eine Geschichte abgefaßt, wenn sie klug macht, d.i. die Welt belehrt, wie sie ihren Vortheil besser, oder wenigstens eben so gut als die Vorwelt besorgen könne.]

⁴⁹⁷ Kant, *Lógica*, 108. [IX 45] [ein Cyklop von Mathematiker, Historiker, Naturbeschreiber, Philolog und Sprachkundiger ist ein Gelehrter, der groß in allen diesen Stücken ist, aber alle Philosophie darüber für entbehrlich hält.]

⁴⁹⁸ Worm, «Kant im Kontext III (Komplettausgabe 2023)». 5081. y2-3. M XXXXII . E II 220. [XVIII 82] Traducción propia: [Baumgarten: Der Mann war scharfsichtig (im Kleinen), aber nicht weitsichtig (im Großen)*. Anstatt seiner aesthetic paßt sich besser das Wort: critic des Schönen.

* (g Ein Cyclop von Metaphysiker, dem das eine Auge, namlich Critic, fehlt.)

(g ein guter analyst, aber nicht architectonischer Philosoph; seine Abrisse von Wissenschaften.)]

[ojo: *Auge*] crítica de una razón superior y judicial”⁴⁹⁹, porque sin crítica “la razón se halla en estado de naturaleza”⁵⁰⁰ y esto, en lo que desemboca, es un estado de guerra permanente por hacer valer sus tesis, o en la creación de islas imaginarias con una metafísica que tiene “un andar a tientas”.

Ahora bien, cabe hacer la salvedad que una antropología trascendental no es una antropología trascendente, es decir, no es una antropología que está direccionando la mirada a aquello que hace que el ser humano se eleve respecto a su condición animal o al resto de los animales, sino que es una antropología que se centra “en las condiciones trascendentales intrínsecas que hacen del ser humano lo que es, lo que puede hacer de sí mismo y lo que puede llegar a ser.”⁵⁰¹ Esta cita anterior, según esta propuesta de investigación, refleja el centro de la antropología trascendental, pero cabe hacer la salvedad que el profesor Sgarbi, si bien está en lo cierto al plantear que en Kant no hay un desarrollo sistemático de la antropología trascendental, la limitad a la espontaneidad del ser humano y, por tanto, “sólo al sistema ético”⁵⁰². En el horizonte de esta investigación la propuesta es que esa condición intrínseca está presente en la misma antropología y permite saber qué es, qué puede y qué debe llegar a ser el ser humano.

6.2.2 Principio a priori de sociabilidad:

No cabe duda de que el *a priori* da forma y estructura el mundo. Es universal y necesario y aunque es independiente de la experiencia ha necesitado, previamente, de las impresiones sensibles ya que no es innato. Hablar del principio *a priori* de la sociabilidad lo que indica es que se está partiendo de él

⁴⁹⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 590. [A 738-39 / B766-67]

⁵⁰⁰ Kant, 598. [A 751 - B 779]

⁵⁰¹ Marco Sgarbi, «ANTROPOLOGIA TRASCENDENTALE E SPONTANEITÀ IN KANT», *Ágora: Papeles de filosofía* 30 (2011): 52. Traducción propia: “sulle condizioni trascendentali intrinseche che fanno dell’essere umano ciò che è, ciò che può fare di se stesso e ciò che può diventare.”

⁵⁰² Sgarbi, 61.

para hacer las descripciones de la vida humana. En otras palabras, la *Beobachtungslehre* sólo es posible si se sabe lo que se va a observar para poderlo describir y proyectar. En este sentido, se pregunta Kant en la *Lección de Pillau*, “¿cómo nos familiarizaremos mejor con el mundo, sin viajar alrededor de él?” a lo que responde desde un *a posteriori*, relacionarse con quienes nos rodean para conocer sus experiencias; pero también responde desde la necesidad de un *a priori*, ya que el viajero debe tener en su viaje, para no ser irreflexivo, un ojo agudo provisto de los conceptos que se identifican con la fuente de las acciones, es decir, que para saber ver debe partir de un conocimiento previo, por lo que,

considerar a los seres humanos que nos rodean con una fuerte reflexión puede reemplazar una experiencia extensa, y supera con creces la que recibe un viajero irreflexivo. Los seres humanos muestran las fuentes de sus acciones tanto en este pequeño espacio como en el mundo más grande; para esto solo se requiere un ojo atento, y un viajero primero debe estar provisto de estos conceptos si desea aprovechar su viaje⁵⁰³.

Por tanto, el viajero, el antropólogo y todo quien observe un fenómeno requiere de un *a priori* que le permita un ojo agudo para ser reflexivo, es decir, saber dónde y cómo dirigir la mirada.

⁵⁰³ Immanuel Kant, «Anthropology Pillau», en *Lectures on Anthropology* (New York: Cambridge University Press, 2012), 262. [XXV 734] Traducción propia: “How, then, will we best acquaint ourselves with the world, without traveling around it? (1) Considering the human beings who are around us with strong reflection can take the place of an extensive experience, and it outdoes by far that which a thoughtless traveler receives. Human beings show the sources of their actions as much in this little space as in the larger world; for this only an attentive eye is required, and a traveler must first be provided with these concepts if he wants utility from his travel.

Civil intercourse.c What is essential to this is attentiveness to human dispositions, which often show themselves under many shapes.” [Wo werden wir allso die Welt, ohne um sie zu reisen am besten kennen lernen? 1) Die Betrachtung der Menschen die um uns sind, und eine starke Reflection kann uns die weitläufigte Erfahrung ersetzen und übertrifft bey weitem die welche ein gedankenloser Reisender bekommt. Die Menschen zeigen die Quellen ihrer Handlungen, so wohl in diesem kleinen Raume als in der großen Welt, wozu nur ein aufmercksaues Auge erfordert wird, und ein Reisender muß erst mit diesen Begriffen versehen auf die Reise gehen, wenn er mit Nutzen reisen will.]

En este sentido no es gratuito que, en la *Antropología del 98*, Kant, como se describió previamente, rechaza el egoísmo para poder hablar del pluralismo. Si se parte un *a priori* de que el ser humano es sociable, se podrá identificar aquello que lo aleja de la sociabilidad, por eso plantea que la especie humana es “un conjunto de personas existentes sucesiva y simultáneamente que no pueden prescindir de la convivencia pacífica”⁵⁰⁴ y aunque siempre esté presente el conflicto y por ello la “insociable sociabilidad”, no se puede prescindir de lo social, al igual que del espacio y el tiempo, para darle forma a la vida humana.

De hecho, en el primer capítulo se planteó cómo el ser humano es un animal metafísico y esto permitió entender que la Crítica como *Askesis* lo que busca es direccionar las disposiciones naturales para evitar las propensiones al mal, por lo que evitar las ensoñaciones metafísicas aleja al ser humano de mundos privados que privatizan la existencia, y, por tanto, la imposibilidad de estar con los otros. Es decir, un concepto posibilita un horizonte de comprensión, así como un *a priori* abre el mundo. Esto tiene una estrecha relación con los modos de pensar [*DenkungsArt*] descritos en la antropología empírica, pero que sólo son posibles si se supone la existencia, la importancia y la vinculación con los otros.

6.2.3 Fin último: el ser humano mismo

En la *Crítica del discernimiento*, Kant plantea que el principio de finalidad surge del juicio *a priori* de reflexión pues presupone una “concordancia de la naturaleza con nuestra capacidad cognoscitiva” por tanto,

es tan solo el discernimiento quien atribuye dicha concordancia a la naturaleza como finalidad transcendental (en relación a la capacidad cognoscitiva del sujeto); porque sin presuponer esta finalidad nosotros

⁵⁰⁴ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 246. [VII 331] [eine nach und neben einander existierende Menge von Personen ist, die das friedliche Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht vermeiden können.]

no podríamos tener ningún orden de la naturaleza según leyes empíricas y, por ende, ningún hilo conductor para organizar con esta una experiencia y una investigación de la naturaleza conforme a toda su diversidad⁵⁰⁵.

Así pues, para poder observar la naturaleza, y esto va en relación con el punto anterior, “subyace el principio de finalidad con el propósito de integrarla dentro de la idea de un orden universal, ya que sin él no es posible concebir un orden tal que permita realizar una investigación coherente a partir de la diversidad de la naturaleza”⁵⁰⁶.

Este principio de finalidad está presente al inicio de la antropología donde menciona que el ser humano es “su propio fin último” a quien se deben dirigir los “conocimiento y habilidades adquiridas”⁵⁰⁷ y está mucho más explícito en la *Lección de Mrongovius* donde plantea que “toda ciencia se dirige al ser humano, y todos nuestros fines, cuando se los reúne, se dirigen al ser humano”⁵⁰⁸. Por tanto, lo que debe hacer el ser humano es cultivarse para cultivar a la humanidad. Es el principio de responsabilidad presente en la metáfora de la colmena, en donde todos tienen, tanto una función como un compromiso con cada uno de los miembros. Cabe hacer la salvedad que la Antropología no es una ciencia natural “sin embargo, el principio a priori del juicio reflexionante hace posible pensar en que la razón, como

⁵⁰⁵ Kant, *Crítica del discernimiento*, 113. [V 185] [bloß die Urtheilskraft sie der Natur als transscendentale Zweckmäßigkeit (in Beziehung auf das Erkenntnißvermögen des Subjects) beilegt: weil wir, ohne diese voraussetzen, keine Ordnung der Natur nach empirischen Gesetzen, mithin keinen Leitfadern für eine mit diesen nach aller ihrer Mannigfaltigkeit anzustellende Erfahrung und Nachforschung derselben haben würden.]

⁵⁰⁶ Héctor Pérez Guido, «La filosofía y el principio a priori de la facultad de juzgar reflexionante en la antropología en sentido pragmático de Kant», en *Ensayos sobre la antropología de Immanuel Kant* (Salamanca: Guillermo Escolar Editor, 2021), 167.

⁵⁰⁷ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. [VII 119]

⁵⁰⁸ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 188. [XXV 1210] [Denn auf den Menschen bezieht sich doch jede Wissenschaft und wenn man alle unsre Zwecke zusammennimmt so laufen sie doch auf den Menschen hinaus.]

fundamento válido de un orden universal, se puede anteponer a los sucesos de la naturaleza⁵⁰⁹ para poder orientar los actos humanos.

Por tanto, buscar “las reglas en las múltiples experiencias que observamos en los seres humanos”⁵¹⁰ es para que el mismo ser humano “pueda comprenderlo y usarlo para su beneficio”⁵¹¹. Este uso no es más que buscar el beneficio común. Es un utilizar a los otros, pero no como medio sino como un fin, pues “debo servirme de lo que es comprensible por todo el mundo y de lo que interesa a cada cual”⁵¹² y, de esta manera, posibilitar, desde la libertad, la finalidad a la que tiende el ser humano, “a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse”⁵¹³.

Por ende, dicha finalidad, que da orden a las observaciones, sólo es posible por un juicio reflexionante *a priori* que permite ver lo que el ser humano puede hacer y, por tanto, proyectarlo, a lo que puede llegar a ser. Sin dicho *a priori* toda posibilidad de observación y proyección quedaría volcada al azar especulativo, es decir, a la metafísica donde toman partida las ilusiones y ensoñaciones.

⁵⁰⁹ Pérez Guido, «La filosofía y el principio a priori de la facultad de juzgar reflexionante en la antropología en sentido pragmático de Kant», 173.

⁵¹⁰ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 139. [XXV 846] [Wir werden die Regeln in den mannigfaltigen Erfahrungen, die wir an den Menschen bemerken]

⁵¹¹ Pérez Guido, «La filosofía y el principio a priori de la facultad de juzgar reflexionante en la antropología en sentido pragmático de Kant», 167.

⁵¹² Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 188. [XXV 1210] [dazu muß ich mich aber deßen, was iedem verständlich ist und ieden interessirt bedienen.]

⁵¹³ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 238. [VII 324-325] [Die Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen und die Charakteristik seiner Ausbildung ist folgende. Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer | Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.]

6.2.4 Cosmopolitismo

Como se planteó en los puntos anteriores, el *a priori* da forma a las observaciones y proyecciones del ser humano que para la antropología es ser un ciudadano del mundo. Si la suma de todos los fines son el ser humano, no es más que para su aplicación en un cosmopolitismo. En este caso el *a priori*, más allá de conocer, permite dirigir y, por qué no, guardar la esperanza de que a pesar de todas las propensiones y dificultades el ser humano se dirige hacia un mundo mejor.

Por ende, a presentar la especie humana no como mala, sino como una especie de seres racionales que tiende a elevarse del mal al bien en un constante progreso entre obstáculos; según lo cual su voluntad es, en general, buena, pero llevarla a cabo está dificultada por el hecho de que la consecución del fin no puede esperarse de la libre armonía de los individuos, sino tan sólo de una progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra dentro de la especie y para la especie como un sistema unido de manera cosmopolita⁵¹⁴.

El cosmopolitismo es un *a priori* que da forma y sentido a las posibilidades del ser humano, que permite que sus descripciones vayan más allá de lo empírico para poder fabricarle otro ojo y que pase de ser un cíclope que se queda mirando, con su único ojo, el presente, para ser un ser humano, que con otro ojo y con los otros, puede ver un futuro mejor.

Así pues, desde una óptica kantiana, hay que acercarse al otro para que, con su ojo, se construya humanidad, pero ello implica la disposición a acoger la

⁵¹⁴ Kant, 247-48. [VII 333] [mithin die Menschengattung nicht als böse, sondern als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen; wobei dann ihr Wollen im Allgemeinen gut, das Vollbringen aber dadurch erschwert ist, daß die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zusammenstimmung der Einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann.]

diferencia y al trabajo conjunto, de lo contrario, lo único que se hará es ser Odiseo, que con la lanza del egoísmo, cegará al cíclope y nunca se le dará la oportunidad, de que a través del encuentro no sea un monstruo, sino un ser humano.

Por ende, hay una antropología trascendental en la misma antropología que lo que busca, como tantas veces se ha dicho, no sólo es describir sino también proyectar y es ahí donde se da el verdadero sentido de lo pragmático pues, como el mismo Kant plantea, es lo que el ser humano “como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo”⁵¹⁵ y si bien la antropología es “mayoritariamente” empírica, no excluye la presencia de una antropología trascendental, ni mucho menos su subordinación. Sólo una visión de ambas formas de antropología permite comprender la visión kantiana del ser humano en la que, y es posibilitado por lo empírico y lo trascendental, “el conocimiento de la humanidad es al mismo tiempo mi conocimiento” y por eso “debemos estudiarnos a nosotros mismos y, puesto que queremos aplicar esto a los otros, debemos estudiar la humanidad”⁵¹⁶.

Ahora bien, si las dos formas de antropología se complementan, se hace necesario un nuevo planteamiento que permita ver el panorama completo de la antropología kantiana, por lo que, tras este recorrido, la definición de antropología que, para esta investigación, vincula todos los intereses kantianos, descriptivos y propositivos, empíricos y racionales, prudentes y morales, es el de una antropología filosófica en sentido cosmopolita. En esto se coincide con la profesora Holly Wilson al plantear que la antropología es empírica, teleológica y ética

⁵¹⁵ Kant, 3. [VII 119] [was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll.]

⁵¹⁶ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 76. [XXV 471] [Die Kenntnis der Menschheit ist zugleich meine Kenntnis] [...] [Dahero müssen wir uns selbst studiren, und weil wir das auf andere anwenden wollen, so müssen wir die Menschheit studiren]

y por lo tanto debe tener una metodología empírica, así como una metodología racional. La antropología es empírica en la medida en que su método se basa en las observaciones, teleológica en la medida en que las máximas de la teleología se presuponen y utilizan reflexivamente, y ética y racional en la medida en que esas observaciones y reflexiones están subordinadas a los fines últimos éticos de la existencia humana⁵¹⁷.

Por esta razón, la antropología no sólo es una teoría de la observación o una teoría de la prudencia, sino que es una antropología filosófica que se dirige a la ciudadanía mundial, es decir, que vincula aspectos empíricos y trascendentales en pro de una vida común. De lo contrario, si se limita la antropología, exclusivamente, a uno de estos ámbitos no sólo se desconoce el interés kantiano de que la antropología diera entrada a todas las ciencias prácticas, de que en ella se resumían todas las preguntas de la filosofía en clave cosmopolita, sino también, se desdibuja la filosofía kantiana en dos mundos desconectados y no en la realidad unificada de un ser humano que habita y hace parte del mundo, precisamente porque “el mundo es la base y el escenario en el que se desarrolla nuestra habilidad. Es el terreno sobre el que adquirimos y aplicamos nuestro conocimiento. Pero, para poder poner en práctica lo que el entendimiento plantea, tenemos que conocer la naturaleza del sujeto, sin lo cual sería imposible.” Por esta razón, como ya se ha indicado, conocer el mundo es conocer “al hombre y la naturaleza”⁵¹⁸.

⁵¹⁷ Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance.*, 24. Traducción propia: “and must therefore have an empirical methodology as well as a rational methodology. Anthropology is empirical in so far as its method is based on observations, teleological in that the maxims of teleology are presupposed and used reflectively, and ethical and rational in so far as those observations and reflections are subordinated to the ethical final ends of human existence.”

⁵¹⁸ Kant, «Geografía Física», 329-30. [IX 158] Traducción propia: “The world is the foundation and stage on which our ingenious play is performed. It is the ground on which we obtain and apply our knowledge. But for that to be **able** to happen which the **understanding** tells us **ought** to happen, we need to know the nature of the subject, without which this is not possible.” [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. Damit aber das in Ausübung könne gebracht werden, wovon der Verstand sagt, daß es geschehen soll: so muß man die Beschaffenheit des Subjectes kennen, ohne welches das erstere unmöglich wird.]

CAPÍTULO 3

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: DEL CÍCLOPE AL CIUDADANO DEL MUNDO

“Tenemos necesidad de los ojos de los otros para corregir nuestros propios ojos”⁵¹⁹.

En el pasado capítulo se planteó que la concepción de una antropología filosófica en sentido cosmopolita es la forma más concreta de poder entender la antropología kantiana, dado que abarca lo empírico, lo trascendental y la proyección. Lo primero en tanto descripciones, pero al mismo tiempo, las reglas de vida desde la prudencia; lo trascendental como los *a priori* para saber leer el mundo y en ello saber las posibilidades del ser humano, y, por último, la proyección del ser humano hacia una vida en comunidad, a ser un cosmopolita. Es menester, por tanto, en primer lugar, dar cuenta de por qué la antropología hace parte de un sistema filosófico y, por consiguiente, por qué ese sistema está basado y responde a un sentido cosmopolita en el que no hay lugar para la monstruosidad del cíclope sino para la belleza de la vida humana, en la que la diferencia no es atacada con la lanza de Odiseo, sino acogida en la humanidad del encuentro.

De esta manera, poder hablar de una antropología filosófica es poder englobar el sentido planteado por Kant en la carta a Herzt que se trabajó en el capítulo anterior, es decir, pensar una antropología desde la cual se pueda acceder “a las fuentes de todas las ciencias”⁵²⁰. Sin una antropología que mire la filosofía sería imposible dar el salto de lo descriptivo a lo proyectivo ya que es propio de la filosofía ser el hilo de Ariadna que pueda mostrar el camino ante las bifurcaciones

⁵¹⁹ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 163. [XXV 1013] [Wir haben die Augen Anderer nöthig, um die unsrigen zu berichtigen]

⁵²⁰ Kant, *Correspondencia*, 114. [X 145] [die Qvellen aller Wissenschaften]

del saber para poder crear una nueva cartografía que permita saber el lugar de las ciencias en el mundo, su propósito en relación con lo humano y sus vinculaciones para poder entender el mundo y en ello, como se ha visto, poder entendernos a nosotros mismos.

3.1. La antropología como parte del sistema filosófico

El profesor Reinhard Brandt, al intentar develar el sentido de la antropología plantea que, fue pensada como ciencia y, por tanto, no hace parte del sistema filosófico kantiano

Aunque está concebida en forma sistemática y como ciencia, la Antropología pragmática no es, sin embargo, un sistema filosófico ni pertenece en sentido estricto a la filosofía, ni tampoco se determina como sistema a partir de una idea de razón en su articulación. Es una disciplina empírica, como la ciencia de la Geografía Física que se ordena al lado de ella en forma sistemática⁵²¹.

Y propone, acto seguido que “tiene que buscarse una unidad y una idea rectora para comprender cuál es el punto de vista que ha reunido los materiales y excluido a otros”. Su propuesta gira entorno a la *Bestimmung*, como se indicó en el pasado capítulo, lo que llama la atención, pues preguntarse sobre el para qué está destinado el ser humano, excede el ámbito empírico y va hacia lo racional. En este sentido entra a entablar diálogo con la filosofía.

Lo que plantea Reinhard Brandt es cierto en cuanto que la antropología es pensada de forma sistemática y como ciencia, pues el mismo Kant, como se planteó, define la antropología en la publicación del 98 como un conocimiento del hombre “sistemáticamente desarrollado”⁵²², pero pasa por alto la propuesta

⁵²¹ Brandt, «La antropología pragmática y la autodeterminación del ser humano», 419-20.

⁵²² Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. [VII 119] [systematisch abgefaßt]

kantiana de la necesidad de vincular la antropología con la filosofía para que pueda ser una ciencia, es decir, ser ciencia no excluye lo filosófico, por el contrario, lo requiere, así pues, “los conocimientos generales preceden aquí siempre a los conocimientos locales, si se pretende ordenar y dirigir esta Antropología por la filosofía: sin la cual todos los conocimientos adquiridos no pueden dar nada más que un fragmentario tantear y no una ciencia.”⁵²³

Gracias a la filosofía, la antropología no se limita a saberes locales, limitados al ambiente, la cultura y nacionalidad, sino que eleva vuelo hacia lo general, para no limitarse “al estado del ser humano, sino a la naturaleza de la humanidad”⁵²⁴, lo primero es variable, subjetivo y depende de las circunstancias, mientras lo segundo permite un conocimiento permanente que da cuenta del ser humano y no de los accidentes y, por tanto, es posible hablar de un carácter y, al mismo tiempo de un destino o determinación [*Bestimmung*] de la especie humana. Sin filosofía la ciencia proporcionaría información para la destreza más no un conocimiento para la prudencia y la sabiduría.

Como se vio en el capítulo anterior, el objetivo de la antropología es formar en lo pragmático a sus estudiantes y proyectarlos a ser ciudadanos del mundo. Ya con ello, la filosofía es parte de la antropología, pues esta, si bien incluye la observación, lo empírico, aunque sea reiterativo, no se limita a la descripción, sino que se abre el horizonte de posibilidad hacia el progreso de la especie humana.

En la *Lección de lógica* Kant diferencia dos definiciones de filosofía, una desde el ámbito escolar [*Schulbegriff*] que excluiría una parte de la antropología, y

⁵²³ Kant, 4. [VII 120] [Die Generalkenntniß geht hierin immer vor der Localkenntniß voraus, wenn jene durch Philosophie geordnet und geleitet werden soll: ohne welche alles erworbene Erkenntniß nichts als fragmentarisches Herumtappen und keine Wissenschaft abgeben kann.]

⁵²⁴ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 76. [XXV 471] [Man lernt darinnen nicht den Zustand der Menschen sondern die Natur der Menschheit kennen.]

otra desde el mundo –o cósmico⁵²⁵– [*Weltbegriff*]. La definición escolar de filosofía plantea que es “el sistema [...] de los conocimientos racionales a partir de conceptos”, por tanto, bajo esta definición no tendría lugar una relación de la antropología con la filosofía por lo que Brand tendría razón, pues lo antropológico requiere de lo empírico y no podría soportarse sólo en conceptos de la razón. Por su parte, desde la definición mundana, la filosofía “es la ciencia de los fines últimos de la razón humana”. Bajo estos dos sentidos, Kant va a considerar que es la definición mundana y no la escolástica la que le confiere “dignidad a la filosofía” [*gibt der Philosophie Würde*], porque, ella “es la única que tienen por sí misma valor intrínseco y la que le confiere en principio un valor a los otros conocimientos”⁵²⁶. Así pues, la filosofía, desde un aspecto mundano se torna útil, mientras que desde un aspecto escolar sólo está al servicio de la habilidad, sumado a que le confiere valor a los otros conocimientos, en este caso, le confiere valor a la antropología al proyectar al ser humano hacia el cosmopolitismo, y, por ello, es necesario adjetivarla como filosófica.

Esto es igual a la distinción escolar y pragmática de la antropología, como se vio en el segundo capítulo, por lo que, tanto la filosofía como la antropología deben estar dirigidas al mundo y no se deben limitar a un conocimiento puramente racional, para hacer mejor al ser humano y poder encaminarlo hacia la sabiduría, en la que la razón no se limita a un aspecto “técnico” [*Vernunftkünstler*] sino a ser “legisladora” [*die Gesetzgeberin*]. Es ahí donde comienza a abrirse el horizonte de

⁵²⁵ Esto también es mencionado en la Crítica de la razón pura donde se explicita que el conocimiento de mundo es “*conceptus cosmicus*” y por tanto también traducido como concepto cósmico: “La filosofía es la ciencia de las relaciones de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana (*teleologia rationis humanae*)” Kant, *Crítica de la razón pura*, 651. [A 389 / B 867] [In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniß auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*)].

⁵²⁶ Kant, *Lógica*, 91. [IX 23] [das System [...] der Vernunftkenntnisse aus Begriffen] ... [ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft.] ... [Und wirklich ist sie es auch, die allein nur innern Werth hat, und allen andern Erkenntnissen erst einen Werth giebt.]

una antropología filosófica, en primer lugar, porque lo filosófico no excluye lo científico al tiempo que lo científico no deja de lado los fines últimos dados por lo filosófico y por ello da sistematicidad al conocimiento; en segundo lugar, porque la prudencia, como ciencia⁵²⁷ es la que unifica “todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones en uno solo, la felicidad”⁵²⁸, es decir, implica un fin; y por último, porque, como característica de la antropología trascendental, el fin último al que se dirige su estudio es el ser humano mismo⁵²⁹. Así pues, tanto la antropología como su adjetivo pragmático tienden a fines y si la filosofía es la ciencia en la que se vincula los conocimientos con los fines, entonces, la antropología con sus fines hace parte de la filosofía.

Por otro lado, en la primera Crítica, Kant habla de dos objetos de estudio de la filosofía: la naturaleza y la libertad. La primera se dirige a las leyes de la naturaleza y la segunda a la ley moral, es decir, la primera estudia “todo lo que es” [*was da ist*], mientras la segunda estudia “sólo lo que debe ser” [*was da sein soll*], por lo que “toda filosofía es, o bien conocimiento que parte de la razón pura, o bien conocimiento racional que parte de principios empíricos. La primera se llama filosofía la pura; segunda, filosofía empírica.”⁵³⁰. En este sentido, hablar de una antropología filosófica es vincular esos conocimientos racionales en los que está presente la parte empírica y la trascendental. En la primera lo racional está dado en los modos de pensamiento [*DenkungsArt*] en el que a partir de lo empírico se buscan los principios del actuar humano en relación con una regla de lo prudente. Mientras la parte pura es la que da cuenta de los principios bajo los que se observa y proyecta al ser humano y por eso la antropología trascendental. Como se indicó en el segundo capítulo, de esta manera, la antropología es el núcleo, aquello que

⁵²⁷ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 77. [XXV 471]

⁵²⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 627. [A 800 - B 828] [die Vereinigung aller Zwecke, die uns von unseren Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit]

⁵²⁹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. [VII 119]

⁵³⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, 652. [A 840 - B 868] [Alle Philosophie aber ist entweder Erkenntniß aus reiner Vernunft, oder Vernunfterkentniß aus empirischen Principien. Die erstere heißt reine, die zweite empirische Philosophie.]

da la medida, al ejercicio crítico. Medida que está en y para el ser humano como fin en sí mismo.

En esta dirección plantea Kant que “sabiduría sin ciencia es la silueta de una perfección que no alcanzaremos nunca”⁵³¹, es decir, la mera abstracción, sin tener en cuenta datos empíricos, no permitiría pensar bajo la medida humana, y, por otra parte, el sólo dato científico sin ser un “órganon de la sabiduría” [*Organ der Weisheit*] desvirtúa la ciencia y la limita al dato. Ambos conforman cíclopes del conocimiento humano, los primeros se convierten en cíclopes misólogos [*Misologen*] quien “odia la ciencia y, sin embargo, ama tanto más la sabiduría” y esto porque no “hallaron en todo su saber satisfacción alguna”⁵³², por el contrario, los segundos en cíclopes metafísicos, ya que caen en la ensoñación en la que “los filósofos diseñan el plano, y de nuevo lo cambian o lo desechan como es su costumbre”⁵³³. Por tanto, una filosofía que dialoga con la ciencia y a la inversa, una ciencia que se deja iluminar por la sabiduría es la única vía para obtener “orden e interconexión” [*Ordnung und Zusammenhang*] para alejarse de la ensoñación, y una “íntima satisfacción” [*innere Genugthuung*] para no caer en la misología⁵³⁴.

La antropología en Kant cumple con estos dos requisitos ya que no se limita a un dato empírico dado por la observación, sino que busca, a partir de conocer las reglas del comportamiento humano, propiciar reglas de la prudencia, que se encaminan, posteriormente, hacia las leyes de la moral, es decir, la sabiduría. Por

⁵³¹ Kant, *Lógica*, 93. [IX 26] [Weisheit ohne Wissenschaft sei ein Schattenriß von einer Vollkommenheit, zu der wir nie gelangen werden.]

⁵³² Kant, 93-94. [IX 26] [Der die Wissenschaft haßt, um desto mehr aber die Weisheit liebt, den nennt man einen Misologen. Die Misologie entspringt gemeiniglich aus einer Leerheit von wissenschaftlichen Kenntnissen und einer gewissen damit verbundenen Art von Eitelkeit. Zuweilen verfallen aber auch diejenigen in den Fehler der Misologie, welche anfangs mit großem Fleiße und Glücke den Wissenschaften nachgegangen waren, am Ende aber in ihrem ganzen Wissen keine Befriedigung fanden.]

⁵³³ Immanuel Kant, *Sueños de un visionario aclarados por los sueños de la metafísica* (Buenos Aires: Leviatán, 2004), 49. [II 317] [Die Philosophen zeichnen den Grundriß und ändern ihn wiederum oder verwerfen ihn, wie ihre Gewohnheit ist.]

⁵³⁴ Kant, *Lógica*, 94. [IX 26]

esta razón, la antropología sí hace parte del sistema filosófico kantiano, de hecho, es la única en la que se puede fundamentar la tarea de la filosofía, precisamente porque en la pregunta por el ser humano están contenidas todas las preguntas de una filosofía en clave cosmopolita, y es allí donde Martin Heidegger, a pesar de la crítica que le hace a la antropología filosófica, reconoce que esa intención antropológica hacia el cosmopolitismo “constituye el campo de la filosofía propiamente dicha”⁵³⁵.

Lo que interpela ahora es por qué y cómo la antropología filosófica en Kant se entiende dirigida al cosmopolitismo, es decir, que no es una antropología que se limite solamente a enunciar el puesto del ser humano en el cosmos, descrito en el primer capítulo, precisamente porque no es una antropología estática que se agota en descripción empírica y trascendental, sino que se proyecta, desde el “puesto” que les asigna a sus posibilidades. De nada sirve diferenciar al ser humano del resto de las especies si esto no se aplica en la vida misma para ser mejorada. Esto ya se ha mencionado en varias ocasiones, pero es fundamental reiterarlo para entender el propósito de Kant, ya que planteó en el prólogo de su antropología, como ejemplo, que de nada sirve conocer los “nervios encefálicos” de la memoria, ya que sobre ellos no actúa la voluntad, lo que importa es cómo el conocimiento se usa para que la memoria sea ampliada o se haga de ella un uso más hábil⁵³⁶.

3.2. ¿Cosmopolitismo o Cosmopolitismos?

Es interesante ver que las preguntas fundamentales de la filosofía descritas por Kant, según su proyecto filosófico, están limitadas al cosmopolitismo⁵³⁷ por lo que los tres intereses de la razón en sentido del conocimiento, de la vida práctica y del esperar, “determinan al hombre no como ser de la naturaleza, sino como

⁵³⁵ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 178.

⁵³⁶ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. [VII 119]

⁵³⁷ Kant, *Lógica*, 92. [IX 25]

«ciudadano cosmopolita [*Weltburger*]»⁵³⁸, es decir, que la filosofía, como ciencia de los fines, dirige, inevitablemente, al ser humano a ser un ciudadano del mundo. Así pues, el reino de los fines tiene una estancia práctica en la vida comunitaria y en ese aspecto es que la antropología incluye todas las preguntas. Para dar cuenta de ello, es necesario responder qué entiende Kant por cosmopolitismo⁵³⁹.

El cosmopolitismo no es una realidad empírica ya que a él se dirigen los intereses de la razón. En este sentido es que es pensado como una idea que regula el actuar del ser humano, es decir, que el propósito es, como cumplimiento del destino del hombre, que poco a poco se vaya dando forma, aunque siempre inalcanzable, a esa idea, que surge de la naturaleza humana misma y que, por tanto, debe estar regulada por leyes que se originan en la razón.

Kant toma de Platón, el término de idea para referirse a conceptos de la razón que rompen con los límites del entendimiento porque “ningún objeto de la experiencia puede convenirles”⁵⁴⁰. La diferencia radica en que mientras Platón toma la idea como arquetipo de la realidad, Kant, por su parte, como reguladora del actuar del ser humano, es decir, para el primero poseen fuerza creadora [*schöpferische*] y para el segundo, fuerza práctica [*praktische Kraft*] y, por tanto, es un principio regulador [*regulative Principien*]⁵⁴¹

⁵³⁸ Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, 178.

⁵³⁹ Julian Wuerth, «Cosmopolitan», en *The Cambridge Kant Lexicon* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2021), 132.

Cabe hacer una corrección al diccionario del profesor Wuerth dado que en la entrada de cosmopolitismo sostiene que (traducción propia): “El sustantivo “cosmopolitismo” no aparece en las obras publicadas de Kant. Sin embargo, el adjetivo “cosmopolita” sí”. “The noun “cosmopolitanism” does not occur in Kant’s published works. However, the adjective “cosmopolitan” does”. Esto no es cierto, ya que el sustantivo aparece una vez en la Antropología, aunque cabe aclarar que está en latín, “*cosmopolitismus*” [VII 331]

⁵⁴⁰ Kant, *Crítica de la razón pura*, 310. [B 371] [die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann]

⁵⁴¹ Kant, 486. [A 569 – B 597]

Ahora bien, Kant es reiterativo, en varios pasajes, en que, aunque una idea, al igual que un ideal, no impliquen una realización en concreto, una “realidad objetiva (existencia)” [*objective Realität –Existenz–*] no por ello son quimeras [*Hirngespinnste*], sino que se debe actuar según ese modelo bajo la certeza de su posibilidad; certeza que se da, no en su realización plena, sino en un gerundio, es decir, es en el “siendo” donde la idea tiene realidad objetiva. Dicha realidad siempre será objetiva, porque a diferencia de Platón, no se deducen de un plano trascendental diferente a la realidad humana, sino de la razón misma, donde la trascendencia tiene una medida humana, así pues,

no poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino en nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él⁵⁴².

La idea, por tanto, bajo la imposibilidad de demostrar su existencia, al igual que su inexistencia, sólo permite que sea aceptada como hipótesis [*Hypothese*] por lo que ya implica, al tomar postura sobre su realidad o no, una elección y en ello un propósito, sea teórico o práctico. El primero “para explicarse simplemente un mero fenómeno”, mientras el segundo “para alcanzar un determinado fin, que puede ser a su vez pragmático [...] o moral, es decir, un fin tal que la máxima de proponérselo es un deber”, ello no implica que se debe aceptar que todo fin es realizable, por lo que, se reitera, “que a lo que nos obliga un deber es a actuar según la idea de aquel fin, aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado, pero no obstante tampoco puede demostrarse su imposibilidad”⁵⁴³. Por ende, la idea del

⁵⁴² Kant, 486. [A569 / B597] [wir haben kein anderes Richtmaß unserer Handlungen, als das Verhalten dieses göttlichen Menschen in uns, womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns bessern, obgleich es niemals erreichen können.]

⁵⁴³ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 194-95. [VI 354] “Si alguien no puede probar que algo es, puede intentar probar que no es. Pero si no lo consigue de ninguna de ambas formas (cosa que sucede a menudo), puede todavía preguntar si le interesa aceptar (como hipótesis) una cosa u otra, y esto con un propósito teórico o práctico, es decir, o bien para explicarse simplemente un cierto fenómeno (como por ejemplo, para el astrónomo el

cosmopolitismo, si bien guiada a un futuro incierto, “es el diseño a priori de un hilo conductor”⁵⁴⁴, que se cumple en cada instante, en que la decisión humana en cada acto se torne vinculativa al alejarse del fanatismo y del egoísmo.

El cosmopolitismo en Kant tiene varios sentidos y su clasificación varía según la interpretación. Por ejemplo, un estudio reciente de la Universidad de Cambridge plantea que en Kant hay siete cosmopolitismos referidos a: “(1) la epistemología, (2) la moralidad, (3) la educación, (4) la unidad de los dos mundos de la naturaleza y la moralidad (más específicamente, la libertad), (5) *sensus communis*, incluido el arte, (6) derecho cívico, y, no menos importante, (7) historia”⁵⁴⁵ y tras una muy breve explicación de cada uno de ellos, que deja más preguntas que respuestas, concluye que “el cosmopolitismo de siete dimensiones

fenómeno de la retro- gradación y la fijeza de los planetas) o bien para alcanzar un determinado fin, que puede ser a su vez pragmático (un simple fin técnico) o moral, es decir, un fin tal que la máxima de proponérselo es un deber.- Es evidente que aquí no se convierte en deber aceptar (*suppositio*) que el fin sea realizable, cosa que es un juicio meramente teórico y problemático en este sentido, porque no hay obligación alguna de ello (de creer algo); sino que a lo que nos obliga un deber es a actuar según la idea de aquel fin, aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realiza- do, pero no obstante tampoco puede demostrarse su imposibilidad.” [Wenn jemand nicht beweisen kann, daß ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, daß es nicht ist. Will es ihm mit keinem von beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt), so kann er noch fragen: ob es ihn interessire, das Eine oder das Andere (durch eine Hypothese) anzunehmen, und dies zwar entweder in theoretischer, oder in praktischer Rücksicht, d.i. entweder um sich bloß ein gewisses Phänomen (wie z.B. für den Astronom das des Rückganges und Stillstandes der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder pragmatisch (bloßer Kunstzweck) oder moralisch, d.i. ein solcher Zweck sein kann, den sich zu setzen die *Maxime* selbst Pflicht ist. - Es versteht sich von selbst: daß nicht das Annehmen (*suppositio*) der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein bloß theoretisches und dazu noch problematisches Urtheil ist, hier zur Pflicht gemacht werde, denn dazu (etwas zu glauben) giebt's keine Verbindlichkeit; sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, daß er ausgeführt werden könne, dennoch aber seine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstrirt werden kann, das ist es, wozu uns eine Pflicht obliegt.]

⁵⁴⁴ Julia Muñoz Velasco, «El cosmopolitismo como perspectiva comunitaria en la filosofía de Kant», en *En busca de la comunidad ideal* (México: Guillermo Escolar Editor, 2018), 12.

⁵⁴⁵ Wuerth, «Cosmopolitan», 132. Traducción propia: “(1) epistemology, (2) morality, (3) education, (4) the unity of the two worlds of nature and morality (more specifically, freedom), (5) *sensus communis*, inclusive of art, (6) civic law, and, not least, (7) history”

de Kant sigue siendo hasta el día de hoy el estándar insuperable de lo que ya no puede ser un pensamiento etnocéntrico, sino un pensamiento inter y transculturalmente relevante.”⁵⁴⁶ Más no explica el porqué de dicha relevancia.

Por su parte, el profesor Georg Cavallar describe varios cosmopolitismos, “los cosmopolitismos político, legal o jurídico, moral y ético-teológico”⁵⁴⁷ y los relaciona entre sí bajo el concepto de bien supremo. Para esta investigación se considera que su propuesta se puede agrupar en dos: el político-jurídico y el moral. Respecto a la primera agrupación se justifica porque no se podría pensar una coacción externa, como se define lo jurídico en Kant, sin un ejercicio político, de hecho, en el artículo mencionado no se trabajan por separado.

Por su parte, se puede agrupar el moral y ético-teológico ya que el profesor plantea que en “*el conflicto de las facultades*” se habla de “un reino de los cielos”⁵⁴⁸ cuando se menciona que

el hombre ha de verse destinado a dos mundos enteramente distintos; en primer lugar, para el mundo de los sentidos y del entendimiento, es decir, para este mundo terrestre; mas también para otro mundo reino de la moralidad que nos es desconocido⁵⁴⁹

y por ello diferencia el cosmopolitismo moral del ético-teológico, pero, si se mira, detenidamente, el contexto de este pasaje, Kant no se refiere allí a un reino

⁵⁴⁶ Wuerth, 134. Traducción propia: “Kant’s seven-dimensional cosmopolitanism remains to this day the unsurpassable standard for what can be no longer an ethnocentric, but an inter- and trans-culturally relevant thinking.”

⁵⁴⁷ Georg Cavallar, «Cosmopolitanisms in Kant’s Philosophy», *Ethics & Global Politics* 5, n.º 2 (enero de 2012): 96, <https://doi.org/10.3402/egp.v5i2.14924>. Traducción propia: “political, legal or juridical, moral and ethico-theological cosmopolitanisms”

⁵⁴⁸ Cavallar, 105.

⁵⁴⁹ Kant, *El conflicto de las facultades*, 141. [VII 70] [Der Mensch muß für zwei ganz verschiedene Welten bestimmt sein, einmal für das Reich der Sinne und des Verstandes, also für diese Erdenwelt: dann aber auch noch für eine andere Welt, die wir nicht kennen, für ein Reich der Sitten.]

de los cielos, sino a la distinción entre la naturaleza, —lo que es estudiado por el entendimiento y la sensibilidad— y lo que debe ser, —que depende de la razón y la voluntad libre—, así pues, “el propio hombre es el creador originario de todos sus conceptos y representaciones, y debe ser el único autor de todas sus acciones. Aquel «es» y este «debe» conducen a dos determinaciones completamente distintas del hombre”⁵⁵⁰.

La propuesta de esta investigación no gira en torno a cuáles son los límites de estas clasificaciones, ya que, aunque sirven de inspiración para este trabajo, no dan cuenta, ninguna de las dos, de la perspectiva antropológica del cosmopolitismo, y desde esta perspectiva es que esta investigación propone un horizonte de comprensión, del cosmopolitismo, desde y para el ser humano. De hecho, ni siquiera el libro, de la universidad de Cambridge dedicado al cosmopolitismo en Kant⁵⁵¹ abordó el horizonte antropológico.

Ahora bien, se hace necesario explorar, en primer lugar, el cosmopolitismo moral y político-jurídico, para que, como segundo punto, pueda evidenciarse cómo, desde lo antropológico, es que cobran sentido, ya que, como se indicó en el segundo capítulo, la perfección, aunque esté en la hoja de ruta de las disposiciones, depende exclusivamente del ser humano en cuanto su cultivo.

⁵⁵⁰ Kant, 141. [VII 70] [Der Mensch selbst ist ursprünglich Schöpfer aller seiner Vorstellungen und Begriffe und soll einziger Urheber aller seiner Handlungen sein. Jenes »ist« und dieses »soll« führt auf zwei ganz verschiedene Bestimmungen am Menschen.]

⁵⁵¹ Amélie Oksenberg Rorty y James Schmidt, eds., *KANT'S Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2009).

3.2.1 Cosmopolitismo moral

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant plantea un reino de fines en el que el ser humano es un fin en sí mismo y no un medio, indistintamente su raza, nacionalidad, religión, etc.

el hombre y en general todo ser racional existe como un fin en sí mismo, no simplemente como un medio para ser utilizado discrecionalmente por esta o aquella voluntad, sino que tanto en las acciones orientadas hacia sí mismo como en las dirigidas hacia otros seres racionales el hombre ha de ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin⁵⁵².

Esta comunidad está basada en la libertad en el que cada acto está vinculando a la totalidad de la especie y, por tanto, se aleja del egoísmo en donde los fines estarían dirigidos a sí mismo a partir de moldear o adaptar los actos a partir del devenir circunstancial, es decir, las circunstancias llevarían a plantear una ética cada vez nueva en la que las decisiones estarían encadenadas a la inercia de la necesidad, más no en la libertad de la racionalidad que acoge a la totalidad, “esto es, a la conjunción de las voluntades particulares en una macrovoluntad general, donde se hiciese abstracción de la diversidad personal y de los fines privados”⁵⁵³

Este cosmopolitismo moral se eleva sobre las diferencias y sobre las inclinaciones individuales para buscar una máxima, desde la particularidad del individuo, que sea válida para todos los seres humanos, y de ahí el imperativo, “obra según una máxima que contenga dentro de sí a la vez su propia validez

⁵⁵² Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 114. [IV 428] [der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.]

⁵⁵³ Roberto Aramayo, «Estudio preliminar: el empeño kantiano por explorar los confines de la razón», en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid: Alianza, 2002), 31.

universal para todo ser racional”⁵⁵⁴. Esta moral, criticada de formalismo, es la proyección hacia la vinculación humana bajo el ideal de un bien supremo, que se aleja de del suicidio, las mentiras en las falsas promesas, del ocio y de la indiferencia⁵⁵⁵.

Ahora bien, esto es lo que Kant denomina mundo moral [*moralische Welt*] en el que el mundo está estructurado conforme a las leyes de la ética, “como puede serlo gracias a la libertad de los seres racionales y como debe serlo en virtud de las leyes necesarias de la moralidad” y si bien es una idea, como ya se planteó, es una idea regulativa “que puede y debe tener su influencia real sobre el mundo de los sentidos para hacer de éste lo más conforme posible a esta idea” y dirigir los seres humanos a lo que los haga dignos de felicidad⁵⁵⁶.

En este sentido, el sumo bien al que aspira el mundo de lo moral, en sentido práctico, es la santidad, la felicidad y Dios. En primer lugar, en la santidad, “no hay doctrina de la virtud, sino sólo doctrina de las costumbres”⁵⁵⁷, es quien logra una

⁵⁵⁴ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, 128. [IV 437-438] [handle nach einer Maxime, die ihre eigene allgemeine Gültigkeit für jedes vernünftige Wesen zugleich in sich enthält, im Grunde einerlei.]

⁵⁵⁵ Kant, 105-8. [IV 421-423]

⁵⁵⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, 632. [A 808/ B 836] [Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll), eine moralische Welt. Diese wird so fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern ist sie also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen. Die Idee einer moralischen Welt hat daher objective Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligibelen Anschauung ginge (dergleichen wir uns gar nicht denken können), sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche und ein corpus mysticum der vernünftigen Wesen in ihr, so fern deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowohl mit sich selbst, als mit jedes anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.

Das war die Beantwortung der ersten von den zwei Fragen der reinen Vernunft, die das praktische Interesse betrafen: Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.]

⁵⁵⁷ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 233-34. [VI 383]

autonomía en la razón práctica, es decir “la plena adecuación de la voluntad con la ley”⁵⁵⁸ y por esta razón, en el plano humano, la moralidad “no puede ser ciertamente sino virtud” ya que implica una autocracia, por tanto, “una conciencia de la capacidad para llegar a dominar las propias inclinaciones, rebeldes a la ley”⁵⁵⁹. Así pues, nadie puede lograr la perfección de la santidad en su existencia ya que es un proyecto elevado al infinito y riñe con la finitud humana y es ahí donde tiene lugar el postulado de la razón pura práctica: la inmortalidad del alma. Este postulado lo que permite es un punto medio para la moralidad, precisamente porque la aleja de una moral “adecuada a nuestra comodidad” y cimenta las bases para una moral que no exceda “su vocación y al mismo tiempo su expectativa a un destino inasequible” en la que se caería en “ensueños teosóficos”⁵⁶⁰.

En segundo lugar, respecto a la felicidad, en la primera Crítica se había planteado “haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz”⁵⁶¹, esto es “la concordancia exacta de la moralidad con la felicidad”⁵⁶², pero para que esto sea realizable “tendría que poder gobernar con su libertad la causalidad de los sucesos naturales”⁵⁶³, lo que no estaría dentro de sus capacidades, por lo que, inevitablemente, debe aceptar la verdad práctica, más no teórica –aunque sea un problema irrenunciable en ella–, de la existencia de Dios en quien confluye la causa

⁵⁵⁸ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008), 146.[V 122] [Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit]

⁵⁵⁹ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 233-34. [VI 383] [über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister zu werden]

⁵⁶⁰ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2008, 146. [V 122-123] [theosophische Träume]

⁵⁶¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 632. [A 808-809/ B 836-837] [Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein]

⁵⁶² Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2008, 149. [V 125] [der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit]

⁵⁶³ Rogelio Rovira, *Kant y el cristianismo* (Barcelona: Herder, 2021), 26.

suprema de la naturaleza y la causa de la moralidad, es decir, “es un ser que mediante el entendimiento y la voluntad es la causa [...] de la naturaleza”⁵⁶⁴.

En este sentido, por último, Dios como fin final, no implica una teología, es decir, no por ello se da cuenta o no de su existencia, pues como se mencionó “la realidad de un supremo autor que legisla moralmente se ha evidenciado suficientemente tan sólo para el uso práctico de nuestra razón”⁵⁶⁵, pero sin la referencia de la moralidad a él no se podría pensar la finalidad de la ley moral⁵⁶⁶ en su ascenso al bien supremo que marca el límite, como la santidad, de una moralidad no limitada a la particularidad del individuo y tampoco extralimitada de su condición humana.

3.2.2 Cosmopolitismo político-jurídico

Kant fue desarrollando su propuesta de un cosmopolitismo político-jurídico, principalmente, en cuatro obras: *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* de 1784; *En torno al tópico: «tal vez sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* de 1793; *Sobre la paz perpetua* de 1795; y, por último, *La metafísica de las costumbres* de 1797⁵⁶⁷.

En el primer ensayo, en el quinto principio, plantea una obligación que imprime la Naturaleza en el ser humano para la solución de su mayor problema, la

⁵⁶⁴ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2008, 149. [V 125] [ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache [...] der Natur]

⁵⁶⁵ Kant, *Crítica del discernimiento*, 392. [V 456] [Die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers ist also bloß für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargethan.]

⁵⁶⁶ Kant, 392. [V 456]

⁵⁶⁷ Para este recorrido, estoy inspirado, en parte, por el estudio de Gustavo Leyva, «Kant y el derecho cosmopolita», en *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. Tomo II: Filosofía Moral, Política y Derecho*. (Barcelona: Anthropos, 2018).

construcción de una “sociedad civil” [*bürgerlichen Gesellschaft*.] “que administre el derecho en general”⁵⁶⁸ y pueda vincular la libertad con una constitución civil [*bürgerliche Verfassung*]⁵⁶⁹. El límite de este ensayo, que será resuelto 9 años después, es que no precisa cómo está conformada esa sociedad civil.

Por su parte, el ensayo “*En torno al tópico: «tal vez sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*” “representa una precisión conceptual y, a la vez, una reformulación argumentativa, mayor y más sólida respecto a *Idee*.”⁵⁷⁰. Plantea tres principios *a priori* que posibilitan la formación no de las leyes por parte del estado sino, el estado mismo “en conformidad con los principios racionales puros del derecho humano externo en general”⁵⁷¹.

El principio de libertad [*die Freiheit*] tiene por mandato “coexistir con la libertad de todos”⁵⁷², es decir, bajo la fórmula ya canónica consuetudinaria “mi libertad llega hasta donde comienza la libertad del otro”. Ante esto Kant privilegia la concepción de un gobierno no paternalista sino patriótico, pues el primero crea el despotismo [*Despotismus*], ante la sumisión de sus ciudadanos pues se limitan a seguir las órdenes de sus dirigentes, mientras el segundo, parte de la concepción de ser un seno materno [*den mütterlichen Schooß*], de la cual procede y a quien le debe legar su actuar, por lo que “es aquel modo de pensar en que cada uno sólo se considera autorizado para preservar sus derechos mediante leyes de la voluntad común, pero no para someter a su capricho incondicionado el uso de todo ello”⁵⁷³.

⁵⁶⁸ Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», 48. [VIII 22] [allgemein das Recht verwaltenden]

⁵⁶⁹ Kant, 49. [VIII 22]

⁵⁷⁰ Leyva, «Kant y el derecho cosmopolita», 215.

⁵⁷¹ Immanuel Kant, *En torno al tópico: «tal vez sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* (Madrid: Tecnos, 2006), 27. [VIII 290]

⁵⁷² Loc.cit [die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann]

⁵⁷³ Kant, *En torno al tópico: «tal vez sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*, 28. [VIII 219] [nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen sich für befugt hält.]

El principio de igualdad [*die Gleichheit*] plantea la sumisión de todos a la ley “porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública”⁵⁷⁴ y plantea dos condiciones para ello: en primer lugar, todos los súbditos están bajo la ley excepto el jefe de estado [*das Staatsoberhaupt*], “pues si también este pudiera ser coaccionado, no sería entonces el jefe de Estado, y la serie de subordinación se remontaría al infinito”⁵⁷⁵, y, como segunda condición, todos los ciudadanos “por su talento [*Talent*], aplicación [*Fleiß*] y suerte [*Glück*]” pueden ascender a una posición mejor sin que su condición previa u otro ciudadano, se lo impida, por tanto, no puede heredarse “el privilegio de la posición”⁵⁷⁶. La primera condición muy polémica para la concepción actual del estado ya que se considera que nadie está por encima de las leyes, mientras la segunda, revolucionaria y necesaria para los estados modernos aunque garantizando el desarrollo de cada uno para reducir, lo que más se pueda, el dejarle el destino a la suerte.

Por último, está el principio de independencia [*Die Selbstständigkeit*] en el que se piensa al ciudadano como colegislador [*Mitgesetzgebers*], es decir, “aquel que tiene derecho al voto”⁵⁷⁷, pero para que sea posible tal derecho deben darse las condiciones de una libertad externa [*der äußeren Freiheit*], igualdad y unidad de la voluntad de todos [*Einheit des Willens Aller zusammen*] porque “ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad”⁵⁷⁸. Esto está estrechamente relacionado con la libertad de prensa de la que se habló en el pasado capítulo, ya que, para ser independiente se debe pensar sin coacción.

⁵⁷⁴ Kant, 29. [VIII 292] [weil keiner irgend jemanden anders zwingen kann, als durch das öffentliche Gesetz]

⁵⁷⁵ Kant, 29. [VIII 291] [Denn könnte dieser auch gezwungen werden, so wäre er nicht das Staatsoberhaupt, und die Reihe der Unterordnung ginge aufwärts ins Unendliche.]

⁵⁷⁶ Kant, 31. [VIII 293] [das Vorrecht des Standes]

⁵⁷⁷ Kant, 34. [VIII 295] [welcher das Stimmrecht [...] hat]

⁵⁷⁸ Kant, 33. [VIII 295] [kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein]

Estos tres principios son los que dan forma jurídica a la sociedad civil que debe partir de lo que Kant denomina un “contrato originario” [*ursprünglicher Contract*], es decir, leyes “que sólo pueden emanar de la voluntad del pueblo”⁵⁷⁹, leyes que el pueblo se daría a sí mismo, y aunque es una “idea de la razón” [*Idee der Vernunft*] tiene la función práctica de obligar a todos a vincularse a la ley como fruto de una voluntad común⁵⁸⁰.

Ahora bien, en este ensayo se plantea el paso de una constitución civil [*staatsbürgerliche Verfassung*] a una constitución cosmopolita [*weltbürgerliche Verfassung*] en la que se resuelve la forma de gobierno de una sociedad cosmopolita: la federación [*Föderation*] con un derecho internacional [*gemeinschaftlich Völkerrecht*] ya que si se somete a un único jefe se caerá en el despotismo y, por tanto, se perderá la libertad de cada pueblo⁵⁸¹. La diferencia entre el derecho internacional y la constitución cosmopolita es que la primera se dirige sólo a la relación entre estados, mientras la segunda, a

las relaciones entre Estados y personas que no son ciudadanos de ese Estado; y [a] las relaciones entre Estados, por un lado, y sociedades que no se han dado a sí mismas la configuración de un Estado y que por tanto no pueden ser consideradas como sujetos jurídicos en el Derecho Público Internacional⁵⁸².

Dos años después en el ensayo *Sobre la paz perpetua*, en el primer artículo definitivo, Kant reitera que una constitución republicana debe estar fundamentada en tres principios: la libertad de todos sus miembros, la dependencia a una única legislación que sea común a todos y la de la igualdad de todos antes la ley. Esto mismo es aplicado a los estados y por eso el segundo artículo definitivo propone

⁵⁷⁹ Kant, 34. [VIII 295] [das nur aus dem allgemeinen Volkswillen entspringen kann]

⁵⁸⁰ Kant, 37. [VIII 297]

⁵⁸¹ Kant, 56-57. [VIII 310-311]

⁵⁸² Leyva, «Kant y el derecho cosmopolita», 221.

un “federalismo de estados libres” [*Föderalism freier Staaten*]⁵⁸³, para llegar, por último a una constitución cosmopolita, “en cuanto a que hombres y estados están en una relación externa que les influye mutuamente, y que deben ser vistos como ciudadanos de un Estado general de hombres (*ius cosmopolitum*).”⁵⁸⁴ Esta propuesta ya es revolucionaria para la época pues

a diferencia del derecho internacional de los siglos XVIII y XIX, los individuos son personas jurídicas plenas en la teoría jurídica internacional de Kant, un estatus que presagia el derecho internacional contemporáneo y las doctrinas internacionales de derechos humanos⁵⁸⁵.

En este sentido, no es gratuito, por tanto, que la constitución cosmopolita, – cabe precisar que no es derecho internacional–, esté limitada a la “hospitalidad universal” [*der allgemeinen Hospitalität*] que “significa el derecho del extranjero de no ser tratado con enemistad a su llegada a territorio foráneo” y, por tanto, no puede apelar a “un derecho de huésped” [*Es ist kein Gastrecht*] lo que requeriría, según Kant, un contrato “bondadoso” para que pueda ser huésped, sino, un derecho de invitado [*Besuchsrecht*] a raíz de dos fundamentos: la propiedad común de la superficie de la tierra –derecho de superficie [*das Recht der Oberfläche*]– y la finitud y esfericidad de la tierra⁵⁸⁶.

Particularmente el derecho a la visita es muy interesante porque, de manera implícita, implica no sólo un deber a retornar, sino también un derecho, esto, precisamente, por lo que Kant denomina actos inhospitalarios [*inhospitale*] como lo

⁵⁸³ Kant, *Sobre la paz perpetua*, 63. [VIII 354]

⁵⁸⁴ Kant, 54. [VIII 349Fu] [so fern Menschen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältniß stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats anzusehen sind (*ius cosmopolitanum*).]

⁵⁸⁵ Cavallar, «Cosmopolitanisms in Kant's Philosophy», 99. Traducción propia: “unlike 18th and 19th-century international law, individuals are full juridical persons in Kant's international legal theory a status that foreshadows contemporary international law and international human rights doctrines.”

⁵⁸⁶ Kant, *Sobre la paz perpetua*, 71-72. [VIII 357-358]

son el saqueo, la esclavitud, la conquista, la guerra que produce “hambre, rebelión e infidelidad (traición)”⁵⁸⁷ y, al mismo tiempo, produce migraciones obligadas antes la vulnerabilidad latente de una sociedad que se desmorona por el egoísmo del saqueador. En este sentido, el derecho a la visita debe estar garantizado por un mundo en paz que permita el derecho al retorno, a que el ser humano se sienta seguro en cada rincón del planeta; para que su visita sea voluntaria y transitoria, y no se vea obligado a ser huésped, si lo decide ser que sea por un acto volitivo y que acuda al contrato “bondadoso”. En este sentido, la inmigración actual es el estado permanente de vulnerabilidad, pues por razones económicas, bélicas, ambientales, etc. Se niega el derecho al retorno.

Por otra parte, este derecho a la visita guarda el sentido de una heterofilia como opuesto a la heterofobia, pues, hospedar al extranjero, es verlo en la condición de ser humano a pesar de su diferencia; no es esencializar la diferencia para cerrar la puerta y tomar la lanza que engece al cíclope, sino, acoger la diferencia ante su derecho a la superficie, y por qué no, en un plano moral, tomar la diferencia como un fin en la que se puede humanizar, en el encuentro, la singularidad –monolítico– de la mirada,

precisamente porque hay un derecho originario de la razón humana, que no reconoce más juez que la misma razón, donde todos tienen voz, es necesaria una cierta sociedad mundial como condición de posibilidad del uso crítico de la razón, de la superación del dogmatismo⁵⁸⁸.

Por otra parte, Kant va a plantear que es sólo en la sociedad civil [*bürgerliche Gesellschaft*] donde “puede tener lugar el máximo desarrollo de las disposiciones del ser humano” porque la libertad individual no podrá nunca sobreponerse al todo

⁵⁸⁷ Kant, 72-73. [VIII 358-359] [Hungersnoth, Aufruhr, Treulosigkeit].

⁵⁸⁸ Adela Cortina, *Ética cosmopolita: una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia* (Bogotá: Paidós, 2021), 149.

de la sociedad⁵⁸⁹. Cabe recordar el primer capítulo donde se mencionó que las disposiciones deben estar siempre cultivándose para evitar la propensión al mal, es decir, hay que crear las condiciones necesarias para que puedan desarrollarse plenamente. Es como una semilla que necesita ser regada para que pueda dar su fruto. En este sentido, es pues, la forma de la legalidad una vía para que las disposiciones se dirijan a buen término. Toda legalidad, por tanto, es la base para el desarrollo de la especie más que para su contención y por eso Kant reitera lo que se podría denominar, una regla de la prudencia, “la piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo, se halla en esta interrogación ¿es que un pueblo hubiera podido imponerse a sí mismo esta ley?”⁵⁹⁰.

En relación con ello, aparece el planteamiento de lo que podría denominarse principio de responsabilidad⁵⁹¹ en el que se plantea que toda generación precedente debe garantizar el progreso de la generación posterior, es decir que pueda encaminarse a la ilustración y de esta manera “ampliar sus conocimientos y depurarlos del error”⁵⁹² porque la ilustración no es de un solo individuo ni de una sola generación sino de la especie humana. Este principio generacional garantiza

⁵⁸⁹ Kant, *Crítica del discernimiento*, 370. [V 432] [Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstrebenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen.]

⁵⁹⁰ Kant, «¿Qué es la Ilustración?», 32. [VIII 39] [Der Probestein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz beschlossen werden kann, liegt in der Frage: ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte.]

⁵⁹¹ La propuesta de Hans Jonas tiene un cuño kantiano al plantear un imperativo categórico en el que se actúa asegurando la vida de las siguientes generaciones. Una propuesta por demás, urgente. Cabe aclarar que, si bien tomamos el nombre de la propuesta de Jonas, la limitamos al planteamiento kantiano de permitir el progreso de las siguientes generaciones. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (Barcelona: Herder, 1995).

⁵⁹² Kant, «¿Qué es la Ilustración?», 32. [VIII 39] [Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf schwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine (vornehmlich so sehr angelegentliche) Erkenntnisse zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten.]

la realidad de un cosmopolitismo, de lo contrario, cada generación, como un cíclope, se quedaría mirando su propia época, absorta en el presentismo de su existencia. Un claro ejemplo está en la destrucción ambiental del mundo presente. Explotación que está imposibilitando no sólo la posibilidad del progreso de las siguientes generaciones, sino incluso su existencia bajo la mira presentista de la producción-consumo.

Por esta razón, el sumo bien, político-jurídicamente hablando, es la creación de una constitución civil que garantice la paz perpetua porque “no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón”⁵⁹³, que, como se plantea en la *Metafísica de las costumbres*, dicho anhelo de paz no debe limitarse a la discusión de si es “absurdo” o no, sino que “hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es (absurdo)”⁵⁹⁴, es decir, la certeza del actuar está dada en la convicción de que es posible una paz perpetua entre estados, y por ende, la posibilidad de una ciudadanía “en la que están garantizados mediante *leyes* lo mío y lo tuyo, en un conjunto de hombres vecinos entre sí, por tanto que están reunidos en una constitución”⁵⁹⁵.

Por ende, estas formas de cosmopolitismo, el moral y el político-jurídico, no se excluyen mutuamente, por el contrario, se complementan toda vez que las disposiciones legales van del mano con las morales. Si bien las primeras tienen una coacción externa y las segundas una interna⁵⁹⁶ se vinculan en que buscan el

⁵⁹³ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 195. [VI 354] [Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache.]

⁵⁹⁴ Kant, 194-95. [VI 354] [wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist]

⁵⁹⁵ Kant, 195-96. [VI 355] [ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind.]

⁵⁹⁶ Kant, 233. [VI 383]

mejoramiento de la vida humana y constituyen la sociedad civil, que implica siempre un encuentro de libertades y ello sólo es posible en uso público de la razón, como plantea el profesor Gustavo Leyva:

Sólo en una sociedad así estructurada será posible, de acuerdo con Kant, el ejercicio y desarrollo tanto de la razón teórica como de la práctica, pues ambas requieren como una condición necesaria del debate razonado y de la discusión argumentada entre los ciudadanos, sólo en cuyo interior, al decir de Kant, puede florecer y mantenerse la razón no como una razón exclusivamente individual ni tampoco bajo la forma de una razón de Estado, sino más bien como una razón pública⁵⁹⁷.

El cosmopolitismo es, por tanto, el propósito del uso público de la razón. En esta dirección cabe recordar lo desarrollado en el capítulo anterior sobre los modos del pensamiento en sentido pragmático, en el que el pensar por sí mismo se da bajo la posibilidad de debatir públicamente las ideas, pues “la interdicción de la publicidad obstaculiza el progreso de un pueblo hacia lo mejor, incluso en aquello que concierne a su demanda más elemental, o sea, a su mero derecho natural”⁵⁹⁸. De hecho, dicha prohibición haría imposible la filosofía misma, “porque la única forma de comprobar la verdad y la educación de las argumentaciones filosóficas es someter sus propuestas al escrutinio público de la razón”⁵⁹⁹. De ello se puede inferir, que el cosmopolitismo es coexistente con la publicación, con la libertad de expresión, con el debate público de las ideas para poder saber si son ensoñaciones privadas o pensamientos vinculativos. Hoy se asiste a una masa cada vez más creciente de información en la que no hay un debate de ideas sino una exposición fanática de la mismidad bajo la creencia que los pensamientos y emociones

⁵⁹⁷ Leyva, «Kant y el derecho cosmopolita», 213.

⁵⁹⁸ Kant, *El conflicto de las facultades*, 166. [VII 89] [So verhindert das Verbot der Publicität den Fortschritt eines Volks zum Besseren, selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich bloß sein natürliches Recht, angeht.]

⁵⁹⁹ Cortina, *Ética cosmopolita: una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, 148.

personales dan forma y estructura a la vida en sociedad⁶⁰⁰. La publicación en redes no es la libertad de prensa de la que hablaba Kant, por el contrario, es la esclavitud de las individualidades en la que los juicios no son sometidos a debate, sino que se enaltecen en altares –posts–.

Ahora bien, hay otro cosmopolitismo que no fue enunciado por Cavallar ni por el *Lexicon* de la Universidad de Cambridge y que es fundamental para poder hablar de una antropología filosófica en clave cosmopolita y que fundamente el anhelo de in fin moral o constitucional: un cosmopolitismo al que está dispuesto el ser humano por naturaleza y al que se dirige bajo el cultivo de esta disposición según los principios de la razón como se enunció en el primer capítulo.

3.3 La disposición natural al cosmopolitismo: el cosmopolitismo visto desde la antropología

En el manuscrito H de la *Antropología en sentido pragmático*, también conocido como el manuscrito Rostock ya que se encuentra en su biblioteca⁶⁰¹, es el manuscrito que se entregó a la imprenta y que fue modernizado ortográficamente en su publicación en 1798 (A1). En él hay una nota al margen [*Randnotiz*] en VII 326.23 escrita a mano por Kant, que no fue incluida en la publicación y que da cuenta de una disposición natural al cosmopolitismo.

⁶⁰⁰ Richard Sennett, *El declive del hombre público* (Barcelona: Anagrama, 2011), 415.

⁶⁰¹ *Kant in the classroom*:

<https://users.manchester.edu/facstaff/ssnaragon/kant/Helps/WritingsData.htm#Anthropology>

Que hay una disposición* cosmopolita en la especie humana, aun con todas las guerras, que poco a poco en el curso de los asuntos políticos se impone al rumbo** egoísta de los pueblos⁶⁰².

Este cosmopolitismo no es moral, ni jurídico sino antropológico ya que hace parte de la naturaleza de la especie humana, más no se opone a los otros dos, sino que los soporta. Esta nota al margen aparece cuando Kant está describiendo el carácter de la especie y se reusa a aceptar el planteamiento de Rousseau de una especie que sale del estado de naturaleza para dirigirse nuevamente a él. Descripción, por demás, que Kant considera hipocondriaca [*hypochondrische*] ya que, como se planteó, sólo en la sociedad civil es posible que las disposiciones humanas sean llevadas a su plenitud⁶⁰³ y dicha plenitud no es civilización, sino moralidad. Pero más adelante plantea que “el carácter de un ser vivo es aquello en que puede reconocerse por adelantado su destino”⁶⁰⁴. Por esta razón no es gratuito que en este apartado hable sobre la disposición natural al cosmopolitismo, ya que, está destinado, determinado a que todas sus disposiciones naturales lleguen a su plenitud y pueda desarrollarse todo el carácter de la especie.

* Intervengo la traducción inglesa en la que “*Anlage*” la traduce por “*predisposition*” para asignar la palabra disposición ya que unifica el subtítulo con la que me dirigí a este concepto en el primer capítulo

** en inglés lo traducen como predisposición egoísta de los pueblos, pero genera confusión respecto al concepto de *Anlage* ya que no está incluido en esta parte de la oración.

⁶⁰² Immanuel Kant, «Anthropology from a pragmatic point of view (1798)», en *Anthropology, History, and Education* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2007), 422. [VII 326] Traducción propia: “That there is a cosmopolitan predisposition in the human species, even with all the wars, which gradually in the course of political matters wins the upper hand over the selfish predispositions of peoples.” [Zu VII 32623. Randnotiz: Daß eine cosmopolitische Anlage in der Menschengattung selbst unter allen Kriegen sei welche der selbstsüchtigen der Völker allmählig im Lauf politischer Angelegenheiten den Lauf abgewinnt.] En los tomos de la Akademie Ausgabe está clasificada en VII 414

⁶⁰³ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 75-83. [XXV 1417-1423]

⁶⁰⁴ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 243. [VII 329] [Der Charakter eines lebenden Wesens ist das, woraus sich seine Bestimmung zum voraus erkennen läßt.]

Ahora bien, en la *Lección Mrongovius*, Kant planteó que

la perfección de la sociedad civil estriba en el desarrollo de las disposiciones naturales tendentes a la consecución del destino final del hombre. Actualmente la humanidad bordea los confines de la civilización, más no de la moralidad⁶⁰⁵.

Esto quiere decir, que la civilización es, en el proceso de ilustración, –cabe recordar la percepción social de Kant sobre su época: aún no es una sociedad ilustrada pero sí de ilustración⁶⁰⁶–, una convivencia pacífica y un trato amable entre ciudadanos⁶⁰⁷. Mientras que la moralidad, el reino de los fines, es la vinculación de la voluntad a la humanidad en sí misma. Lo interesante de esto es que, acto seguido, se propone que el desarrollo de las disposiciones naturales únicamente es posible por una “constitución civil perfecta” [*vollkommene bürgerliche Verfaßung*]. Cabe preguntarse ¿una sociedad de la moralidad requiere de una constitución civil toda vez que lo moral es una coacción interna y la constitución una coacción externa?, una posible respuesta está en el adjetivo “perfecta” pues, si la ley justa, como se planteó, es aquella que el pueblo se pondría a sí mismo, quiere decir que no se sentiría coartado externamente por esta ley, sino que, desde principios *a priori*, sentiría, al igual que en la moral, que su libertad va de la mano con el cumplimiento de la ley y que no podría actuar de otra manera, pues ella ha surgido de la razón misma⁶⁰⁸.

En relación con esto, en el mismo apartado de la nota marginal, Kant habla de tres escritos de Rousseau en relación con la cultura, la civilización y moralización, que en la *Lección de Mrongovius*, responde a tres estados de

⁶⁰⁵ Kant, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785*, 87. [XXV 1425] [Die Vollkommenheit des bürgerlichen Zustandes beruht auf der Entwicklung der Naturanlagen zur endlichen Bestimmung des Menschen. Jetzt ist die Menschheit an den äußersten Gränzen der Civilisirung aber nicht der Moralitaet.]

⁶⁰⁶ Kant, «¿Qué es la Ilustración?», 34. [VIII 40]

⁶⁰⁷ Kant, «Antropología Busolt. Semestre de invierno de 1788/1789», 242. [XXV 1511]

⁶⁰⁸ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 5. [VI 205]

formación y plantea que “hasta el momento seguimos instalados en la cultura” por dos razones, no se ha introyectado lo que caracteriza a un buen ciudadano y porque se vive alejado de la virtud moral en tanto que “costumbres sin virtud, vida social sin probidad ni amistad, altivez sin auténtico pundonor son muestras suficientes de que la moralidad no goza aún del oportuno respeto”⁶⁰⁹. De hecho, en *Pedagogía* se propone que por la educación se debe lograr ser disciplinado [*disciplinirt*], cultivado [*cultivirt*], prudente [*klug*] y esto lo relaciona con la civilidad [*Civilisirung*], y moralización [*Moralisirung*]⁶¹⁰. Quiere decir que el estado de civilización es un estado que se logra con la prudencia, pero que apunta hacia la sabiduría. Por tanto, es comprensible que el ser humano está destinado, desde la óptica kantiana, a vivir en sociedad, y en ella a cultivarse, civilizarse y moralizarse⁶¹¹.

Por todo lo anterior hablar de una disposición natural al cosmopolitismo entra dentro del horizonte de comprensión de Kant, pues las disposiciones, al cultivarse con la razón, la educación, se dirigen inexorablemente hacia el cosmopolitismo, lugar en el que el ser humano podrá vivir en paz consigo mismo y con sus congéneres, por lo que “el estado de naturaleza dejará de estar en contradicción con el civilizado”⁶¹², es decir, que la plenitud de la vida humana está presente en la humanidad, no en su individualidad, porque la naturaleza quiere que “toda criatura alcance su destino al desarrollarse conforme a sus fines todas las predisposiciones de su naturaleza, para que, si no todo individuo, al menos la especie cumpla la intención de ella”⁶¹³. Sólo en la vida en sociedad, en la vinculación con los otros es

⁶⁰⁹ Kant, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*, 89. [XXV 1426-1427]

⁶¹⁰ Kant, *Pedagogía*, 38-39. [IX 449-450]

⁶¹¹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 238. [VII 324]

⁶¹² Kant, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*, 92. [XXV 1429] [der Naturzustand mit dem civilisirten nicht mehr in Widerstreit stehen wird]

⁶¹³ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 243. [VII 329] [sie wolle, daß jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche, dadurch daß alle Anlagen seiner Natur sich zweckmäßig für dasselbe entwickeln, damit, wenn gleich nicht jedes Individuum, doch die Species die Absicht derselben erfülle.]

que el reino de los fines cobra sentido, de lo contrario, la privatización de la existencia y de los *Telos* a lo único que llevará es al individualismo y a la guerra.

Por tanto, la más grande disposición del ser humano es la disposición al cosmopolitismo porque vincula, en ella, todas las disposiciones originarias de las que se habló en el primer capítulo: la disposición a la animalidad, humanidad, personalidad, técnica, pragmática, moral, lógica y metafísica. Precisamente porque si el cultivo de cada una de ellas hace que el individuo se torne social, por tanto, todas nacen de la disposición de la vinculación de la especie. Cabe también precisar que si la razón, –por naturaleza tendiente a la metafísica y por ello se definió al ser humano como animal metafísico–, busca, cada vez más, juicios abarcales, esto es porque en su propia naturaleza está la necesidad de ser parte de un todo, el problema está en la propensión [*Hang*] de considerar la parte como un todo, es decir, la nacionalidad, etnia, clase social...y por eso, acudir al tribunal de la razón donde todos tienen voz es posibilitar un vínculo común donde sea posible la universalidad, es decir, que todos, con las diferencias que se habitan, puedan vivir en un mundo común y por tanto, los fines, puedan “ser fines para todos”⁶¹⁴ y no fines privativos, pues no se dirigen a la ausencia de dolor –búsqueda de placeres individuales–, ni privados, que aíslan a los demás.

Ahora bien, es importante profundizar argumentativamente varios aspectos que vinculan el desarrollo investigativo de este trabajo a lo largo de los capítulos: la determinación natural y la libertad, ya que en el primer y segundo capítulo se habló del destino y las disposiciones más no del lugar de la libertad en relación a ellos; y, en segundo lugar, del egoísmo de las naciones y de la guerra como contrarios al cosmopolitismo y que responden a los problemas que quería superar la antropología empírica. De esta manera, lo pragmático, que se relacionó en la

⁶¹⁴ Kant, *Pedagogía*, 39. [und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke sein können]

Antropología del 98 con la libertad y en las *Lecciones* con la prudencia confluyen en el propósito de superar el egoísmo y hacer del mundo un lugar mejor.

3.3.1 Destino-determinación-vocación y libertad: ¿cómo la disposición se impone al rumbo egoísta?

Como se planteó en el capítulo anterior, el profesor Reinhard Brandt, propuso, que el tema vinculante de la antropología en Kant es el *Bestimmung*, pero se hace necesario profundizar en este aspecto a porque el cosmopolitismo es, también fruto, de una *Bestimmung* de la naturaleza.

Según Brandt, la palabra *Bestimmung* tiene dos acepciones: en primer lugar significa determinación, por lo que se puede determinar o estar determinado para algo, por tanto, se puede determinar la distancia de algo o “en una consideración filosófico-trascendental esta determinación puede ser pensada o bien como ya existente o bien como una que se crea mediante formas subjetivas; en el último caso, lo vario de la sensación adquiere su determinación formal ante todo mediante el sujeto; se determina, es decir se constituye como objeto”. En segundo lugar, puede significar destino, es decir, no se está determinado por algo, “sino que puede estar determinado para, hacia [zu] algo”. Mientras la primera le compete al entendimiento, la segunda al juicio reflexionante y a las tareas de la razón, por eso “para qué estamos determinados es algo que reconocemos solamente por nuestra propia facultad, es decir conocemos y somos creadores de nuestra propia determinación en el sentido epistémico y en el sentido práctico-moral”⁶¹⁵.

En esta misma dirección el profesor Robert Louden plantea que puede ser traducida bajo tres significados “destino, vocación y determinación”⁶¹⁶. Un ejemplo

⁶¹⁵ Brandt, «La antropología pragmática y la autodeterminación del ser humano», 428-29.

⁶¹⁶ Robert Louden, «Cosmopolitical unity: the final destiny of the human species», en *KANT'S Lectures on Anthropology: A Critical Guide* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2014), 218. Traducción propia: [“destiny,” “vocation,” and “determination,”]

de lo polisémico de este concepto se encuentra en las *Lecciones de Pedagogía* en donde Kant plantea que la naturaleza ha puesto en las plantas unos gérmenes [*Keime*] que con sembrarlas y trasplantarlas convenientemente lograrán su desarrollo. Si bien en el ser humano también habría que considerar las condiciones necesarias para su desarrollo, a diferencia de las otras especies,

a nosotros nos toca desarrollarlos, desplegar nuestras disposiciones naturales y hacer que el hombre alcance su destino. Los animales lo realizan por sí mismos y sin conocerlo. El hombre ha de intentar alcanzarlo; pero no puede hacerlo, si no tiene un concepto de él⁶¹⁷.

Esta última parte es muy interesante, pues, dependiendo del concepto de destino que tenga, se dirigirá a él. Así pues, el ser humano necesita saber a qué está determinado para poderlo lograr y en este aspecto es donde cabe el sentido de la vocación a la que se refiere el profesor Louden y que está en sintonía con la definición de destino de Reinhard Brandt.

Más arriba se mencionó que en el carácter se conoce el destino, ¿cuál es el carácter del ser humano para saber a qué está destinado? El mismo Kant brinda la respuesta al plantea que el ser humano “tiene un carácter que él mismo se crea”⁶¹⁸ y, por tanto, él mismo crea sus potencialidades. Piensa lejos de su presente y se proyecta a partir de sus limitaciones. Por eso, en el noveno principio de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* se enuncia que incluso, en el terreno de la libertad humana, la Naturaleza “no procede sin plan ni meta”⁶¹⁹. Así pues, la

⁶¹⁷ Kant, *Pedagogía*, 33. [IX 445] [und nun ist es unsere Sache, die Naturanlagen proportionirlich zu entwickeln und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten und zu machen, daß der Mensch seine Bestimmung erreiche. Die Thiere erfüllen diese von selbst, und ohne daß sie sie kennen. Der Mensch muß erst suchen, sie zu erreichen, dieses kann aber nicht geschehen, wenn er nicht einmal einen Begriff von seiner Bestimmung hat.]

⁶¹⁸ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 235. [VII 321] [daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft]

⁶¹⁹ Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», 61. [VIII 29] [nicht ohne Plan und Endabsicht verfare]

Bestimmung no riñe con la libertad, es en la libertad, como se vio en el capítulo primero, reino de la razón, en el que el ser humano levanta vuelo, al buscar cultivarlos y proyectarlos, respecto a las otras especies para hacerse la pregunta por lo que debe hacer, pues “tenemos la capacidad no solo de elegir los medios más eficientes hacia los fines deseados, sino también de deliberar sobre nuestros fines: renunciar a algunos fines [...] en favor de otros que después de la reflexión parecen más razonables”⁶²⁰.

Por esta razón, la disposición al cosmopolitismo, que poco a poco va ganando terreno al egoísmo de los pueblos, permite que, en una sucesión de generaciones, se vaya cultivando, es decir, está el compromiso de “que cada generación dé un paso en el camino de la ilustración con respecto al precedente y logre transmitir un orden de cosas algo más perfecto”⁶²¹. Como individuo, esta disposición conmina a sumar esfuerzos, aunque en él mismo no sea posible la realización plena, pues “la adquisición de este destino es totalmente imposible para el individuo”⁶²², este esfuerzo reside en el amor a la humanidad, que como se vio en el capítulo anterior, tiene sus bases en el conocimiento del ser humano⁶²³, de sus disposiciones y, por tanto, de sus potencialidades.

Cabe aclarar que Kant sabía que, si está destinado el ser humano hacia mejor, como ejercicio de su voluntad, también puede desviar el camino y por ello la urgencia de una filosofía crítica, que permita mirarse a sí mismo en relación con los

⁶²⁰ Loudon, «Cosmopolitical unity: the final destiny of the human species», 229. Traducción propia: “We have a capacity not just to choose the most efficient means toward desired ends, but to deliberate about our ends as well – to renounce some ends [...] in favor of others that upon reflection seem more reasonable.”

⁶²¹ Kant, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*, 74. [Beim Menschen erreicht erst die Species die Bestimmung der Menschheit von Generation zu Generation indem immer eine Generation zur Aufklärung der vorhergehenden etwas hinzusetzt und sie also vollkommner [126] überliefert als sie sie erhalten.]

⁶²² Kant, *Pedagogía*, 33. [IX 445] [Bei dem Individuo ist die Erreichung der Bestimmung auch gänzlich unmöglich.]

⁶²³ Kant, «Antropología Pillau. Semestre de invierno de 1777/1778», 110. [XXV 733-734]

otros, “pues nos la habemos [sic] con seres que obran libremente, a los que cabe dictar de antemano lo que *deben* hacer, si bien no cabe *predecir* lo que harán”⁶²⁴.

Ahora bien, también hay algo, y Kant lo sabe, que se escapa a la decisión del ser humano y por ello, como se planteó más arriba, el ascenso de un ciudadano en la sociedad no depende únicamente de sus talentos y habilidades sino también de la suerte. Es ahí donde, las circunstancias cambiantes, “los medios de que se sirva la providencia”, son imposibles de ser develados, de preverlos, “ya que nuestra razón bordea aquí las lindes de la razón eterna, la única que se halla en situación de prever y ordenar acontecimientos, medios y fines futuros.”⁶²⁵ Así pues, aunque el futuro es desconocido, es incierto, está la certeza de una proyección y de un cultivo en el caminar presente, que, por tanto, da la certeza de un destino que se está cumpliendo. La certeza, como se planteó, dada en el gerundio, en el “siendo” en cada acto y en cada momento, pues la acción no se agota en la inmediatez de su realización, sino que siempre se proyecta hacia algo más. Por esta razón es muy acorde plantear que Kant es el filósofo de la esperanza⁶²⁶, pues

Aun cuando se constatase que el género humano, considerado en su conjunto, ha estado progresando y avanzando durante largo tiempo, nadie podría sostener por ello que debido a la disposición física de nuestra especie comienza justamente ahora una época de retroceso; y a la inversa, si el género humano retrocediera y acelerase su caída hacia lo peor, no cabe perder la esperanza de que acabaría por encontrar un punto de inflexión (*punctum flexus contrarii*), donde

⁶²⁴ Kant, *El conflicto de las facultades*, 157. [VII 83] [Denn wir haben es mit freihandelnden Wesen zu thun, denen sich zwar vorher dictiren läßt, was sie thun sollen, aber nicht vorhersagen läßt, was sie thun werden.]

⁶²⁵ Kant, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785, 92-93. [XXV 1429] [Was aber die Vorsehung dazu für Mittel bedienen wird bleibt uns unauflößlich und zu entdeken ganz unmöglich weil unsre Vernunft hier an die Grenzen der ewigen Vernunft sich nahert, die allein im Stande ist kunftige Dinge Mittel und Zweke dazu vorherzusehen und zu ordnen.]*

⁶²⁶ Sánchez Madrid, *Elogio de la razón mundana: Antropología y política en Kant*, 27.

nuestra especie vire de nuevo su andadura hacia lo mejor gracias a la disposición moral depositada en ella⁶²⁷.

Este es el aspecto más hermoso de la filosofía kantiana, la esperanza de que aunque las cosas salgan mal, siempre se podrá encaminar hacia algo mejor, porque en el ser humano, a pesar de sus inclinaciones, su egoísmo, su búsqueda de honores, subyace, como se expuso en el primer capítulo, la disposición a la animalidad, humanidad, moralidad, pues en el simple hecho de preservar la existencia –disposición a la animalidad– reside el primer paso para la apertura al otro –humanidad– y por ende, a buscar fines comunes-universales –moralidad–, es decir, desde las mismas bases biológicas reside la posibilidad de la trascendencia humana. Es la esperanza de que, poco a poco, se está dando cumplimiento al “destino” que esta señalado, más no obligado por las mismas disposiciones.

De esta manera, la disposición al cosmopolitismo es una hoja de ruta, una cartografía existencial que permite ubicar las disposiciones para saber dirigir los esfuerzos en vínculo con la especie. Sin mapa, sin hoja de ruta, la existencia se torna caótica ante la imposibilidad de saber dirigir los fines, los propósitos de los actos y se cae no sólo en el individualismo, sino también en el presentismo, en el vivir y agotarse en el instante, no en el proyectarse en la eternidad de una acción que vincula, acoge y transforma. Es, por tanto, la posibilidad de transformar el cíclope, no ya de la ciencia, sino de la moral, en un ser humano que tiene, por fin, a la humanidad, la cual cobra un nuevo sentido, la comunidad que dota de otro ojo al individualismo.

⁶²⁷ Kant, *El conflicto de las facultades*, 156-57. [VII 83] [Wenn das menschliche Geschlecht, im Ganzen betrachtet, eine noch so lange Zeit vorwärts gehend und im Fortschreiten begriffen gewesen zu sein befunden würde, so kann doch niemand dafür stehen, daß nun nicht gerade jetzt vermöge der physischen Anlage unserer Gattung die Epoche seines Rückganges eintrete; und umgekehrt, wenn es rücklings und mit beschleunigtem Falle zum Ärgeren geht, so darf man nicht verzagen, daß nicht eben da der Umwendungspunkt (punctum flexus contrarii) anzutreffen wäre, wo vermöge der moralischen Anlage in unserem Geschlecht der Gang desselben sich wiederum zum Besseren wendete.]

3.3.2 La guerra y el egoísmo de las naciones: El ciclope de lo moral

Kant vivió, aunque no de manera directa, en una época de guerras. De hecho, en la senectud de su vida, le correspondió ser contemporáneo en la época de la revolución francesa a la cual miró con cautela, reconoce el horror de la guerra, pero al mismo tiempo, la causalidad moral que mueve al ser humano por construir un mundo mejor:

La revolución de un pueblo pletórico, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera esperar llevarlo a cabo venturosamente al emprenderlo por segunda vez y, sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en ese juego) una *simpatía* conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano⁶²⁸.

Kant, advierte sobre el riesgo de la guerra ya que puede acumular “miseria y atrocidades”, pero al mismo tiempo, llama la atención de que, aunque se sea “espectador” la causa del entusiasmo, no ante la guerra, sino ante el cambio, está movida por la disposición moral [*moralische Anlage*], la búsqueda de un bien mayor no para el individuo sino para la comunidad, que como se planteó en el capítulo uno: al ser cultivada cuida la existencia de la humanidad.

⁶²⁸ Kant, 160. [VII 85] [Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, - diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.]

Ante esta postura kantiana sobre la revolución, el profesor José Luis Villacañas, ve a un Kant que con cautela por la “autocensura frente al poder”⁶²⁹ está conminando a un entusiasmo no pasivo sino activo:

De entrada, parece que con él apuntásemos a una forma reducida de participación, a un mero preámbulo para la acción. La impotencia política, en suma, parece reflejarse en esta equívoca distancia de los hechos que se contenta con el disfrute en la mera representación. Quien sucumba a esta apariencia, quien entienda la figura de los espectadores como superficial y espuria, carente de sustancia, olvida el sentido de la institución burguesa del teatro. Pero también ignora las categorías centrales de la estética kantiana, aplicadas aquí masivamente, con todo su montante trascendental y antropológico, según las cuales el interés desinteresado en la contemplación de algo bello es condición necesaria para reconocer la subjetividad moral y activa⁶³⁰.

Esta interpretación más allá de si es correcta o no, deja de lado lo que Kant planteó respecto al entusiasmo [*Enthusiasm*] bajo, lo que él denominó, una “importante observación para la antropología” [*für die Anthropologie wichtigen Bemerkung*], en la que, el entusiasmo no es visto como afecto sino desde un ámbito moral-interior, “el auténtico entusiasmo se ciñe siempre tan sólo a lo ideal y en verdad a lo puramente moral, cual es el caso del concepto de derecho y no puede injertarse al interés personal” y por eso la crítica, acto seguido, dirigida a los adversario de los revolucionarios que actuaron no por estos ideales, sino por recompensas monetarias [*durch Geldbelohnungen*]⁶³¹.

Lo interesante de este aspecto es el horizonte antropológico desde el que se está viendo la moral, pues se dirige la mirada a la disposición natural que, cultivada, se proyecta a la abstracción de la razón pura, a la consecución de las leyes morales

⁶²⁹ José Luis Villacañas, *Kant y la época de las revoluciones* (Madrid: Akal, 1997), 13.

⁶³⁰ Villacañas, 14.

⁶³¹ Kant, *El conflicto de las facultades*, 161. [VII 86]

que fundamentan la sabiduría. En este sentido es que Kant hace converger en la “causa moral” del actuar de los revolucionarios, tanto el derecho “a que un pueblo no haya de verse obstruido por poder alguno para darse una constitución civil tal como le parezca bien a él mismo”, como el propósito que es al mismo tiempo un deber [*Pflicht*] “de que aquella constitución de un pueblo sólo sea jurídica y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea de tal índole que pueda evitar con arreglo a principios la guerra ofensiva [*Angriffskrieg*]”⁶³². Lo primero es la manifestación de los principios de libertad e independencia bajo los que se fundamenta el estado, al igual que es una manifestación de la condición de una mayoría de edad de sus ciudadanos, mientras la segunda está fundamentada y, al mismo tiempo, es la consecuencia, del principio de igualdad de los ciudadanos. Es pertinente, en este aspecto, recordar, como ya se vio, que en la *Metafísica de las costumbres* se plantearon dos deberes que son al mismo tiempo fines, la propia perfección y la felicidad ajena⁶³³, mientras acá se habla de una constitución que sea jurídica y moralmente buena, por lo que un deber que es un fin es el claro reflejo del compromiso que implica ser miembro de una sociedad. Estos tres deberes teleológicos parten del individuo y se dirigen a la comunidad. Por ello, se podría plantear que la disposición al cosmopolitismo guarda estos tres gérmenes que se revelan en la construcción de la de la comunidad ideal.

Estos deberes marcan la diferencia fundamental de Kant, respecto a Hobbes y Rousseau, sobre el principio que rige la sociabilidad, pues

basa la necesidad que impulsa al hombre a pasar de un estado de naturaleza a un estado civil, no en la desconfianza o la voluntad de

⁶³² Kant, 160. [VII 85-86] [Diese moralische einfließende Ursache ist zwiefach: erstens die des Rechts, daß ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt; zweitens die des Zwecks (der zugleich Pflicht ist), daß diejenige Verfassung eines Volks allein an sich rechtlich und moralisch-gut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden,]

⁶³³ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 244-48. [VI 391-394]

reunirse para establecer un pacto social que haga posible la organización del trabajo, la familia, etcétera, sino en la necesidad de constituirse realmente como ser racional⁶³⁴.

Es decir, considera que lo que hace realmente al ser humano un ser como tal, es su capacidad de ser racional, y este sólo alcanza su máximo desarrollo inmerso en una sociedad.

Sumado a lo anterior, no puede negarse que Kant consideraba que la guerra tenía una razón de ser, como todo lo que está en la naturaleza y en la cultura, siempre y cuando, sea leída, según su sistema filosófico, dentro de un propósito mayor de la naturaleza, pero ello no quiere decir que sea justificada la guerra. Hablar de un propósito es reconocer que a pesar de la propensión al mal, está siempre la posibilidad de aprender de las caídas para resurgir en la construcción de algo mejor, así pues

A pesar de las espantosas angustias con que la guerra cubre al género humano y las penalidades acaso todavía mayores con que los continuos preparativos bélicos le oprimen durante la paz, la guerra no deja de ser un móvil suplementario [...] para desarrollar hasta su más alto grado todos los talentos que sirven a la cultura⁶³⁵.

El fin último de la guerra es llegar a la paz. Es la posibilidad de que el ser humano aprenda de sus errores, para dirigirse hacia la perfección jurídico-moral. Por tanto,

Una constitución republicana y un derecho cosmopolita se convierten en fines de la especie sólo cuando las sociedades han probado las

⁶³⁴ Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, 100.

⁶³⁵ Kant, *Crítica del discernimiento*, 370. [V 433] [ungeachtet der schrecklichsten Drangsale, womit er das menschliche Geschlecht belegt, und der vielleicht noch größern, womit die beständige Bereitschaft dazu im Frieden drückt, dennoch eine Triebfeder mehr ist [...] alle Talente, die zur Cultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln.]

más amargas consecuencias de hacer de la fuerza el recurso para dirimir los conflictos. Así, lo que en su origen es una disposición natural que opera como un mecanismo, hace posible la emergencia de una «segunda naturaleza», jurídico-política y moral, consistente en la capacidad de proyectar cualquier clase de fines, en términos de Kant: la cultura⁶³⁶.

Por esta razón, Kant condena las prácticas deshonorosas [*ehrlose*] de la guerra que a lo único que se dirigen es a minar la confianza de la posibilidad de una paz entre los estados de conflicto, ya que estas prácticas conllevan inexorablemente a una guerra de exterminio [*Ausrottungskrie*] que también tiene como fin la paz perpetua, pero en “el gran cementerio de la especie humana”⁶³⁷.

Ahora bien, la guerra aparece por dos razones: el egoísmo y la falta de acuerdos estatales justo. Lo segundo es causado por lo primero. Por ello es que Kant sostiene que la guerra es el camino del estado de naturaleza [*Naturzustande*] “donde no existe tribunal de justicia que pueda juzgar con la fuerza de la ley”⁶³⁸, es decir, lo propio de un estado ilustrado, civilizado es que dirige los conflictos a través de la ley y no a través de la violencia. Esto está en relación con lo mencionado sobre la antropología empírica, en el capítulo anterior, pues lo que es consecuente con el individuo lo será también en los estados, ya que los segundos son manifestaciones del primero: el egoísmo es el mayor antagonista del cosmopolitismo y, por tanto, de la paz. Es por ello que, en la cura para el egoísmo, descrita en la antropología, que no es más que un modo de pensar, está también el tratamiento para el egoísmo de los estados que lleva a la guerra, esto es “no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio sí mismo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo”⁶³⁹. Todos los individuos, al igual

⁶³⁶ Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, 84.

⁶³⁷ Kant, *Sobre la paz perpetua*, 49. [VIII 347] [nur auf dem großen Kirchhofe der Menschengattung statt finden lassen würde.]

⁶³⁸ Kant, 48. [VIII 346] [wo kein Gerichtshof vorhanden ist, der rechtskräftig urtheilen könnte]

⁶³⁹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 13. [VII 130] [Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden, d.i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in

que todos los estados comparten un mundo en común y tienen igual derecho al mismo. Un naturalismo que sienta las bases para el pensar comunitario y no egoísta. Este planteamiento va de la mano con Rousseau al considerar que la desigualdad de los seres humanos surgió del egoísmo de las personas, pues, “tras haber cerrado un terreno se le ocurrió decir: “esto es mío”, y encontró personas lo bastante simples para creerle”⁶⁴⁰. La diferencia radica en que Rousseau plantea que dicha desigualdad dio origen al estado civil, mientras Kant considera que hay que llegar a un estado civil con una constitución civil perfecta.

En este sentido, Kant propone una solución que evite el estado de barbarie interna que lleva a la guerra entre las naciones: “1- una regla del derecho, 2- un juez que vela por ella, 3- un poder que convalidara este discurso jurídico”⁶⁴¹, porque sin una ley interna no es posible que haya libertad, ya que la ausencia de leyes es propia del salvaje y pone en riesgo la propia libertad, pues “la libertad coaligada con la ley y la coacción procura una igualdad entre los hombres”⁶⁴². Únicamente dentro de un estado se da la condición ontológica del ciudadano. Es interesante ver, cómo se da la reciprocidad entre los principios que configuran el estado, pero es el estado, al mismo tiempo, la materialización que permite estos principios. Es la misma relación entre el individuo y la humanidad: la humanidad parte del individuo, pero es este modelado por aquella.

Así pues, ampliar el yo, para no encerrar el mundo entero en sí mismo, hacia la comunidad es lo que permite formular el veto de la razón práctico moral. Veto

seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.]

⁶⁴⁰ Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 82.

⁶⁴¹ Kant, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785*, 84. [XXV 1423] [1.) Eine Regel des Rechts sein 2. Ein Richter der Recht spräche 3. Eine Macht, die auf diese richterliche Aussprüche starke Aufsicht hielte.]

⁶⁴² Kant, 85. [Die Freiheit mit Gesetz und Gewalt schafft eine Gleichheit unter den Menschen.]

que sienta las bases para que el yo-tú y, por tanto, los estados, recurran a la razón para dirimir los conflictos y no a la barbaridad de la violencia, pues “Kant estaba convencido de que el conocimiento moral, la facultad de discernir lo que está bien de lo que está mal, es algo dado en todos los seres humanos gracias a las propias facultades racionales de todas las personas”⁶⁴³. Por consiguiente, es que se planteó la máxima moral de la paz a partir de prohibir la guerra:

No debe haber guerra; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley; porque éste no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho⁶⁴⁴.

Kant recurre a la razón para llegar a acuerdos que permitan la construcción de la paz a partir de la constitución que hace posible la ciudadanía mundial. Cabe aclarar que todo acuerdo surge de la libertad más no de la imposición; de la igualdad entre los acordantes porque, de lo contrario, se violaría el principio de la independencia que se manifiesta en la colegislación de cada participante. Nuevamente es perceptible la tríada de conformación del correcto estado civil. Por tanto, el egoísmo imposibilita el acuerdo y mucho más el cíclope moral, en el que se considera, como se planteó en el segundo capítulo, que todos los fines se dirigen a sí mismo.

El individualismo y el nacionalismo egoísta son pues la monstruosidad de un único ojo y hay que renunciar a ellos en nombre de la ley que esté dictaminada por

⁶⁴³ Zygmunt Bauman, *Extraños llamando a la puerta* (Barcelona: Paidós, 2016), 89.

⁶⁴⁴ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 195. [VI 354] [Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: Es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen Mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äußerlich (in Verhältniß gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind; - denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll.]

la razón, por ello, se plantea la máxima para el ejercicio político entre naciones que debe seguir el “político moral” [*Der moralische Politiker*],

si en la constitución del Estado o en las relaciones entre Estados existen vicios que no se han podido evitar, es un deber, principalmente para los gobernantes, estar atentos a remediarlos lo más pronto posible y a conformarse al derecho natural, tal como la idea de la razón nos lo presenta ante los ojos; y esto deberá hacerlo el político aun sacrificando su egoísmo⁶⁴⁵.

Así pues, la transformación del mundo parte de una revisión interior del ser humano, como planteó Buber, “el punto de Arquímedes a partir del cual puedo yo levantar el mundo es la transformación de mí mismo. Si en vez de eso pongo apoyo, uno aquí en mi alma y otro allí, en el alma de mi semejante en conflicto conmigo, aquel punto único por el que se me había abierto una perspectiva se me escapa de inmediato”⁶⁴⁶.

3.3.3 La paz: el otro ojo del cíclope

Si la guerra es el cíclope de la moral, es decir, el egoísmo individual llevado al estado y al nacionalismo, la paz, por tanto, es la posibilidad de dotar, en la convivencia pacífica, de otro ojo al cíclope. En este aspecto es pertinente describir las características de la paz que no sólo se limitan a un “cese de hostilidades” [*das Ende aller Hostilitäten*], sino a la posibilidad de construir con el otro. Bajo esto, no

⁶⁴⁵ Kant, *Sobre la paz perpetua*, 98-99. [VIII 372] [wenn einmal Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältniß angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie sobald wie möglich gebessert und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne: sollte es auch ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten.]

⁶⁴⁶ Martin Buber, *El camino del hombre conforme a las enseñanzas del jaidismo* (Palma de Mallorca. España: José J. de Olañeta, Editor, 2014), 55.

se hará un recorrido exhaustivo de cada uno de los artículos sino sobre tres conceptos centrales, que, según nuestra interpretación, son la base de la paz desde una óptica antropológica: la confianza, la libertad y la unión.

Lo primero que se debe considerar en la Paz es la posibilidad de poder confiar en quien, en otrora, fuera el enemigo y por ello, como primer artículo preliminar para la paz, está prohibido “reservas secretas” [*geheimen Vorbehalt*] que luego desemboquen en nuevas guerras⁶⁴⁷, a esto se le suma la prohibición de ejércitos permanentes [*Stehende Heere*] –tercer artículo preliminar– y de la deudocracia pues jerarquiza las relaciones entre estados –cuarto artículo preliminar–. Así pues, para que haya paz deber haber confianza entre los pueblos, para que juntos, aunque cada uno conserve su autonomía, busquen el bienestar común.

En segundo lugar, la libertad es fundamental como característica de la paz. Si no hay libertad en cada pueblo, se estaría hablando de una invasión y ello ya va en contravía de la paz. La posibilidad de que cada pueblo se autodetermine es la garantía de que goza de un mundo en paz, pues nadie puede comprar otro estado –segundo artículo preliminar– y mucho menos entrometerse en la elaboración de su constitución –quinto artículo preliminar–.

Por último, la paz tiene un rostro de unificación. Si bien la naturaleza quiere la separación [*Absonderung*]⁶⁴⁸, y por tanto, no debe existir un único gobernó, esto no quiere decir que, en medio de los diferentes estados, no se pueda vivir pacíficamente. Es respetar el curso de la naturaleza y conformar un cosmopolitismo de estados federados.

Por ende, los artículos preliminares hablan de organizar el camino para la paz, pero bajo los conceptos trabajados muestran rostros de la paz. Lo interesante

⁶⁴⁷ Kant, *Sobre la paz perpetua*, 43. [VIII 343]

⁶⁴⁸ Kant, 84. [VIII 367]

de ello es que la paz no es una identificación absoluta o un único modelo de vida, sino que es posible no a pesar de, sino, como exigencia, con la diferencia. Por ello, la paz es el otro ojo del cíclope, ojo que lo humaniza porque si la paz se pensara bajo un modelo monolítico no sería más que un cíclope despótico [*Despotism*]. El acuerdo con la diferencia es la paz. Esto implica una definición negativa de paz como ausencia de conflicto, a una propositiva, una paz que vincula sin reducir la diferencia al yo.

Ahora bien, como seres racionales hay que buscar unos propósitos mayores a las circunstancias que interpelan y allí reside la moralización del ser humano, que no es otra cosa que la construcción de una vida en sabiduría que surge de la misma condición racional del hombre y que se eleva, sobre la moral popular, que responde a un estímulo respuesta, hacia una moral vinculativa y, por tanto, universal. Por ende, lo que se acaba de plantear, es la vinculación de los tres cosmopolitismos que se han desarrollado, es decir, que no se puede desligar lo jurídico-moral de lo antropológico, al igual que no se puede dejar de lado, del sistema filosófico kantiano, a la antropología, y esto es lo que constituye, la antropología filosófica en sentido cosmopolita.

Antropología que reconoce las disposiciones naturales del ser humano para proyectarlas, para que, como se vio, la civilización no se diferencie del estado natural, porque “la naturaleza garantiza la paz perpetua por sí misma mediante el mecanismo de los instintos humanos”⁶⁴⁹ –paz desde lo antropológico–. Es el colectivismo de las disposiciones individuales y en ello es donde reside la solidez esperanzadora de la propuesta kantiana. No es, por así decirlo, la ingenuidad del idealismo, sino la certeza de que las desviaciones del ser humano pueden ser siempre corregidas bajo la luz de la razón misma y esto es la gran manifestación de la autonomía del sujeto, aquel que no depende de los factores externos para

⁶⁴⁹ Kant, 85-86. [VIII 368] [Auf die Art garantirt die Natur durch den Mechanism der menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden]

poder construir su mundo ideal, ya que esto lo pondría en la actitud pasiva de la espera y no en la actividad “revolucionaria” de quien dirige la historia, porque “la más importante revolución en lo interior del hombre es: »la salida de éste de su incapacidad por culpa propia«”⁶⁵⁰.

3.3.4 La mayoría de edad y el cosmopolitismo

Es recurrente siempre volver a la idea kantiana de una mayoría de edad como condición del estado de ilustración⁶⁵¹, pero más allá de limitarla, en abstracto, a un uso de la razón, del saber enjuiciar, es pertinente ver su relación con la historia y la antropología. Es decir, atreverse a pensar en una historia diferente es salir de la inercia de los actos sociales, en los que puede tornarse la costumbre en un acto mecánico, para construir un futuro mejor. En comunidad.

La mayoría de edad es saber usar el entendimiento [*Verstandes*] para saberse guiar por sí mismo, ya que una guía acrítica, sólo partiendo de la obediencia, es minoría de edad o inmadurez [*Unmündigkeit*]. Son muchas las condiciones que Kant denomina inmadurez, y que pueden darse por los vicios de la pereza [*Faulheit*], la cobardía [*Feigheit*], e incluso por la falsedad [*Falschheit*]⁶⁵², pero, para el interés de este trabajo se limitarán a las referentes a las condiciones de ser del ser humano y no a aquellas que surgen de un vicio, pues todo vicio se puede corregir, pero las de la condición humana llevan a preguntarse si el cosmopolitismo es para algunos o para todos.

⁶⁵⁰ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 129. [VII 229] [Die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen ist: »der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.«]

⁶⁵¹ Kant, «¿Qué es la Ilustración?», 25. [VIII 35]
[*Falschheit*]⁶⁵² Immanuel Kant, «¿Qué es la ilustración?», en *Filosofía de la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 25 [VIII 35]; Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 184. [VII 276]

En *Mrongovius* Kant plantea tres minorías de edad que responden a la condición humana: En relación con la edad, es decir, la infancia [*der Kindheit*], por el género [*Geschlechts*], por tanto, la mujer, y, por último, por la enfermedad [*der Krankheit*] o incapacidad natural [*des natürlichen Unvermögens*]⁶⁵³. ¿Están por tanto excluidos del cosmopolitismo los niños, mujeres y enfermos?

Respecto a la infancia, si bien es cierto que en ella “se actúa según los ideales de otros”⁶⁵⁴, esos ideales, del “mayor de edad” deben estar guiados hacia el cosmopolitismo para poder educar, correctamente a la niñez. De hecho, Kant plantea que hay tres intereses del alma que se dirigen “al amor (filantropía)* [*Menschenliebe*] a los demás” y a los “sentimientos cosmopolitas” [*weltbürgerliche Gesinnungen*] y que se han “de hacer familiares a los niños”: todos están interesados en sí mismos, en las personas con las que se ha crecido y en el bien del mundo [*Weltbesten*]. Este último interés es el mayor de todos y es la base del cosmopolitismo y de la formación de la infancia, pues “han de alegrarse (los niños) por el bien general, aun cuando no sea el provecho de su patria ni el suyo propio” y acto seguido, se proponen dos indicaciones, que bien podrían fundamentar el sentimiento cosmopolita por excelencia: poner poco valor al disfrute de los placeres de la vida y, como ejercicio espiritual, revisarse (hacer cuentas) [*Abrechnung*] todos los días, para “que pueda al final de la vida hacer un cálculo de su valor”⁶⁵⁵. Todos esto permite plantear que los niños están incluidos bajo el proceso de formación, dentro del cosmopolitismo, y bajo el compromiso, que es inherente a todos se humano, por su condición de animal social, de hacer de este mundo un lugar mejor.

⁶⁵³ Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 207. [XXV 1298]

⁶⁵⁴ Kant, *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785*, 90. [XXV 142] [wo man immer nach andern Urbildern handeln muß]

* El paréntesis es agregado por mí ya que considero que la palabra filantropía es una mejor traducción a “amor a los otros”

⁶⁵⁵ Kant, *Pedagogía*, 93. [IX 499]

Lo importante en ello sería la formación de los educadores y de la sociedad misma, ya que a partir de ellos se transmiten los valores de la humanidad como puente para poder conformar una vida social vinculada por el anhelo de la búsqueda de un bien común a todos.

Respecto a la mujer que está en minoría de edad, son muchos los pasajes en los que Kant habla de la feminidad, pero, para el horizonte de comprender el cosmopolitismo cabe citar la advertencia que hace en la respuesta a la pregunta por la ilustración, respuesta que tiene la misma fecha de esta *Lección de Mrongovius* y en la que se plantea que, el ejercicio de pensar se ha quedado en sus guías, los cuales no educan para ser libres sino para seguir órdenes, pues “los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio, cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que todo el sexo bello) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso”⁶⁵⁶. Así pues, se puede inferir que la emancipación de la mujer no es por una incapacidad personal sino social, de hecho, para Kant, “el bello sexo tiene inteligencia al igual que el masculino”⁶⁵⁷. Inteligencia que le permite incluso, formarse por sí misma, en varios saberes, sin la necesidad de un tutor, pues “de cualquier otra enseñanza la mujer puede prescindir definitivamente, e incluso sin ésta ellas generalmente se cultivan muy bien mediante sus propios esfuerzos”⁶⁵⁸.

Si bien Kant adjetiva la inteligencia de la mujer como bella y la del hombre profunda, es pertinente referenciar el excelente ensayo sobre el sexo bello que tiene la profesora Dulce María Granja, traductora de Kant por demás, y en el que estudia

⁶⁵⁶ Kant, «¿Qué es la ilustración?», 26. [Daß der bei weitem größte Theil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben.]

⁶⁵⁷ Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 30. [II 229] [Das schöne Geschlecht hat eben so wohl Verstand als das männliche.]

⁶⁵⁸ Kant, 33. [II 231] [und jeder andern kann das Frauenzimmer sehr wohl entbehren, wie es denn auch ohne diese sich von selbst gemeiniglich sehr wohl ausbildet.]

cómo la inteligencia bella no es inferior a la inteligencia profunda, de hecho, ve en esta clasificación las bases del juicio reflexionante,

Para Kant la erudición de la mujer no ha de ser una erudición fría y especulativa, sino plena de sentimiento y en conexión con las emociones morales, una erudición en la que resalta su valor afectivo. Esa erudición habrá de desarrollarse no mediante reglas generales, sino más bien mediante juicios singulares, que partan de las conductas que se dan en torno a la mujer. Como se ve, Kant está proponiendo los primeros elementos de lo que será, tiempo después, su teoría del juicio reflexionante⁶⁵⁹.

Por último, sobre los enfermos, quizás la pregunta más recurrente ante un sistema filosófico que ha puesto la dignidad de la persona humana en la razón. Ante lo cual se pueden proponer dos argumentos. El primero también se encuentra en la respuesta a la pregunta por la ilustración. En el inicio se menciona que la causa de la incapacidad o inmadurez “no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro”⁶⁶⁰, es decir, ya de entrada, Kant está criticando la incapacidad que surge de la voluntad humana, la que es autoinfligida, y si bien, en la incapacidad natural está la necesidad de una tutela –lo que hoy se denomina interdicción–, no por ello es fuente de estigmatización del pensamiento kantiano. No se critica, ni se excluye.

Un segundo argumento, mucho más interesante tiene que ver con los deberes que son al mismo tiempo fines y que se han mencionado previamente: el deber de perfeccionarse a sí mismo, la felicidad ajena y la creación de una constitución jurídica y moralmente buena. El cultivo propio es la garantía de que

⁶⁵⁹ Dulce María Granja Castro, «Estudio preliminar», en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005). LXVII

⁶⁶⁰ Kant, «¿Qué es la ilustración?», 25. [Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.]

quien sea el tutor o curador oficial de una persona interdicta, se está formando para vincular en su actuar a su apoderado. Al mismo tiempo, se debe buscar la felicidad, no sólo la ausencia de dolor, de los enfermos. Y, por último, garantizar que su vida es parte de una sociedad en la que jurídica y moralmente se le están respetando todos sus derechos, por tanto, y esto es realmente hermoso,

Con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional y, por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta sólo se encuentra en el hombre⁶⁶¹.

Y es la responsabilidad, no sólo del tutor, sino de la sociedad en pleno, el deber de hacer a la persona interdicta, digna de ser parte de una sociedad civil. Dignidad que está en los ojos de quien mira, por lo que es un ejercicio social de inclusión, de respeto y de poder brindar un lugar seguro para todos.

Ahora bien, es claro que la minoría de edad desde una perspectiva antropológica tiene un horizonte de comprensión que no excluye personas. Por esta misma razón, desde la propuesta de este trabajo, es necesario ver la mayoría de edad desde la óptica de la antropología filosófica en clave cosmopolita. Si bien la mayoría de edad es el atreverse a pensar en temas de estado, salud, religión, educación, etc. hay tres factores que abren un nuevo horizonte interpretativo ya que implican, por así decirlo, una forma de pensamiento vinculativa, bajo reglas prácticas y, de esta manera, no limitar la mayoría de edad a la autonomía, aunque la incluya, a saber: La tolerancia, la humanidad y la filantropía.

⁶⁶¹ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 245. [VI 392] [Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist.]

Para Kant, la tolerancia [*Toleranz*] nace de conceptos ampliados [*erweiterten Begriffen*], es decir, es diferente al pensamiento del obtuso [*bornirten*] –estrecho de pensamiento–. Los conceptos ampliados surgen cuando el ser humano “juzga según sus propios principios” y esto va de la mano con las intenciones ampliadas [*erweiterten Gesinnungen*], es decir, “cuando no sólo ama a su país natal, sino a toda la humanidad, cuando también encuentra tolerables otras religiones”⁶⁶², por lo que se podría plantear que del pensamiento estrecho nace el fanático. Es interesante ver cómo Kant plantea la tolerancia en relación con la religión –de hecho el origen de este concepto reside en conflictos religiosos⁶⁶³–, pues considera que tanto ella como el lenguaje son los medios que la naturaleza ha usado para evitar la mezcla entre los pueblos, es decir, para mantener la diferencia, ya que ellas en sí mismas tienen la “tendencia –propensión [*Hang*]– al odio mutuo y la excusa para la guerra”⁶⁶⁴.

En este sentido, en la *Lección de filosofía moral de Collins* se plantea que “la tolerancia es un deber humano universal”, porque la intolerancia surge de no soportar, sin odio, los defectos de los demás⁶⁶⁵. Por tanto, la mayoría de edad,

⁶⁶² Kant, «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785», 206. [XXV 1298] [Ein Mensch ist von erweiterten Begriffen, wenn er nach eigenen Prinzipien urtheilt, und von erweiterten Gesinnungen, wenn er nicht bloß sein Vaterland sondern die ganze Menschheit liebt, wenn er andre Religionen auch erträglich findet.]

⁶⁶³ Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia* (Madrid: Alianza, 2016).

⁶⁶⁴ Kant, *Sobre la paz perpetua*, 84-85. [VIII 367] [den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt]

⁶⁶⁵ Immanuel Kant, «Moral philosophy: Collins's lecture notes (1784-1785)», en *Lectures on ethics* (United Kingdom: Cambridge University Press, 1997), 208. [XXVII 453] Traducción propia: “El hombre indulgente es tolerante. El hombre intolerante es aquel que no puede soportar las imperfecciones de los demás sin odiarlas. A menudo encontramos en la sociedad hombres que son intolerantes porque no pueden soportar a otras personas, y se vuelven intolerantes ellos mismos, por esa razón, y otros a su vez no los soportan. De esto se deduce que la tolerancia es un deber humano universal. Los hombres tienen muchos defectos, reales y aparentes, pero hay que soportarlos. La tolerancia con respecto a la religión se encuentra cuando una persona puede soportar sin odio las imperfecciones y errores de la religión en otra; aunque no le gusten. Quien tiene por verdadera religión lo que para mí es un error, no es, sin embargo, objeto de odio”. “The indulgent man is tolerant. The intolerant man is one who cannot endure the imperfections of others without hatred. We often find in society men who are intolerant because they cannot abide other people, and

desde esta perspectiva es poder abarcar, con los conceptos y las ideas, a la diferencia. Comprender que no es necesario odiarlos ya que es propio de la naturaleza que exista algo distinto de la mismidad, de la nacionalidad, de la historia particular.

Respecto a la humanidad [*Humanität*], es definida, como un pensamiento que unifica el bien vivir [*Wohllebens*] con la virtud, como se planteó en el capítulo anterior, pero es necesario explicitar que, el bien vivir siempre exigirá mucho más. Cada nueva comodidad de la cultura será exigida como parámetro para este, por eso, la propuesta kantiana es que debe ser limitada por la ley de la virtud. Lo opuesto al bien vivir o bienestar es la avaricia [*Geiz*]. Está la avaricia codiciosa [*habsüchtigen Geiz*], es decir, adquirir más de lo necesario para vivir ya que esto en sí mismo viola el deber; la avaricia mezquina [*kargen Geiz*] en tanto que es “falta de atención a los deberes del amor para con otros”, y por último la avaricia como “la restricción del propio disfrute de los medios para vivir bien por debajo de la medida de la verdadera necesidad propia; ésta es propiamente la avaricia en la que aquí pensamos y que se opone al deber para consigo mismo”⁶⁶⁶. Por tanto, la mayoría de edad implica un saber vivir virtuoso: limita los excesos y sabe dirigir los deberes para consigo mismo y los demás.

they become intolerant themselves, on that account, and others in turn will not suffer them. From this it follows, that tolerance is a universal human duty. Men have many faults, real and apparent, but we have to put up with them. Tolerance in regard to religion is found when a person can endure without hatred the imperfections and errors of religion in another; even though he does not like them. He who holds to be true religion, what according to mine is an error, is nevertheless in no way an object of hatred” [Der Duldende ist tolerant. Intolerant ist, der die Unvollkommenheiten des andern nicht ohne Haß vertragen kann. Es giebt oft in den Gesellschaften Menschen, die intolerant sind, weil sie andre nicht leiden können und deswegen werden sie intolerant und werden von andern wieder nicht gelitten. Hieraus folgt, daß die Toleranz eine allgemeine Menschen-Pflicht ist. Die Menschen haben viele wirkliche und scheinbare Fehler, nur muß einer die Fehler des andern dulden. Die Toleranz in Ansehung der Religion ist, wenn einer die Unvollkommenheiten und Irrthümer der Religion des andern ohne Haß dulden kann; ob er gleich ein Mißfallen an ihnen hat. Wer das für wahre Religion hält, was nach meiner Religion ein Irrthum ist, so ist er auf keine Weise ein Gegenstand des Haßes.]

⁶⁶⁶ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 295-97. [VI 432-433]

Por último, está la filantropía [*Philanthropin- praktische Menschenliebe*], que es una “benevolencia activa” [*thätigen Wohlwollen*] y no una simple complacencia [*Liebe des Wohlgefollens*] a los seres humanos, por lo que tiene dos aspectos fundamentales: el filántropo encuentra placer en el bienestar de los seres humanos “en la medida en que los considera únicamente como tales” y es dichoso “cuando a los demás les va bien”. El amor a la humanidad se opone, por tanto, a ser enemigo del hombre [*Menschenfeind*] o misántropo [*Misanthrop*], que se alegra del mal ajeno, y también se opone a la indiferencia propia del egoísta o solipsista [*Selbstsüchtiger –solipsista–*] y como se ha planteado, no hay nada que se oponga más al cosmopolitismo, ilustración y, por tanto, a la mayoría de edad que el egoísmo. Cabe precisar, en relación con el punto anterior, que la benevolencia tiene una máxima de reciprocidad [*wechselfeitigen Wohlwollens*] donde no sólo, con el actuar propio, se vincula a los demás, sino también a sí mismo⁶⁶⁷.

Por último, cabe traer a colación un corto texto de Kant que fue publicado en el *Königsbergische gelehrte und politische Zeitung* en 1776-77 sobre un instituto privado creado por Basedow y que fascinó al filósofo por su educación en sentido cosmopolita. El texto lleva por nombre *Ensayos sobre el filántropino* [*Philanthropin*]⁶⁶⁸ ya que la base de su modelo pedagógico consistía en la enseñanza de la filantropía. En el texto se plantea que el bien debe enseñarse y cultivarse para que se pueda replicar y perpetuar, porque, y esta afirmación es realmente hermosa, “el bien tiene un poder irresistible cuando está ante los ojos”⁶⁶⁹. En este sentido es que Kant plantea lo que se podría denominar el principio práctico de la filantropía,

⁶⁶⁷ Kant, 319-21. [VI 450-452] § 26-28

⁶⁶⁸ Esta castellanización la tomo de la página <https://educalingo.com/es/dic-de/philanthropinum> donde busqué la etimología de *philanthropinum* ya que en inglés fue traducida con el mismo vocablo “Essays regarding the Philanthropinum”

⁶⁶⁹ Kant, «Essays regarding the Philanthropinum (1776-1777)», 101. [II 448] Traducción propia: “The good has an irresistible power when it is before one's eyes” [Das Gute hat eine unwiderstehliche Gewalt, wenn es angeschauet wird.]

Es también vocación esencial de todo filántropo cultivar con esmero este germen aún tierno tanto como pueda, protegerlo o al menos recomendarlo incesantemente a la protección de quienes combinan la buena voluntad con la capacidad de hacer el bien. Porque una vez que haya alcanzado un crecimiento completo, como el feliz comienzo permite esperar, entonces sus frutos pronto se extenderán a todos los países y a los descendientes más remotos⁶⁷⁰.

En este sentido ¿por qué la mayoría de edad implica el actuar? ¿por qué el atreverse a pensar tiene una conexión con lo pragmático?, la respuesta está, como se vio en el anterior capítulo, en que todo saber teórico debe llevarse al plano de lo pragmático, pero también se encuentra en la *Crítica de la razón Práctica* donde se plantea que incluso lo especulativo, está subordinado a lo práctico y no a la inversa, pues lo práctico tiene la primacía [*Primat*], de lo contrario, se daría un conocimiento contradictorio porque la razón especulativa al cerrarse sobre sí misma no permitiría abarcar la razón práctica, por tanto,

no se puede exigir en absoluto a la razón pura práctica que se subordine a la razón especulativa invirtiendo así el orden, porque todo interés es, al fin y al cabo, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es sólo condicionado y únicamente está completo en el uso práctico⁶⁷¹.

⁶⁷⁰ Kant, 101. [II 448] Traducción propia: "... it is also the essential calling of every philanthropist to cultivate with care this still tender germ as much as he can, to protect it or at least to recommend it incessantly to the protection of those who combine a good will with the capacity to do good. For once it will have reached complete growth, as the happy beginning allows one to hope, then its fruits will soon spread to all countries and to the most remote descendants." [...ist es auch der eigentliche Beruf jedes Menschenfreundes, diesen noch zarten Keim, so viel an ihm ist, mit Sorgfalt zu pflegen, zu beschützen, oder ihn wenigstens dem Schutze derer, die mit einem guten Willen das Vermögen verbinden Gutes zu thun, unablässig zu empfehlen; denn wenn er, wie der glückliche Anfang hoffen läßt, einmal zum vollständigen Wachstume gelangt sein wird, so werden die Früchte desselben sich bald in alle Länder und bis zur spätesten Nachkommenschaft verbreiten.]

⁶⁷¹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2008, 145. [V 121] [Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.]

Toda filosofía se reduce a una filosofía práctica, y, en consecuencia, como se ha argumentado, la antropología en sentido pragmático es su núcleo, pues lo pragmático como prudencia hace que todo conocimiento se lleve al plano social para vivir mejor.

Estos tres conceptos prácticos posibilitan una comprensión de la mayoría de edad desde el pragmatismo a la vez que son conceptos que se alejan del egoísmo, pues bajo este actuar se llega a los otros, se abarca la diferencia y se multiplica la bondad: desde la tolerancia que implica tener conceptos que abarquen la diferencia, pasando por la humanidad como la importancia de saber vivir consigo mismo y con los otros, hasta llegar a la necesidad de replicar siempre el bien como fuerza que transforma y se replica. Ahí está, también, la mayoría de edad pues surge de cada uno y no de la imposición estos actos vinculativos que llevan a saberse pensar, a pensar por uno mismo, pero siempre en relación con los demás. Bajo esta perspectiva, no hay mayoría de edad si lo que se piensa no hace mejor la propia vida y la de los demás, si no se transforma, desde sí mismo, el mundo entero. Usando una metáfora de Martin Buber⁶⁷², la mayoría de edad es el punto de Arquímedes sobre el cual se soporta la palanca para cambiar el mundo.

3.4. Kant y el racismo

Este es un punto que es importante abordar a raíz de que un pensamiento cosmopolita desde un ámbito antropológico se ve, posiblemente, truncado por los mismos estudios de la antropología. Como se vio en el primer capítulo, Kant es de los pioneros en definir el concepto de raza aplicado al ser humano, más ello no está fundamentando un estudio racista del ser humano, sino más bien una “teoría racial

⁶⁷² Buber, *El camino del hombre conforme a las enseñanzas del jasidismo*, 55.

o raciología de la especie humana”⁶⁷³. Esto debido a que, en sus textos sobre la raza humana, planteó un único linaje y una raza que se diferencia sólo del color de piel⁶⁷⁴. Kant cree en la unidad de los seres humanos y que, a pesar de sus diferencias en el color de la piel, reside una razón universal en la que absolutamente todos tienen voz, de hecho, plantea una tesis polémica para sus congéneres, como plantea la profesora Natalia Lerussi:

Probablemente ningún europeo de su época estaba dispuesto a admitir, según la cual el hombre blanco no representa un modelo originario y puro de la especie humana, sino un producto derivado, como las otras razas⁶⁷⁵.

Pese a ello, si bien en su teoría sobre la raza humana no hay una fundamentación del racismo, no se puede negar que en Kant hay muchos apuntes y ejemplos que son racistas y esto, desde un ámbito antropológico, impide el cosmopolitismo porque se rompe la posibilidad de una igualdad entre los seres humanos. Son muchos los ejemplos de los comentarios racistas y hacer la lista desborda el interés de este trabajo, por lo que es pertinente remitir a la agrupación que Robert Loudon realizó sobre las “observaciones inquietantes” de Kant bajo las categorías de sensibilidad –Kant sostuvo que había razas menos sensibles que otras–, inteligencia, talentos, culturas, jerarquía y especie progenitora o filética [*Stammgattung*]⁶⁷⁶.

El texto ya citado de Natalia Lerussi, realiza un inmejorable recorrido por las principales teorías, tanto clásicas como contemporáneas sobre los diferentes estudios de la cuestión de las razas en Kant. Sin embargo, es pertinente precisar

⁶⁷³ Natalia A. Lerussi, «Kant y la cuestión de las razas», en *Immanuel Kant: la cuestión de las razas. Seguido de Geroge Forster, «algo que añadir sobre las razas humanas»* (Madrid: Abada, 2021), 11.

⁶⁷⁴ Immanuel Kant, «Determinación del concepto de una raza humana», en *En defensa de la Ilustración* (Barcelona: Alba editorial, 2006), 93-94. [VIII 91-92]

⁶⁷⁵ Lerussi, «Kant y la cuestión de las razas», 21.

⁶⁷⁶ Loudon, *Kant's impure ethics: From Rational Beings to Human Beings*, 98-100.

dos aspectos que se pasan de largo. En primer lugar, la tesis de Pauline Kleingeld es muy citada e interesante, pues sostiene que el pensamiento de Kant para 1790 va a tener un cambio respecto a los ensayos precedentes, donde entran todos los ensayos sobre la raza humana, y por tanto es plausible que Kant haya renunciado a la jerarquización de las razas “en el contexto de la elaboración de su teoría política y teoría del derecho”⁶⁷⁷. Y también en el contexto de la *Antropología* donde, en el prólogo sostiene que el tema de las razas no es parte de una antropología pragmática⁶⁷⁸. La profesora Natalia Lerussi, trae a colación la crítica que se la ha hecho a Kleingeld a raíz de la reedición de los textos de Kant que se hicieron en su última década de vida entre 1793 y 1799 a lo que el filósofo nunca se opuso, por tanto, según los críticos, no renunció a sus ideas⁶⁷⁹.

Sin pretender resolver esta discusión, es pertinente indicar que aunque Kant permita la reedición, sus últimos textos se alejan considerablemente de afirmaciones racistas y, por tanto, este trabajo se adhiere a la lectura de Sankar Muthu quien reconoce que Kant a pesar de dar conferencias sobre las razas en una etapa “avanzada de su vida”, “se centra sistemáticamente en los métodos de subsistencia y las prácticas de uso de la tierra para dar cuenta de la diversidad humana, un método que hace hincapié en las libertades colectivas de los diversos pueblos”⁶⁸⁰. Esto indica que su foco principal de interés es otro y ahí es donde está la relevancia del cambio kantiano, no tanto si reeditó o no sus ideas, sino en que fue capaz de dirigir la mirada a otro aspecto.

⁶⁷⁷ Pauline Kleingeld, «KANT’S SECOND THOUGHTS ON RACE», *The Philosophical Quarterly* 57, n.º 229 (octubre de 2007): 592, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.498.x>. Traducción propia: “in the context of his elaboration of his political theory and theory of right.”

⁶⁷⁸ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 4. [VII 120]

⁶⁷⁹ Lerussi, «Kant y la cuestión de las razas», 42-44.

⁶⁸⁰ Sankar Muthu, *Enlightenment against empire* (United States of America: Princeton University Press, 2003), 184. Traducción propia: “he instead consistently focuses upon subsistence methods and land-use practices to account for human diversity, a method that emphasizes the collective freedoms of diverse peoples.”

En segundo lugar, es muy interesante la propuesta del profesor Robert Louden, no por ello, se minimiza el racismo en Kant, pero dirige la mirada a la teoría filosófica, toda vez que sostiene que el filósofo de Königsberg está comprometido “lógicamente” con el perfeccionamiento moral, pero, tal vez no en un ámbito personal, por lo que “afortunadamente” la teoría kantiana es “más fuerte que sus prejuicios, y es la teoría en la que deberían centrarse los filósofos”. Y concluye planteando que “no debemos ocultar o suprimir los prejuicios, pero tampoco debemos sobrevalorarlos o tratar de inflarlos hasta convertirlos en algo que no son”⁶⁸¹. En este sentido, si bien se da cuenta de los límites prejuiciosos de Kant, lo que lleva a comprender que “lamentablemente, Kant no siempre es tan amplio como a uno le gustaría”⁶⁸², el horizonte de comprensión de este trabajo, al igual que el método de la antropología kantiana descrito en el capítulo anterior, está marcado por las posibilidades que le puede permitir al ser humano la filosofía esperanzadora de Kant, es decir, describe sus límites, como el del racismo, pero mira la proyección que su filosofía puede permitir.

3.5. La antropología filosófica en sentido cosmopolita

Tras este recorrido se ha planteado que en Kant hay una antropología filosófica y, por demás, que no se puede entender sin un sentido cosmopolita; a la inversa, se ha planteado un cosmopolitismo en clave de la antropología. Con esto se hacen latentes las palabras de Carlos Beorlegui en relación con la función de la antropología filosófica pues plantea que hay una estrecha relación, en la estructura esencial del ser humano, entre el autoconocimiento y la autorrealización⁶⁸³. Esta función es estructurante en la propuesta antropológica de Kant ya que comprender las disposiciones naturales del ser humano, su modo de ser y estar en el mundo,

⁶⁸¹ Louden, *Kant's impure ethics: From Rational Beings to Human Beings*, 105.

⁶⁸² Louden, 100. Traducción propia: “Kant is unfortunately not always as wide as one would like it to be.”

⁶⁸³ Carlos Beorlegui, «La singularidad del ser humano como animal bio-cultural», *Revista Realidad*, n.º 129 (2011): 443.

permite plantear una cartografía proyectiva que potencie todas sus disposiciones y por ello, una antropología filosófica, que abarca lo empírico y lo trascendental, en sentido cosmopolita es una antropología que pretende la comprensión y, en ello, la realización del ser humano.

Ahora bien, Martin Buber planteó que no es posible una antropología filosófica en Kant y esgrime varias condiciones del por qué negarle esta posibilidad al filósofo de Königsberg,

pero, cosa sorprendente, ni la antropología que publicó el mismo Kant ni las nutridas lecciones de antropología que fueron publicadas mucho después de su muerte nos ofrecen nada que se parezca a lo que él exigía de una antropología filosófica. Tanto por su intención declarada como por todo su contenido ofrecen algo muy diferente: toda una plétora de preciosas observaciones sobre el conocimiento del hombre, por ejemplo, acerca del egoísmo, de la sinceridad y la mendacidad, de la fantasía, el don profético, el sueño, las enfermedades mentales, el ingenio. Pero para nada se ocupa de qué sea el hombre ni toca seriamente ninguno de los problemas que esa cuestión trae consigo: el lugar especial que al hombre corresponde en el cosmos, su relación con el destino y con el mundo de las cosas, su comprensión de sus congéneres, su existencia como ser que sabe que ha de morir, su actitud en todos los encuentros, ordinarios y extraordinarios, con el misterio, que componen la trama de su vida. En esa antropología no entra la totalidad del hombre. Parece como si Kant hubiera tenido reparos en plantear realmente, filosofando, la cuestión que considera como fundamental⁶⁸⁴.

Si se limita la antropología, a “preciosas observaciones” se le dará toda la razón a Buber. Pero al dirigir la mirada a que sus observaciones no sólo se limitan a describir, sino también a proyectar a partir de ellas, es donde tiene lugar la antropología filosófica en Kant, para lo que, a modo de cerrar este capítulo se hace

⁶⁸⁴ Buber, *¿Qué es el hombre?*, 13-14.

pertinente dar cuenta de cada una de las características exigidas por Buber, a saber:

- 1- Qué es el hombre y cuál es su lugar: Un animal metafísico que es habitante de dos reinos, el corporal y el racional, el animal y el trascendental. Dos reinos, en los que, si bien hay una supremacía de la razón, no podría entenderse esta sin un cuerpo que está en el mundo. Este es el lugar especial del ser humano, habitar el mundo físico, pero elevarse con la razón. Ser un individuo y al mismo tiempo un ciudadano del mundo. Ver el cielo estrellado y contemplar la moral en su interior.
- 2- Su relación con el destino: El ser humano está destinado [*Bestimmung*] a estar en sociedad y a cultivar todas sus disposiciones y en ello poder cumplir todos los fines a los cuales se dirige. Es, a diferencia de los animales, un irlo construyendo a la par que se va mejorando a sí mismo. Sólo al conocer su propia naturaleza sabe para qué está destinado.
- 3- La relación con el mundo de las cosas: El mundo como objeto del sentido externo es la naturaleza, pero como objeto del sentido interno es el ser humano, ambas “lleenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes”⁶⁸⁵. Relación que tiene un horizonte antropocéntrico ,pues el ser humano es el creador del mundo del conocimiento, pero se transforma a sí mismo en ese mundo que conoce.
- 4- La comprensión de sus congéneres y la actitud con sus encuentros, parte de “ponerse en el lugar del otro”, es decir la posibilidad de un sentido común y, de igual manera, de una actitud prudente en la vinculación para ir mejorando la especie en cada generación porque sabe que, como individuo, no podrá

⁶⁸⁵ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2008, 190. [V 161] [erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht]

darle cumplimiento completo a la razón práctica y por ello, inexorablemente se dirige a Dios como sumo bien y fin de las leyes morales, así, “resulta [...] sobremanera sorprendente que Kant haya considerado no solo que el deber moral no se opone al mandato bíblico del amor a Dios y al prójimo, sino que entre uno y otro hay una perfecta armonía”⁶⁸⁶.

5- La muerte: Kant habló de la muerte física [*physische Tod*]⁶⁸⁷ y la muerte moral [*er sittlich todt*]. La primera es el cese de la fuerza vital, mientras la segunda se da con el cese de la fuerza vital moral y por tanto “la humanidad se disolvería en la mera animalidad”⁶⁸⁸. Si bien, Kant no habla de la actitud ante la muerte, sí habla de una vida que no se agota en la existencia particular, sino que se dirige a la especie, porque en el mundo de la vida es donde se da lo social, la proyección, la moral, el cosmopolitismo. La muerte moral elimina cualquier posibilidad de mejoramiento en y desde lo social: no habla de la muerte porque no hay finitud en el reino de los fines. Habla de la esperanza, de la vida, del valor invaluable de cada vida humana, de la posibilidad de ir siempre hacia algo mejor. En este aspecto, es donde la propuesta kantiana ve la totalidad del ser humano, en que no se agota en sí mismo, sino que su completitud está con los otros.

Todo esto apunta, como se indicó en el primer capítulo, a un ser humano que es un animal metafísico, pues vive en un plano físico con los otros, está afectado por la naturaleza como el resto de los animales por sus instintos y corporalidad, pero se eleva de ella para habitar un reino de razones y fines en los que no está solo como en la ensoñación, sino que cobran sentido, si vincula a los demás como en la vigilia.

⁶⁸⁶ Rovira, *Kant y el cristianismo*, 76.

* Ortografía propia de Kant

⁶⁸⁷ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 280. [VI 421]

⁶⁸⁸ Kant, 255. [VI 400]

Por último, en la primera *Lección* de antropología Kant planteó una misión hermosa del filósofo, que, en sentido platónico, es quien saca de la caverna al ser humano no sólo para ver la realidad, sino que, al igual que en aquel mito clásico, retorna para llevar a los otros a verla, es decir, que se asciende para poder descender en una acción concreta: “los principios de la moralidad y de la metafísica se encuentran ya en nosotros en la oscuridad, y el filósofo tan sólo nos los aclara y desvela. Es como si éste arrojase un rayo de luz sobre el ángulo oscuro de nuestra alma”⁶⁸⁹, por lo que el ejercicio de la filosofía, que como se planteó todo lo reduce a la razón práctica, es permitir un mejor entender para un mejor actuar. Por ende, la antropología filosófica de Kant devela las potencialidades del ser humano para comprender que en él y sólo en él reside la potencialidad de ser un ciudadano con la totalidad, un ciudadano de una tierra que no es de nadie, y, por tanto, es de todos.

⁶⁸⁹ Kant, «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773», 11. [XXV 23] [Die Principien der Sittlichkeit und der Metaphisic, liegen schon im Dunkeln in uns und der Philosoph macht sie uns nur klar, und entwickelt sie. Er wirft gleichsam ein Lichtstrahl in dem dunklen Winkel unsrer Seele.]

CONCLUSIONES

“Honeste vive (vive honestamente), esto es, honra verdaderamente lo que tiene un valor universal. Lo que de modo necesario tiene un valor para todo el mundo tiene dignidad, y quien lo posee tiene valor interno. Esta dignidad nos proporciona tan solo una buena voluntad. La regla significa, por tanto: obra de modo que a propósito de tus acciones concites necesariamente respeto universal”⁶⁹⁰

1. El recorrido

En el primer capítulo se estudió, a lo largo de la obra de Kant, las características bajo las que describió al ser humano, ya que la pregunta por el hombre es el centro de los intereses de una filosofía en sentido cosmopolita, pero al mismo tiempo es la puerta de entrada a la metafísica y por ello se partió de la propuesta del profesor San Martín, de pensar la antropología como filosofía primera, no en cuanto la búsqueda de los primeros principios sino como antesala a las causas primeras, es decir, que primero se debe dirigir la pregunta al ser humano en cuya naturaleza reside la disposición natural a levantar vuelo respecto a lo empírico.

Es cierto que Kant no dio una respuesta puntual a la pregunta por el ser humano, qué o quién es, pero en este capítulo se rebatieron dos posturas tradicionales respecto a esta pregunta: en primer lugar, creer, como Buber, que Kant nunca intentó darle respuesta, y, en segundo lugar, que responder esta pregunta se logra indicando qué es la antropología, y son dos preguntas totalmente diferentes, aunque se relacionen en sus horizontes de comprensión.

⁶⁹⁰ Immanuel Kant, *Lecciones de Filosofía Moral. Mrongovius II* (Salamanca: Sígueme, 2017), 109. [XXIX 631-632] [Honeste vive (lebe ehrenwerth) d.h. eigentlich ehre, was allgemein einen Werth hat. Was nothwendiger Weise für iederman einen Werth hat, hat Würde, und der sie besitzt hat innern Werth. Diese Würde giebt uns nur allein ein guter Wille. Die Regel heißt also so: Handle so, daß du bey deinen Handlungen nothwendigerweise allgemeine Achtung nach dir ziehst.]

Aunque el desarrollo de este capítulo fue más descriptivo, en el hecho de no compartir esas dos posturas tradicionales y en las características bajo las que se presentó al ser humano desde la óptica kantiana, es donde reside el resultado de la investigación y que llevan a la conclusión de que en Kant el ser humano es pensado como un animal metafísico.

En este sentido se exploraron los dos mundos que residen en el ser humano, por un lado, el reino del determinismo, los instintos, la corporalidad y la animalidad, donde están los sentidos que permiten tener contacto con el mundo, además de las emociones y pasiones que son móviles, si bien insuficientes, del actuar; y por el otro, el de la libertad, inteligibilidad e incondicionalidad donde está la razón que se vincula con relación al cuerpo-mundo o levanta vuelo hacia el reino metafísico.

Los sentidos, Kant los clasificó en mayores –tacto, vista y oído– y menores –gusto y olfato–. Los primeros permiten acceder al conocimiento, mientras los segundos, al ser más subjetivos, se limitan al goce. Lo interesante de esta lectura sobre los sentidos, es que en ella reside el interés kantiano por fundamentar el conocimiento, pero también la socialización, al indicar que la pérdida del sentido del oído es la más catastrófica al limitar la interacción jovial con los otros.

Por su parte, las emociones o afectos y las pasiones, como característica de la naturaleza humana tienen fines –como todo en la naturaleza desde la óptica de Kant–. Las emociones permiten reaccionar al entorno y por eso son inmediatas. Por su parte, las pasiones, que están más mediadas por la reflexión, son para la relación con los seres humanos –aunque sean cánceres para la razón práctica– mientras la razón posibilita, desde la metafísica, un sistema de costumbres.

Así pues, bajo estas dos características se ve que en Kant el cuerpo tiene un papel fundamental de acceso al mundo y más que relegarlo a un segundo plano, porque debe estar guiado por la razón, es reconocer que en él reside las bases para

poder interpelar el mundo. En otras palabras, aunque Kant hable de la supremacía de la razón sobre el cuerpo, no con ello indica un dualismo cartesiano sino una única realidad humana entendida desde características y, por tanto, funciones y posibilidades, diferentes, pero que son indispensables para poder habitar –conocer, enjuiciar– el mundo.

Respecto al plano racional, como indeterminable y guía del cuerpo, está la base de la libertad, pues todo ser que pretenda el nombre de racional implica, esencialmente, la libertad, de lo contrario estaría limitado a las leyes de la naturaleza y su pensar-actuar sería una manifestación de la mecanización instintiva, más no la posibilidad de una autodeterminación. Es por ello que, en Kant, la razón, la libertad y la autonomía está estrechamente relacionadas: todo ser libre se pregunta, racional e inevitablemente, qué debe hacer y por eso puede constituirse como un ser autónomo.

Vinculado a esta caracterización del ser humano está la voluntad también encarnada por los planos que habita el ser humano: una voluntad patológicamente afectada que sería la voluntad animal y la otra, racionalmente constituida, que es la voluntad libre. La primera responde más al deseo y está limitada a la causa-efecto, mientras la segunda, desde la que se da el plano moral, es la que posibilita la construcción del carácter que al igual que todas las características en este capítulo descritas, tiene un plano físico en el que están las disposiciones naturales y los temperamentos como modos de sentir y de reaccionar al mundo exterior, y un plano racional donde se construye el carácter moral, ya no limitado a las características de los sexos y pueblos, sino a un carácter de la especie humana –como se explicitó en el segundo y tercer capítulo– que se dirige al progreso de todos sus miembros.

En este sentido, lo propio de la especie humana es su autoconsciencia y autoconstrucción, lo que implica una vida que va más allá de la mera animalidad para proyectarse en los fines que él mismo crea y en los deberes que surgen, de su

condición de ser social, y por eso, su racionalidad no está formada de manera *a priori*, sino que se construye en el ser-con-los-otros.

Lo que sí está dado en el ser humano por naturaleza, desde la óptica del preestabilismo epigenético que defendía Kant, es la preformación de la especie lo que justifica por qué surge la diferencia racial, pero al mismo tiempo, y en esto se sustenta el por qué se construye con los otros, es que, al compartir un linaje común, es posible hablar de una racionalidad donde todos los seres humanos tienen voz.

Esta condición racional no sólo debe guiar al cuerpo sino también a todas las disposiciones naturales [*Naturanlage*] que tiene el ser humano. La disposición natural no es determinativa como en los animales, sino que son gérmenes [*Keime*], semillas, que deben cultivarse, racionalmente siempre y cuando se sepa cuál es su propósito, para poder cultivar, mejorar la humanidad. Por eso se planteó, englobando todas las disposiciones originarias estudiadas –la técnica, la pragmática, la moral, animalidad, humanidad, personalidad, lógica– que hay una disposición a la humanidad, en tanto que todas ellas tienen un desarrollo y un fin social. Su cultivo es imperativo para la transformación del ser humano ya que toda disposición tiende a una propensión [*Hang*], una desviación que lleva al ser humano al egoísmo y al mal.

Ahora bien, la disposición que caracteriza más al ser humano, y por ello todo el ejercicio crítico, es la disposición a la metafísica [*metaphysica naturalis*] cuya propensión es la ilusión en la que se cae en la dialéctica y el engaño, pero su cultivo permite, fundamentar la moral. Por esta razón la Crítica no es un objetivo final, sino que se entiende, desde el cultivo, como *Askesis*, como un ejercicio constante en la vida para alejar al ser humano de las ilusiones individualistas en el que la verdad toma un rostro narcisista, y poder guiarlo al encuentro, al vínculo con la humanidad, que se traduce en el anhelo de una comunidad ideal, el cosmopolitismo.

Por consiguiente, tras dar cuenta de las características del ser humano desde los dos mundos que habita, se pasó a indagar sobre la ciencia que lo estudia, que debe responder, por tanto, a las mismas dimensiones que interpelan al ser humano, es decir, debe haber una antropología empírica y una trascendental, esta última puesta en duda por varios académicos con quienes se discutió. En este sentido, para evidenciar que hay aspectos más allá de lo empírico, se mostró la propuesta de Reinhard Brand, sobre que el hilo conductor de las dos partes de la Antropología –partes que se ven tanto en la *Antropología del 98* como en las *Lecciones*– es el destino o determinación [*Beobachtungslehre*] del ser humano hacia el progreso. Destino que él mismo va construyendo desde y a partir del perfeccionamiento de sus disposiciones naturales. Así pues, el ser humano está determinado a partir de su naturaleza hacia el mejoramiento, pero depende de sí mismo su cultivo y desarrollo. Esto, en un primer momento, no quiere decir que porque haya elementos no empíricos se fundamente en sí mismo lo trascendental, por lo que se hizo necesario, al final de este capítulo dar cuenta de las características de una antropología trascendental.

Ahora bien, para poder desarrollar de estos dos campos antropológicos fue pertinente precisar qué es y cómo entendió Kant la antropología para poder identificar cada uno de los campos, pero mucho más importante, para poder explorar una definición de la antropología que permita dar cuenta de todas sus características.

En primer lugar, se abordó el origen de la Antropología en las *Lecciones de Geografía*, dado que, en ellas, Kant había incluido un capítulo sobre el ser humano, pero a diferencia de antropología, se limitaba a una descripción de la relación entre las razas humanas y el medio ambiente. Este capítulo sobre la Antropología se incluyó hasta 1772 cuando se inició con el curso de antropología. Lo interesante de ello es que tanto el conocimiento de la naturaleza –conocimiento que permite la Geografía– como el conocimiento del ser humano –propio de la Antropología–,

conforman el conocimiento del mundo en tanto, como sistema, están completamente integrados, es decir, que sin naturaleza no hay ser humano y sin ser humano no existe un conocimiento de la naturaleza.

A partir de esta separación de la Geografía, surgieron las *Lecciones de Antropología* que se dictaron por más de 23 años, por lo que se hizo un recorrido por las siete Lecciones que fueron publicadas en el tomo XXV de la *Akademie Ausgabe*, para dar cuenta del cambio de categorización de la antropología y de su relación con el proyecto Crítico kantiano. Tras analizar la Lección de Collins y Parow, del semestre de invierno de 1772-1773; la de Friedländer (1775-1776), Pillau (1777-1778), *Menschenkunde* (1781-1782), Mrongovius (1784-1785) y, Busolt (1788-1789), se pudo evidenciar que, en primer lugar, Kant tuvo la necesidad de desligar la antropología de la metafísica, para luego proponer una antropología pragmática. Pragmatismo que fue abordado desde la prudencia, entendida como el ejercicio de hacer que todo saber sea útil a la sociedad y no se limite a una acumulación de conocimientos, ya que esto da origen al pedante.

Por otro lado, y mucho más importante, se evidenció cómo la antropología en Kant no se limitaba a ser una ciencia descriptiva, como lo es la antropología actual, sino que busca proyectar al ser humano hacia el cosmopolitismo y por eso, desde la observación, para encontrar las reglas a los fenómenos sociales, se puede dirigir las disposiciones naturales para que se construya lo social. En este sentido, como en el primer capítulo, aparece la importancia de la *Askesis* a la que está llamado cada individuo para mejorarse en razón de lo social y de las generaciones futuras.

A partir de ello, se entabló una discusión con el profesor Robert Louden quien sostiene que la antropología kantiana se define como una teoría de la observación [*Beobachtungslehre*], y con la profesora Holly Wilson, que, por su parte, delimita la antropología a una teoría de la prudencia [*Klugheitslehre*]. Si bien ambos toman expresiones usadas por Kant, ante todo en una carta dirigida a Marcus Herz en

1773, se quedan cortas al intentar abordar todos los sentidos que implica la antropología kantiana.

La definición del profesor Louden queda limitada al método de la antropología, por eso se planteó que circunscribir la antropología a su método de estudio es como reducir la actual antropología cultural a la etnografía. La teoría de la observación es una base importante para el desarrollo de la antropología, pues ella permite describir el fenómeno social para poder plantear reglas a dicho fenómeno, y de esta manera, saber comportarse o ser prudente, más deja de lado el fin último, en sentido pragmático de la antropología, el cual es el cosmopolitismo. Este aspecto proyectivo, que está estrechamente relacionado con el concepto de destino [*Bestimmung*], no se puede reducir a un plano empírico que pueda ser observable, por lo que se hace imperativo buscar otra definición que abarque todos estos componentes.

Por su parte, la propuesta de la profesora Holly Wilson es muy interesante, pues se centra en la definición que Kant le dio a su antropología a partir de la *Lección de Friedländer* ya que pragmático fue entendido, a partir de ese momento, como prudencia. Sin embargo, el límite de esta definición es que la prudencia formula reglas empíricas, lo que desconoce tanto el horizonte cosmopolita, al igual que la definición de Louden, como el ideal de alcanzar la sabiduría, siempre racional, y que se confunde, en sentido pragmático, con la construcción de la comunidad ideal.

Sumado a lo anterior, otro aspecto que debe tener en cuenta la definición sobre la antropología en Kant es su estrecha relación con la moral. Si bien, una mirada rápida por la obra kantiana, podría llevar a pensar que la moral es racional y la antropología empírica y, por tanto, no hay una relación, el ahondar en la prudencia permite entablar una moral, que como la definió el profesor Louden, es una moral impura.

Para ello, se hizo fundamental explorar los conceptos de práctico, y libertad empírica, para dar cuenta del surgimiento de las reglas de la prudencia, además de mostrar que la antropología es la que posibilita la medida de la moral, pues sin el conocimiento del ser humano, todo proyecto moral-racional se extralimitaría a medidas divinas por lo que nunca podría ser alcanzada por el ser humano. Pero, por otro lado, una antropología sin moral se limitaría a una mera descripción sin la posibilidad de proyectar, hacia algo mejor, al ser humano.

En este sentido se planteó que la antropología sin moral queda circunscrita a descripciones ciegas, y una moral sin antropología se dedicaría a plantear leyes vacías de un contenido humano que permita su realización. Así pues, la moral parte de un conocimiento empírico, aunque se eleva sobre él, para regresar, en forma de acciones concretas, al mundo tangible. Sumado a esto, se precisó que la función de la antropología no es ser una ciencia auxiliar, ni tampoco estar limitada a generar reglas prácticas. Por tanto, y a partir de todo este recorrido, se planteó que la antropología es un sistema empírico al igual que un sistema trascendental.

Es empírico en relación con las reglas de la prudencia que permiten un buen vivir, una buena vida. Por esta razón se exploró, bajo el sentido de lo pragmático, las tres facultades en las que dividió Kant la primera parte de su Antropología: la facultad de conocer, sentir y desear, facultades, como él mismo indicó, en las que reside el cambio, pues son fuerzas interiores que permiten la transformación.

Cada una de estas facultades pueden direccionarse a través de modos de pensar [*Denkungsart*] materializados en reglas prácticas que permiten vincularse a sí mismo y a los demás. Lo primero en cuanto la coherencia, el control de las emociones, sentimientos y deseos, y lo segundo, al tomar, desde ellos, sus puntos de vista y sus juicios para poder mejorar el propio. En otras palabras, los modos de pensamiento, a través de la abstracción lo que posibilitan es que el ser humano sea dueño de sí mismo y no esté condicionado por el vaivén circunstancial y pueda

levantar vuelo sobre los acuciantes defectos de los demás, para no limitarlos a ello, y poder ver lo bueno, es decir, la humanidad que reside en la diferencia.

Por su parte, la antropología trascendental —como autoconocimiento del entendimiento y de la razón que dota de otro ojo al cíclope (egoísmo) de la ciencia— si bien aparece nombrada por Kant por una única vez, en la reflexión antropológica 903 escrita aproximadamente entre 1776-1778, no hay evidencia de un desarrollo sistemático, pero esto no quiere decir que en la misma argumentación de la antropología no pueda darse cuenta de ella, al mismo tiempo que es imperativo evidenciar unos conceptos *a priori* para poderla fundamentar, precisamente porque ¿bajo qué principios se observa lo observado y se proyecta al ser humano?, es decir, que al igual que el conocimiento es posible por unos *a priori* estéticos y del entendimiento, son necesario unos conceptos puros que permitan darle forma y sentido a la realidad bajo la que es observada el ser humano mismo.

Para poder dar cuenta de ella, se presenta una traducción propia de la totalidad de la reflexión —ya que se contaron con referencias a la reflexión más no con un texto completo— y se discutió, en primer lugar, con la postura del profesor Louden quien plantea, en sintonía con su propuesta de la teoría de la observación, que en Kant la antropología es mayoritariamente empírica y por ello niega cualquier posibilidad de una antropología trascendental en todo el corpus kantiano porque no se puede equiparar la filosofía trascendental con la antropología trascendental, porque lo trascendental excede el terreno de lo humano y lo fundamenta bajo la creencia de Kant en los extraterrestres.

Como propuesta de esta investigación, si bien es cierta la creencia de Kant en los extraterrestres y la reiterada afirmación de que los presupuestos racionales son válidos para todo ser racional —lo que indicarían seres más allá del ser humano—, se planteó que todo ser que se sobreentienda fuera del planeta tierra, al ser racional, tendría que serlo bajo la medida de la razón humana, de lo contrario

operarían bajo otros presupuestos, sumado a que la racionalidad *a priori* que le posibilita hablar de seres de otros planetas, lo hace desde el horizonte de la misma naturaleza humana, por tanto, el universo del conocimiento es antropocéntrico. En esta dirección, esta investigación se cimentó en la propuesta de Peter Szendy, al plantear que, ante la imposibilidad de comparar la especie humana con otra especie para poderla definir, Kant se ve obligado a limitarla a la vida en relación que dará como resultado el cosmopolitismo.

En segundo lugar, se discutió con una propuesta opuesta a la de Robert Loudon, que fue planteada por el profesor Patrick R. Frierson quien ve en cada una de las Críticas el desarrollo de la antropología trascendental, a partir de una antropología de la cognición, la volición y el sentimiento. Esta propuesta parte, según la interpretación de esta investigación, de que, si todas las preguntas de la filosofía en sentido cosmopolita desembocan en la pregunta por el ser humano, entonces, cada una de las preguntas debería dar cuenta de la antropología. Esta propuesta es muy interesante, pero absolutiza y reduce todo lo planteado por Kant a la antropología trascendental, lo que llevaría a desconocer sus aportes en el campo epistemológico, moral, estético, incluso político y a desconocer todo el plano empírico tan importante para el desarrollo de su *corpus* filosófico, sumado a que no da cuenta del por qué la pregunta ¿qué me es permitido esperar? Fue respondida desde el sentimiento y no por la religión como lo desarrolló el mismo filósofo de Königsberg.

De esta manera, esta investigación no se queda en la discusión entre estas dos propuestas que se excluyen mutuamente, sino que planteó que existe una antropología trascendental, pero que está contenida en la misma antropología y, cuyo fin es buscar hacer del ser humano lo que es, lo que debe hacer de sí mismo y lo que puede que llegue a ser. Por esta razón, los *a priori* que conforman la antropología trascendental son: la sociabilidad, sin el cual no podría evidenciarse el egoísmo del ser humano; el ser humano como fin en sí mismo, sin el que no podría

verse lo que el ser humano puede hacer; y, por último, el cosmopolitismo, *a priori*, sin el que sería imposible pensar lo que un ser humano podría llegar a hacer.

Es claro, por tanto, que existe una antropología empírica, pero que es posible, desde la misma antropología plantear su lado trascendental para dar cuenta del desarrollo pleno de la antropología kantiana. Esto lo que implica es poder buscar una definición de una antropología que vincule la observación, la proyección y los *a priori* bajo los que observa y proyecta al ser humano, por lo que, según la propuesta de esta investigación, está en pensar la antropología como una antropología filosófica en sentido cosmopolita y, de esta manera, poder dar sentido al verdadero interés kantiano manifestado en la carta ya mencionada a Herzt, en la que indicó que a través de su desarrollo de la antropología se pudiese acceder a las fuentes de todas las ciencias.

Para poder dar cuenta de esta definición de la antropología kantiana, en el capítulo tres, se hizo necesario, en primer lugar, fundamentar, contrario a la propuesta de Reinhard Brandt, por qué la antropología hace parte del sistema filosófico, pues el mismo Kant propuso que sólo la filosofía es la que puede ordenar los conocimientos adquiridos por la antropología para poder que surja como ciencia, pero además, y si se referencia lo visto en el segundo capítulo, no se puede pretender que la antropología dé respuesta a todas las preguntas de la filosofía en sentido cosmopolita, pero todas las preguntas que desembocan en la pregunta por el ser humano, no pueden prescindir de la antropología para dar sus respectivas respuestas. De esta manera, la antropología el centro desde el que se da, como medida, las respuestas a los intereses de la razón.

En un segundo momento, y este es el centro del desarrollo de la propuesta de este capítulo, es que tras hablar del cosmopolitismo moral que aspira al sumo bien y del político-jurídico que busca una constitución civil que garantice la paz perpetua, se planteó el cosmopolitismo desde el ámbito antropológico. Para ello se

presentó la traducción de una nota al margen del manuscrito H de Kant, la cual no fue incluido ni en la primera, ni en la segunda publicación de la *Antropología del 98* en la que se plantea que en el ser humano hay una disposición natural al cosmopolitismo que poco a poco va tomando lugar sobre el rumbo egoísta de los pueblos.

Por esta razón, se retornó al concepto de *Bestimmung*, como determinación, destino, pero también, tomando la traducción de Robert Louden, como vocación, pero para ser analizado en su relación con la libertad, pues la determinación en el ser humano no implica una limitación a estructuras naturales, sino la posibilidad de perfeccionarse a partir de sus disposiciones, es decir, que el ser humano crea, a la medida de su naturaleza, la propia determinación. En este sentido, y desde la perspectiva de que la filosofía kantiana no se agota en el individuo ni en su momento presente, sino que se proyecta a la totalidad de la especie humana y a las generaciones venideras, es posible ver y fundamentar una historia en sentido cosmopolita.

Plantear esta disposición como determinismo es indicar que es una hoja de ruta en la que el ser humano puede alcanzar el desarrollo pleno de todas sus posibilidades, desarrollo que lo vincula siempre a los otros y sin los cuales no es posible, si quiera, poder hablar de un progreso. Por ello, es una disposición que se va sobreponiendo al mayor obstáculo para el cosmopolitismo: el egoísmo. Así pues, esta cartografía existencial permite establecer su lugar y posición en el mundo para que pueda mejorarse en vínculo con los demás. Desde esta perspectiva, la disposición natural al cosmopolitismo vincula todas las disposiciones originarias, como constitutivas del ser, que fueron trabajadas en el primer capítulo, porque todas tienden al mejoramiento del ser humano y el culmen de la perfección de sus disposiciones radica en la vida civil de un ciudadano del mundo, pero que está moralmente cultivado.

Ahora bien, en la reflexión 903 que se trabajó en el segundo capítulo se habla de un cíclope de la ciencia, es decir, que tiene una única forma de ver el mundo sin tomar en cuenta el juicio de los demás. Bajo este mismo sentido, se planteó para el tercer capítulo, el cíclope de lo moral presente en el egoísmo y la guerra, pues al ver el mundo desde una única perspectiva se está destruyendo al otro y hace que el juicio se convierta en la lanza de Odiseo, y de ahí la guerra que busca cegar, silenciar a la diferencia, pero que gracias a ella –la diferencia– es que se puede humanizar el rostro monstruoso del cíclope, pues el otro brinda el otro ojo que convierte en humano al cíclope.

Si bien para Kant el propósito de la guerra debe ser la paz, desde un ámbito moral la máxima veta cualquier forma de guerra y conmina a dejar el cíclope del individualismo y el nacionalismo para pensar una ciudadanía global de estados confederados en los que se respeta su autonomía, pero que se someta a los acuerdos globales. Por ello, la paz se convierte en el ojo del cíclope, pues no se reduce al mero cese de hostilidades, sino que, desde un ámbito positivo se estudia la paz a partir de lo antropológico ya que la paz reside en la misma naturaleza, pues se hace necesario cultivar las disposiciones naturales para evitar la propensión al mal, el egoísmo y la guerra. Esto es mayoría de edad.

Es por eso que, y siempre teniendo como horizonte lo antropológico, antes de dar cuenta de la mayoría de edad, se hizo necesario adentrarse a la minoría de edad, no desde la inmadurez, la pereza y el vicio, sino desde las condiciones de ser del ser humano: la infancia, la mujer y los enfermos, para concluir que ninguno de ellos está excluido del cosmopolitismo y que es una responsabilidad de todos los ciudadanos garantizar para todos una sociedad justa en la que se reconozca la dignidad de todos.

Bajo la misma línea, se planteó la mayoría de edad desde la tolerancia, la humanidad y la filantropía ya que permiten alejarse del egoísmo al ampliar los

conceptos para que se abarque la diferencia, vivir bien para ser virtuosos con los otros y poder hacer el bien para que se replique con los demás.

Por otra parte, antes de cerrar el capítulo se hizo necesario entablar la discusión sobre Kant y el racismo porque sería contradictorio hablar de un cosmopolitismo desde lo antropológico cuando en su misma antropología se han soportado varios ejemplos y posturas racistas. Si bien no se buscó excusar a Kant, esta discusión permitió ver, más allá de si su racismo se va cambiando con el tiempo ya que va desapareciendo en sus obras, que la propuesta posibilitadora de Kant, al igual que la teorización de su antropología, no se debe limitar a sus errores sino a mirar a los horizontes esperanzadores que permite.

Tras todo este recorrido en el que se fundamentó la antropología filosófica en sentido cosmopolita de Kant, se volvió a las palabras de Buber en las que negaba la posibilidad de una Antropología filosófica kantiana al no dar cuenta del lugar del ser humano en el mundo, de su relación con el destino y las cosas, de la forma en que comprende y se relaciona con sus congéneres, ni de la muerte. Por ello, a cada una de estas características se le dio respuesta para poder plantear que la antropología filosófica kantiana, en diálogo con lo empírico y lo trascendental devela la naturaleza del ser humano, para que en el conocimiento de ella se pueda proyectar a un mundo común, un mundo de y para todos.

Por ende, Kant puso en el centro de su propuesta filosófica la pregunta por el ser humano ya que la pregunta misma, más que una respuesta concreta, fue la que le abrió todo un horizonte reflexivo crítico, pero al mismo tiempo, una apuesta de vida al ser un profesor que buscaba que sus estudiantes aprendieran a ser prudentes más que a ser eruditos. Este interés por el ser humano estuvo marcado por la comprensión de su naturaleza, pero al mismo tiempo por el anhelo de encontrar lo que permite mejorarlo. Por esta razón, la antropología en sí misma

constituye un proyecto cosmopolita pues, como se planteó, no se queda en lo local, sino que se proyecta a lo general.

Hablar de una antropología en sentido cosmopolita es la posibilidad de no limitar al ser humano a las descripciones del presente, sino a conminarlo a levantar vuelo sobre la inercia de la historia, para pensar y actuar con base en un mundo diferente del que le ha tocado vivir, pero el cuál, con su libertad, elige transformar. Así pues, lo que le “ha tocado” es lo dado, es el mundo al que ha sido arrojado, pero la forma en la que se desempeñe en ese mundo es lo que constituye su humanidad. Sus elecciones, pensamientos, actos, son muestras de la libertad de elegir y por ello el mundo de lo humano, para Kant, diferente a Rousseau y a Hobbes, no es el mundo en el que los acuerdos evidencian la bondad o previenen la maldad del hombre, sino que es el espacio donde desarrolla toda su racionalidad; y la razón, no es un agente individual aislado, sino que es una construcción social-vinculativa.

Lo más hermoso de la propuesta kantiana, es que siempre pudo mirar más allá de la defectibilidad humana, de su egoísmo, fanatismo, búsqueda de honores, orgullo, guerra, para dirigir la mirada hacia lo que lo hace más humano y, curiosamente, es lo que es común a todos. No es lo particular, ni lo diferenciador, por tanto, no es la nacionalidad, el género, el estatus socioeconómico, sino lo común de la razón, como ágora pública, en el que todos tienen voz y voto. En el ágora de la razón es posible el encuentro ya que, si se recurre a factores empíricos siempre se verá la diferencia. Con esto no se pretende destruir la diferencia y nivelar unidimensionalmente a los seres humanos, sino, crear un espacio en el que es posible escuchar lo que vincula y no lo que separa.

2. Prospectiva de investigación y reflexión: El mundo como lugar de realización del ser humano.

La antropología filosófica, en sentido kantiano, es la que da la claridad a las disposiciones del ser humano para poder, al ser conscientes de ellas, potenciar lo mejor de él en el mundo del cuál él mismo hace parte, es decir, que el mundo en potencia está contenido en el ser humano y este se dilata en aquel bajo la lógica de transformación. En este sentido, hablar de mundo es hablar del ser humano, por lo que la transformación de sí mismo implica la transformación del mundo.

En este sentido Kant planteó que el conocimiento del mundo [*Weltkenntniß*] es el que “permite aplicar las ciencias de forma adecuada”⁶⁹¹, y esto impide que la erudición desemboque en pedantería⁶⁹² al hacer que sea un conocimiento aplicado, en otras palabras, hace que el conocimiento sea prudente, pues “el fundamento del conocimiento pragmático es el conocimiento mundano, en el que se puede hacer uso de todo conocimiento teórico”⁶⁹³. Ahora bien, como conocimiento del mundo se entiende “todo lo que sea digno de atención en la naturaleza”, por lo que, para el filósofo de Königsberg, esta dignidad la tiene “la geografía física y la antropología”⁶⁹⁴.

⁶⁹¹ Kant, «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773», 4. [XXV 9] [Die Kentniß, die Wissenschaften gehörig anzuwenden, ist die Weltkenntniß]

⁶⁹² Kant, 5. [XXV 9]

⁶⁹³ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 75. [XXV 469] [Der Grund der pragmatischen Kenntnis ist die *Kenntnis* der Welt, wo man von allen theoretischen Kenntnißen Gebrauch machen kann.]

⁶⁹⁴ Kant, «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773», 5. [XXV 9] [Die Kentniße der Merkwürdigkeiten der Natur, wird auch zur Weltkenntniß mitgerechnet. Die physische Geographie und Anthropologie machen also die Weltkenntniß aus.]

Las preguntas que aparecen tras esta definición son ¿por qué la geografía permite un conocimiento prudente?, es decir, ¿qué tiene que ver el conocer los metales, piedras, animales... con el conocimiento pragmático? Y ¿por qué el conocimiento del ser humano es un conocimiento del mundo? ¿por qué conocer su carácter, temperamento, emociones... implica un conocimiento del mundo?

2.1. El escenario de realización

En la lección de Friedländer se indica, de manera explícita, que “el conocimiento mundano es el conocimiento del escenario en el que podemos aplicar todas nuestras destrezas”⁶⁹⁵, pero al mismo tiempo, como se plantea en *Geografía*, el mundo “es el epítome de todo conocimiento de la experiencia”⁶⁹⁶ es decir que conocer el mundo permite tener un punto de orientación para comprender cómo conoce el ser humano y en dónde se realiza su acción, ya que, sólo en la orientación “desde”, pero mucho más importante, “hacia donde” está dirigida la acción humana puede hallarse un sentido –tomando como sentido el límite y el propósito– a la misma y por eso el conocimiento geográfico es la base para la formación del sentido común.

Respecto al mundo como lugar de la experiencia, se indica en la *Lección de Geografía* que conocer los objetos de la experiencia como un sistema y no como un agregado, es el campo propicio para que surja la idea como arquitectónica [*architektonisch*] de la ciencia, “porque en un sistema el todo es anterior a las partes”

⁶⁹⁵ Kant, «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776», 75. [XXV 469] [Die Kenntnis der Welt ist eine Kenntnis des Schauplatzes, auf dem wir alle Geschicklichkeit anwenden können.]

⁶⁹⁶ Kant, «Physical geography», 445. [IX 156]. Traducción propia: “the world as the epitome of all knowledge from experience” [die Welt als Inbegriff aller Erfahrungserkenntnisse betrachten.]

y en un agregado [*Aggregat*] se piensa el mundo a la inversa⁶⁹⁷. Sin la comprensión de un sistema sería imposible poder, desde el todo, hacer avanzar las partes. Un ejemplo de ello es propuesto por el mismo Kant, al indicar que para construir una casa se hace necesario tener una idea del Todo, para desde él, derivar las partes que posibilitan construir la casa⁶⁹⁸.

En esta dirección es que la *Geografía* se presenta como una “Idea para el conocimiento del mundo”, es decir, “un concepto arquitectónico” que permita que las partes puedan derivarse de ese todo⁶⁹⁹, pues “la Geografía de Kant es el proyecto de construir un sistema a partir de los conocimientos que tenemos de la naturaleza física del mundo, esto es, del espacio y el tiempo, y de darle unidad arquitectónica, de modo que logremos ver el conjunto de la naturaleza no como un agregado, sino como un sistema, no lógico, sino físico”⁷⁰⁰. Este conocimiento lo que posibilita es ampliar la experiencia y, como se indicó en segundo capítulo, lo que busca Kant es que, con la teoría, los jóvenes, a pesar de su edad, puedan pensar críticamente⁷⁰¹ y puedan conocer al ser humano que está inmerso en el mundo, por eso

El contacto con la gente y los viajes amplían todos nuestros conocimientos. Ese contacto nos enseñará acerca de las personas, pero requiere mucho tiempo si se quiere alcanzar este propósito. Sin embargo, si estamos preparados de antemano mediante una instrucción [apropiada], entonces tenemos un todo conceptual mediante el cual podemos aprender sobre las personas. Entonces estamos en condiciones de asignar a cada experiencia su clase y

⁶⁹⁷ Kant, 446. [IX 158] Traducción propia: “for in a system the **whole** is prior to the parts, while in an aggregation the **parts** have priority.” [denn im System ist das Ganze eher als die Theile, im Aggregat hingegen sind die Theile eher da.]

⁶⁹⁸ Log.cit

⁶⁹⁹ Kant, «Physical geography», 446-47. [IX158]

⁷⁰⁰ Vicente Durán Casas, «Kant y la geografía», en *Guía Comares de Immanuel Kant* (Comares, 2023), 446.

⁷⁰¹ Kant, «M. Immanuel Kant’s announcement of the programme of his lectures for the winter semester 1765-1766 (1765)», 298. [II 312]

su lugar dentro del todo. Con los viajes ampliamos nuestro conocimiento del mundo exterior, lo cual, sin embargo, es de poca utilidad a menos que se haya realizado previamente un ejercicio preparatorio adecuado. Si después de esto decimos de alguien que conoce el mundo, queremos decir que conoce a la humanidad y a la naturaleza⁷⁰².

La preparación de “antemano” para conocer las personas la posibilita la antropología “como ejercicio propedéutico” para el trato con los demás que es lo que permite “ampliar nuestro conocimiento”⁷⁰³. En este sentido, el propósito de todo esto es, por tanto, suplir la limitada experiencia particular al tomar los conocimientos de otros, es decir, que sólo en el conjunto de las experiencias humanas, en el encuentro con el otro, el mundo se amplía. Por eso, de manera hermosa plantea Kant, —muy en la línea de la enigmática máxima de Delfos para la sabiduría: copular con los muertos⁷⁰⁴ — que “así ampliamos nuestro conocimiento a través del testimonio de otros, como si hubiéramos vivido todo el pasado del mundo. Y aumentamos nuestro conocimiento del presente a través del testimonio sobre

⁷⁰² Kant, «Physical geography», 447. [IX 158]. Traducción propia: “Contact with people and travel broaden all our knowledge. Such contact will teach us about people, but it requires a great deal of time if the purpose is to be attained. However, if we are prepared in advance by [appropriate] instruction, then we have a conceptual whole by means of which we can learn about people. We are then in a position to allocate to every experience its class and its place within the whole. By travel we extend our knowledge of the external world, which is, however, of little use unless one has previously had a suitable preparatory exercise. If, after this, we say of someone that he **knows the world**, we mean that he knows **mankind and nature**.” [Umgang mit Menschen und Reisen erweitern den Umfang aller unserer Kenntnisse. Jener Umgang lehrt uns den Menschen kennen, erfordert aber, wenn dieser Endzweck soll erreicht werden, viele Zeit. Sind wir aber schon durch Unterweisung vorbereitet: so haben wir bereits ein Ganzes, einen Inbegriff von Kenntnissen, die uns den Menschen kennen lehren. Nun sind wir im Stande, jeder gemachten Erfahrung ihre Classe und ihre Stelle in derselben anzuweisen. Durch Reisen erweitert man seine Kenntniß der äußern Welt, welches aber von wenigem Nutzen ist, wenn man nicht bereits durch Unterricht eine gewisse Vorübung erhalten hat. Wenn man demnach von diesem oder jenem sagt, er kenne die Welt: so versteht man darunter dies, daß er den Menschen und die Natur kenne.]

⁷⁰³ Kant, 446. [IX 157]

⁷⁰⁴ Gonzalo Soto Posada, *En el principio era la Physis: el lógos filosófico de griegos y romanos* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2010), 8.

países extranjeros y remotos, como si hubiéramos vivido allí nosotros mismos”⁷⁰⁵. Es el diálogo con la experiencia de los otros lo que amplía el mundo y amplían los conceptos. Los monólogos, por su parte, como los sentidos privados lógicos enunciados en el primer y segundo capítulo, son los que estrechan el pensamiento creando al dogmático y fanático.

Esto lo que indica es un compromiso ético en el que todo ser humano tiene parte respecto a la ampliación del mundo de los otros. De cada uno es la responsabilidad de la forma en que se comunica el mundo para que el otro pueda acceder a él. Esto interpela el devenir actual en donde las noticias, reportes científicos, crónicas y demás, tienen como fin el lucro económico y no el ser humano mismo. Si el ser humano fuera el fin del conocimiento del mundo, el mundo mismo sería parte del ser humano y no un lugar hostil a conquistar bajo la explotación de recursos y la exclusión de la diferencia.

Si bien con ello no se puede pretender que en Kant hay una preocupación ecológica, no puede negarse, que sus presupuestos pueden servir para dirigir la mirada hacia la importancia de un conocimiento del mundo que llevaría, inexorablemente, a un cuidado de este, ya que el conocimiento permite, como se planteó, una idea arquitectónica bajo la cual se derivan las partes. Pensar el mundo como sistema, y al ser humano inscrito en él, es poder ser una parte única de un mundo en el que cuidarse es cuidarlo, transformarse es transformarlo, pero al mismo tiempo, destruirlo es destruirse. Todo acontece en el mundo.

⁷⁰⁵ Kant, «Physical geography», 447. [IX 159]. Traducción propia: “Thus we extend our knowledge through the testimony of others, as if we had lived through the world’s entire past. And we increase our knowledge of the present through testimony concerning foreign and remote countries, as if we had lived there ourselves.” [Wir erweitern demnach unsere Erkenntnisse durch Nachrichten, wie wenn wir selbst die ganze ehemalige Welt durchlebt hätten. Wir erweitern unsere Kenntniß der gegenwärtigen Zeit durch Nachrichten von fremden und entlegenen Ländern, wie wenn wir selbst in ihnen lebten.]

En este sentido, si todo acontece en el mundo, es que, para Kant, la historia y la geografía van de la mano, pues si bien la primera se ocupa del tiempo y la segunda del espacio, no puede narrarse nada lógicamente sobre el tiempo sino se tiene en cuenta el espacio donde transcurrió, de hecho, para él, la historia es “una geografía continua” [*continuirliche Geographie*]⁷⁰⁶. Esto tiene una estrecha relación con la *Estética trascendental*, pues si bien es imposible acceder al objeto sin el espacio ni el tiempo⁷⁰⁷, ambas como formas de la sensibilidad, de igual manera, no es posible acceder al conocimiento del mundo sin geografía, sea la física o la continua, ya que, mientras la sensibilidad de encarga de suministrar intuiciones, la geografía es la que da sistematicidad a la idea de mundo.

Hoy, paradójicamente, cuando más instrumentos hay de medición y de exploración del mundo, es cuando más ajena, a nivel social, es la idea de ser un sistema. Al igual que Max Scheler —que afirmó que el incremento de ciencias que se dedican al estudio del ser humano han propiciado el ocultamiento más que la iluminación de la esencia de este⁷⁰⁸—, se puede proponer que el ocultamiento del mundo tras las ciencias que lo estudian se debe a que el fin no ha sido volver al ser humano prudente, sino por el contrario, un intenso conquistador de recursos como forma de dominar un mundo del que no se siente parte. En este sentido, son pertinentes las palabras del profesor Vicente Durán Casas sobre la importancia de las *Lecciones de Geografía* bajo esta estrecha relación entre geografía e historia, pues hoy “las crisis sociales y ambientales tienen raíces y protagonistas históricos, pero dejan huellas en la geografía física, huellas que son como cicatrices — metáfora *viva*, diría Ricoeur— que se prolongan en el tiempo y que vuelven a enlazarse con la historia, generando procesos de peligrosos ocultamientos”⁷⁰⁹.

⁷⁰⁶ Kant, 449. [IX 161]

⁷⁰⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*, 65. [A19/B33]

⁷⁰⁸ Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. José Gaos (Buenos Aires: Losada, 1938), 28.

⁷⁰⁹ Durán Casas, «Kant y la geografía», 452.

Aunque sean ramas del saber diferentes, se relacionan en el mundo que se habita y por eso, el conocimiento del mundo exige siempre una utilidad del conocimiento teórico. Utilidad que está dirigida a mejorar la vida humana en sociedad y para ello es fundamental reconocer el espacio físico en el que es posible la sociedad.

Por esta razón, aunque reiterativo, desde Kant podría fundamentarse las bases para una reflexión ecológica que lleve a plantear un cuidado del mundo. Si bien es cierto que, en las *Lecciones de Geografía*, varios aspectos, como los árboles y plantas, fueron clasificados con relación a la utilidad para el ser humano –como las plantas medicinales⁷¹⁰–, lo que podría llevar a la ligera conclusión de que la importancia de ellas reside sólo en el beneficio, no cabe duda, que la existencia del mundo, en sí mismo, constituye la existencia misma del ser humano. Esto no es un argumento utilitarista, precisamente porque el fin no es el cuidado del mundo para que exista el ser humano, sino que es el ser humano, bajo la lógica de ser un sistema y no un agregado, quien es parte fundamental de la idea arquitectónica de Mundo. Cuidar al ser humano es cuidar al mundo y cuidar al mundo es cuidar al ser humano.

Bajo esta dirección no es gratuito que al inicio de *Geografía* se planteó que el ser humano y el mundo se constituyen mutuamente, pues no pueden ser comprendidos por separados ya que en el ser humano hay un sentido externo, el mundo, y uno interno, la consciencia de sí mismo⁷¹¹. Esto da entrada a plantear no un ser humano abstracto sino arraigado⁷¹² en un planeta común a todos y, por eso, el conocimiento del mundo es la base para formar el sentido común, “porque, dado que el entendimiento común se basa en la experiencia, no puede ampliarse de

⁷¹⁰ Durán Casas, 448.

⁷¹¹ Kant, «Physical geography», 445. [IX 156]

⁷¹² David Harvey, «Cosmopolitanism in the Anthropology and Geography», en *Reading Kant's Geography* (New York: Suny Press, s. f.), 271.

manera significativa sin el conocimiento de la geografía”⁷¹³, es decir, que sin un conocimiento de la realidad mundana es imposible poder, como se planteó en el segundo capítulo, hablar de una verdad válida para todos⁷¹⁴, es lo que permitiría la comunicabilidad del conocimiento y la orientación de la acción, ya que “la geografía física y humana es imprescindible para orientar nuestras prácticas en medio del mundo en el que vivimos”⁷¹⁵.

Por esta razón, el conocimiento del mundo es la base para el cosmopolitismo, pues dota de un sentido que va más allá de los intereses particulares y de las lógicas extraccionistas del mercado, para dirigirlo a la común pertenencia de la especie humana inmersa en el planeta tierra. Así pues,

Nada prepara mejor a las personas para una auténtica y responsable ciudadanía universal -o cosmopolita- que una buena formación en geografía física y humana, esto es, una formación que transmita esa conciencia, compartida universalmente, de pertenencia a una comunidad natural y política mucho más extensa y compleja de lo que cada uno de nosotros, desde nuestro rincón en el mundo, nos podemos imaginar⁷¹⁶.

⁷¹³ Kant, «Physical geography», 451. [IX 163] Traducción propia: “For, since common understanding is based on experience, it cannot be extended in any significant way without knowledge of geography.” [Denn da der gemeine Verstand sich auf die Erfahrung bezieht: so ist es ihm nicht möglich, sich ohne Kenntniß der Geographie auf eine nur einigermaßen beträchtliche Weise zu extendiren. Vielen sind die Zeitungsnachrichten etwas sehr Gleichgültiges.]

⁷¹⁴ Kant, «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782», 163. [XXV 1012]

⁷¹⁵ Durán Casas, «Kant y la geografía», 455.

⁷¹⁶ Durán Casas, 454.

Es, por todo lo anterior, que Kant consideraba la Geografía como “una propedéutica para el conocimiento del mundo”⁷¹⁷, de hecho, en su *Lección de Pedagogía*, recomendaba que el inicio de la “instrucción científica” se diera a través de la geografía física y matemática, pues “los relatos de viajes, explicados con grabados y mapas, conducen en seguida a la geografía política. Del estado actual de la superficie terrestre, se vuelve al primitivo y se llegará a la geografía e historia antiguas”⁷¹⁸. Es decir, que la conciencia del espacio común es la puerta de entrada a la ciencia física y social.

Así pues, es comprensible, bajo esta visión de la geografía, que Kant usara siempre metáforas geográficas para hablar de sus planteamientos filosóficos, como la metáfora de la isla⁷¹⁹ que ya se estudió en el capítulo uno, la búsqueda constante de los límites de la razón y la metafísica, o el hecho de considerar que su trabajo es sobre la geografía de la razón humana, pues aunque dirigió a Hume⁷²⁰ dicha labor, lo hizo para indicar el límite de su propuesta filosófica pues censuraba la razón y poder, así, fundamentar la función de la Crítica como límite⁷²¹. Esto llevó a los profesores Malpas y Thiel a proponer una geografía filosofía en Kant⁷²² ya que el trabajo de la *Crítica de la Razón Pura* giró en torno a plantear los límites-fronteras [*Grenzen*] y limitaciones [*Schranken*] del uso de la razón pura⁷²³ y poder lograr así el mayor desarrollo en el campo de la razón.

⁷¹⁷ Kant, «Physical geography», 445. [IX 157]. Traducción propia: “a propædeutic for knowledge of the world” [die Propädeutik in der Erkenntniß der Welt]

⁷¹⁸ Kant, *Pedagogía*, 66. [IX 474] [Reiseerzählungen, durch Kupfer und Karten erläutert, führen dann zu der politischen Geographie. Von dem gegenwärtigen Zustande der Erdoberfläche geht man dann auf den ehemaligen zurück, gelangt zur alten Erdbeschreibung, alten Geschichte u.s.w.]

⁷¹⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 259. [A 235-236 / B 294 - 295]

⁷²⁰ Kant, 602-3. [A760/B788]

⁷²¹ Kant, 603. [A761/B789]

⁷²² Jeff Malpas y Karsten Thiel, «Kant’s Geography of Reason», en *Reading Kant’s Geography* (New York: Suny Press, 2011), 196.

⁷²³ Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, 255. [IV 352]

Ahora bien, si se aplica este concepto de geografía filosófica a un campo más amplio que el de la primera *Crítica*, permite ampliar el horizonte de comprensión del mundo, porque comprender las limitaciones del mundo físico como esfera limitada⁷²⁴ implica saber que se comparte un único planeta y que ello exige límites en la forma de actuar con él y con los demás. Compartir un espacio común, como experiencia común, debe dirigir los juicios de la razón a hacer del espacio un mejor lugar y en ello la posibilidad de la que sociedad que lo habita sea mucho mejor.

De esta manera, es el mundo concreto donde es posible la búsqueda de una realización humana en el contacto con los otros. Su esperanza de mejoramiento no está dada en una creencia ultramundana, en la espera de que la mano divina cambie el actuar humano. De hecho, el mismo Kant, en *La Religión dentro de los límites de la razón*, planteó que es el ser humano mismo quien se hace bueno o malo y que en el supuesto de que para mejorarse, —al llevar a plenitud sus disposiciones—, se requiera de una ayuda divina, no debe limitarse pasivamente a la espera de la misma —como la creencia de ser mejores sólo en el paraíso—, sino que “ha de hacerse antes digno de recibirla y aceptar su ayuda, [..], esto es: acoger en su máxima el positivo aumento de fuerza mediante el cual únicamente se hace posible que el bien le sea imputado y que él sea reconocido como un hombre bueno”⁷²⁵. Es la responsabilidad social de hacerse mejor para que, en ello, el Bien pueda ser.

⁷²⁴ Kant, *Sobre la paz perpetua*, 71. [VIII 358]

⁷²⁵ Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 66. [VI 44] [Gesetzt, zum Gut- oder Besserwerden sei noch eine übernatürliche Mitwirkung nöthig, so mag diese nur in der Verminderung der Hindernisse bestehen, oder auch positiver Beistand sein, der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen, und diese Beihülfe annehmen (welches nichts Geringes ist), d.i. die positive Kraftvermehrung in seine Maxime aufnehmen, wodurch es allein möglich wird, daß ihm das Gute zugerechnet und er für einen guten Menschen erkannt werde.]

Es en el mundo físico –Geografía– donde se da el acontecer del encuentro con los otros –Antropología– ante el inevitable trasegar temporal –historia– y por tanto, es sólo bajo estos tres aspectos que el ser humano puede mejorarse: Sólo en el mundo concreto de la vida es posible cultivar todas las disposiciones naturales tomando como fin y no como medio a los otros, y de esta manera hacer de la monstruosidad del individualismo –el cíclope egoísta–, el acto bello del rostro humano –los ojos del encuentro–, para que como especie se pueda caminar hacia lo mejor, no con la ingenuidad del médico, que pone de ejemplo Kant, que promete una “curación inminente” y que obliga a responder al enfermo “¡me muero de tanto mejorar” [*Ich sterbe vor lauter Besserung!*]⁷²⁶, sino con la certeza de una esperanza activa que se traduce en la acción concreta, en un mundo delimitado y en un momento específico para emprender el justo camino en la dirección correcta en donde, desde el actuar humano tiene cabida la trascendencia, ya que “no es ir del otorgamiento de la gracia a la virtud, sino más bien de la virtud al otorgamiento de la gracia”⁷²⁷.

Por ende, es este mundo, en este momento histórico que reside el deber de una acción concreta para mejorarlo: ante el cambio climático, el hambre, la guerra, la desigualdad y la desesperanza se debe volver la mirada al ser humano para desnudarlo del artificio de la lógica de la competitividad en la que ve al mundo como un lugar hostil⁷²⁸, y poder descubrir sus disposiciones naturales para poderlas potenciar en beneficio del mundo.

⁷²⁶ Kant, *El conflicto de las facultades*, 171. [VII 93]

⁷²⁷ Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, 243. [VI 202] [daß es nicht der rechte Weg sei, von der Begnadigung zur Tugend, sondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzuschreiten.]

⁷²⁸ Rosa, *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*, 400-401.

2.2. Actualidad de la antropología filosófica de Kant: una propuesta para la esperanza

¿Qué es el ser humano? Un animal metafísico que habita dos mundos, el de la libertad y el de la naturaleza. Gracias a sus dos mundos posee disposiciones naturales que son una cartografía que, gracias a su libertad, puede desarrollar para aprender a vivir con los demás. Mejorarse es su mayor compromiso ya que habita en un mundo que está interconectado, para la época de Kant, gracias “al barco o el camello (barco del desierto)”⁷²⁹, para el momento actual, la interconexión e interdependencia es más latente y acuciante, por lo que, si para el siglo XVIII “la violación del derecho en un lugar particular se siente en todos los lugares de la tierra”⁷³⁰, para el siglo XXI, como sostiene Sigmund Bauman, incluso nuestros actos morales se sienten en cada rincón, pues

Dentro de la densa red mundial de interdependencia global, no podemos estar seguros de nuestra inocencia moral cuando otros seres humanos sufren humillación, sufrimiento o dolor. No podemos afirmar, sin más, que no lo sabemos, ni podemos estar convencidos de que cambiando algo en nuestra conducta no pudiéramos evitar o, cuando menos, aliviar la suerte de quienes sufren⁷³¹.

Hoy más que nunca, se hace necesaria mantener la pregunta kantiana, y si bien son otros horizontes que interpelan, su propuesta sigue siendo vigente en tanto que la razón, es en la vida práctica –recordando que lo especulativa está supeditado a lo práctico–, lo que el camello y el barco en la comunidad [*Gemeinschaft*] de seres humanos, pues, de manera urgente, se hace necesario levantar vuelo para dejar de

⁷²⁹ Kant, *Sobre la paz perpetua*, 72. [VIII 358] [das Schiff, oder das Kameel (das Schiff der Wüste)]

⁷³⁰ Kant, 73. [VIII 360] [die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühl]

⁷³¹ Zygmunt Bauman, *Mundo consumo: ética del individuo en la aldea global* (Barcelona: Paidós, 2010), 107-8.

limitar la mirada a la localidad y poder encontrar en el espacio público, común a todos, soluciones globales a problemas globales. Continuar limitando los actos a la localidad en un mundo globalizado es una insania de la razón, pero también de la moral.

Es paradójico, en el siglo XXI el cuerpo se ha logrado globalizar a través de las prótesis tecnológicas. La extensión del internet en los dispositivos electrónicos, las redes sociales, la hiperconectividad con el flujo de información, han permitido que se pueda “estar” en cada rincón del planeta: hay oídos y ojos para cada momentos y circunstancia, y, aun así, no se ha podido globalizar la conciencia moral. En este punto radica la diferencia entre globalización y cosmopolitismo. El primero es comercial. El segundo jurídico-moral. Al primero le importan los objetos. Al segundo, la comunidad de seres humanos.

En Kant difícilmente se puede encontrar reflexiones económicas elaboradas, porque ya sabía que su propuesta tenía como centro a los seres humanos y no a la mercancía. Centrar su propuesta en lo segundo, es dirigir todos los esfuerzos humanos a la abundancia y al consumo, por lo que no se tomaría como fin a la persona, sino como medio ya que el anhelo de tener, siempre llevará la moral a tiendas, pues, como planteó Kant “la abundancia, se adelanta en los progresos del género humano al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso, lo mismo para la moralidad que para el bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más de prisa que los medios de satisfacerlas”⁷³². Es interesante cómo estas palabras del siglo XVIII parecen escritas por un filósofo del

⁷³² Immanuel Kant, «El fin de todas las cosas», en *Filosofía de la historia* (México D.F.: Fondo De Cultura Económica, 2006), 130. [VIII 332] [Der Grund davon scheint mir hierin zu liegen. - Natürlicherweise eilt in den Fortschritten des menschlichen Geschlechts die Cultur der Talente, der Geschicklichkeit und des Geschmacks (mit ihrer Folge, der Üppigkeit) der Entwicklung der Moralität vor; und dieser Zustand ist gerade der lästigste und gefährlichste für Sittlichkeit sowohl als physisches Wohl: weil die Bedürfnisse viel stärker anwachsen, als die Mittel sie zu befriedigen.] Los paréntesis del texto alemán no fueron incluidos en la traducción al español sino sustituidos por dos puntos (:).

siglo XXI ya que el dolor causado por el consumo está dejando por fuera la dignidad de la vida humana, al reducir su valor a la mera producción: los seres humanos son tomados como medios de producción y por eso la consecuencia de un mercado que tiene como fin la mercancía y no las personas. Por ende, para salvar la economía no importa tomar las vidas humanas de los más desfavorecidos o invertir en guerras para movilizar los intereses económicos. El dinero, su adquisición, se impone ante la vida misma.

Para Kant el uso del dinero no debería ir más allá del intercambio de bienes, por lo que llama la atención cuando su función se desborda a que su adquisición sea un goce en sí mismo, pues

la invención de este medio, que, por lo demás, no tiene otro provecho (o al menos no debe tenerlo) que el de servir meramente al intercambio del empeño de los hombres y, por consiguiente, de todos los bienes físicos entre ellos, particularmente desde que está representado por metales, ha producido un afán de poseer que finalmente también sin el goce, en la mera posesión, e incluso con la renuncia (del mezquino) a todo uso, encierra un poder del que se cree que basta para reemplazar la falta de cualquier otro⁷³³.

Esta pasión del dinero entra dentro de las inclinaciones de tener influencia sobre las demás personas, como en la prudencia –recordando que se buscaba vincular el fin propio con el de los demás–, pero llevada a la pasión desmedida, cuyo fin es el sí mismo⁷³⁴, por tanto, un acto imprudente. Es decir, la acumulación

⁷³³ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 181-82. [VII 274] [Die Erfindung dieses Mittels, welches sonst keine Brauchbarkeit hat (wenigstens nicht haben darf) als bloß zum Verkehr des Fleißes der Menschen, hiemit aber auch alles Physisch-Guten unter ihnen zu dienen, vornehmlich nachdem es durch Metalle repräsentirt wird, hat eine Habsucht hervorgebracht, die zuletzt auch ohne Genuß in dem bloßen Besitze, selbst mit Verzichtthuong (des Geizigen) auf allen Gebrauch eine Macht enthält, von der man glaubt, daß sie den Mangel jeder anderen zu ersetzen hinreichend sei.]

⁷³⁴ Kant, 178-79. [VII 271-272]

desmedida, el afán de conseguir, la clasificación de los hombres y mujeres más ricos del mundo, dejan en entredicho los fines morales que se persiguen, pues no están vinculando la especie en su totalidad.

Esta acumulación desmedida, está dejando de lado el valor del mundo y de la vida humana y está siendo sustituido por su capacidad de producir riqueza. Por eso, volver la mirada a la geografía kantiana, en la que es parte la antropología, es comprender la importancia del mundo y del ser humano, importancia que va más allá de la lógica de producción y se sumerge en la posibilidad de comprender que todo es un sistema, es decir, que todo hace parte constitutiva de la vida.

2.3. Los dos mundos: Los dos ojos del único rostro de la humanidad

Son dos mundos los que siempre inquietan al ser humano, curiosamente, son los dos mundos que habita, el mundo exterior de la naturaleza y el mundo interior de lo moral,

dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, cuan mayor es la frecuencia y persistencia con que reflexionamos en ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí. No necesito buscarlas ni sólo conjeturarlas como si estuvieran envueltas en tinieblas o se encontraran en la exaltación fuera de mi horizonte; las veo delante de mí y las conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia⁷³⁵.

⁷³⁵ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 2008, 190. [V 161-162] [Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und blos vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.]

Este trabajo permite una interpretación diferente de estos dos mundos, pues son los dos, en conjunto, los que configuran la realidad humana. Es decir, como se planteó, el conocimiento del mundo es el conocimiento del ser humano. Desligar el conocimiento de la realidad, de la moralidad, es lo que ha hecho que surja el cíclope de la ciencia, el egoísta que encuentra en su propio conocimiento la medida del mundo sin tener en cuenta la mirada de los otros.

Este cíclope recae en conceptos que, en Kant, jamás fueron pensados desligados de la moral, pero que hoy, son casi impensable vincularlos al actuar humano. El progreso, la civilización y la economía –el capitalismo– son vistas, hoy en día, bajo la utilidad de la producción más que desde la posibilidad de la humanización.

El progreso se ha limitado a las ideas tecnológicas, indistintamente, si ellas sirven para mejorar o empeorar la vida humana, pues

hoy la *techne*, en su forma de técnica moderna, se ha transformado en un infinito impulso hacia adelante de la especie, en su empresa más importante, en cuyo continuo progresar que se supera a sí mismo hacia cosas cada vez más grandes se intenta ver la misión de la humanidad, y cuyo éxito en lograr el máximo dominio sobre las cosas y los propios hombres se presenta como la realización de su destino⁷³⁶.

Lo paradójico es, como plantea Hartmut Rosa que la promesa de apropiación del mundo, de su dominio, se convierte en una amenaza⁷³⁷ que hace que se silencie el mundo en el que está incluida la voz del otro.

⁷³⁶ Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, 36.

⁷³⁷ Hartmut Rosa, *Lo indisponible* (Barcelona: Herder, 2020), 21.

Al desligarse el progreso de la moral termina siendo una espada de Damocles que ya no está sostenida por el cabello de la crin de un caballo, sino por los propios descubrimientos. Hoy más que ninguna otra época, la tecnología creada puede destruir, y de hecho lo está haciendo, el planeta entero. Puede, con el accionar de un botón hacer que la vida entera entre en riesgo de supervivencia. Por esta razón, la actualización del imperativo categórico que realiza Hans Jonas al dirigirlo a la máxima “que haya humanidad”⁷³⁸, pues se debe garantizar la vida de las siguientes generaciones ante una técnica que amenaza su existencia.

En otras palabras, y tomando lo planteado en las *Lecciones de Geografía*, a partir de esta visión del progreso no se ve a la humanidad como un sistema sino como un agregado en el que están tomando protagonismo las particularidades para fundamentar el todo⁷³⁹. Estas particularidades fragmentan, desde horizontes egoístas, la realidad compartida del ser humano. Realidad que está presente en un mundo común, único y limitado, y en el compartir la racionalidad como posibilidad de enjuiciar el mundo.

Dicha fragmentación está llevando a la destrucción de ambos mundos en donde el cielo estrellado y la ley moral interior ya no son causas de “admiración y veneración”, sino aspectos a los cuales hay que sobreponerse para alcanzar la demanda económica de la sociedad actual. Se desacraliza el mundo y la moral para limitarse a la profanación de la producción-adquisición y en ello se destruye al mundo, al otro y a sí mismo.

En este sentido, cabe recordar que la Antropología es la puerta de entrada para aprender a tratar con lo demás⁷⁴⁰, en otras palabras, para ser prudente, ser

⁷³⁸ Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, 89.

⁷³⁹ Kant, «Physical geography», 446. [IX 158]

⁷⁴⁰ Kant, 446. [IX 157]

civilizado. Vincular la civilización con el mundo interior del ser humano, es dejar de pensar en modelos externos de vida: formas de hablar, vestirse, comer, etc, para dirigirse al interior del ser humano donde se da el encuentro. Es la posibilidad de reconocer que hay un otro diferente de sí mismo⁷⁴¹.

En este sentido, como se planteó en esta investigación, es que la antropología kantiana, no agota al ser humano en el concepto, sino que lo proyecta a su plena realización y por eso es urgente elevar la pregunta, que, aunque es la misma desde la antigüedad, se actualiza en las circunstancias que devienen, ¿qué –y se convierte en quién– es el ser humano?

Un horizonte abierto por esa pregunta es, en primer lugar, darle forma a lo humano, que, siguiendo la metáfora kantiana del Cíclope, es aquel donde hay dos ojos. Los dos ojos, son, por tanto, la humanidad que cuida y se cuida. Cuida el planeta y se cuida a sí misma, es decir, que el planeta, los derechos, la reducción del dolor, el cosmopolitismo, dependen de la humanidad misma, del encuentro, de la vinculación, y no de ningún otro agente o factor, y más hoy donde es más latente que, sólo en “nuestras” manos, está la posibilidad del cambio, porque hoy la humanidad “ha dejado de ser una entidad abstracta y se ha convertido en una realidad tangible, en una sociedad interdependiente que se extiende por toda la tierra”⁷⁴² y, en esa realidad tangible, materializada en la globalización, sólo hace falta que se globalice, además del ya cuerpo globalizado, la conciencia moral, para dejar de lado la lanza de Odiseo que ciega la diferencia y poder juntar las manos en torno al compartir una mirada humana hacia un futuro conjunto, en el que todos, en paz, puedan tener un lugar. El lugar de la dignidad de la vida humana y, de esta manera, sentir de nuevo “admiración y veneración” por el mundo que, en conjunto, se ha posibilitado.

⁷⁴¹ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2012).

⁷⁴² Antonio Campillo, *Tierra de nadie: cómo pensar [en] la sociedad global* (Barcelona: Herder, 2015), 61.

En consonancia con lo anterior, en el primer capítulo se propuso la Crítica como *askesis*, es decir, que ningún ser humano llega a ser plenamente crítico, sino que implica un ejercitarse constantemente para que la razón se cultive y proyecte a un mundo común. En este sentido y bajo la etimología del cuidado como pensamiento⁷⁴³ es que se propone que la filosofía crítica es una forma de cuidado. Cuidado, como el mismo Kant lo planteó –reiterando pensamiento crítico como cuidado– que lleva a que no se cultiven las raíces del

*materialismo, del fatalismo, del ateísmo, de la incredulidad librepensadora, del fanatismo y la superstición, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del idealismo y del escepticismo, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas*⁷⁴⁴.

Esta interpretación no se limita sólo a la etimología de la palabra, toda vez que el mismo Kant, al inicio de su *Lección de Pedagogía* planteó que la única criatura que requiere educación es el ser humano y entiende por educación, en primer lugar, el cuidado [*Wartung*] al que define como “las precauciones de los padres para que los niños no hagan un uso perjudicial de sus fuerzas [facultades-*Kräften*]”⁷⁴⁵. De hecho, es reiterativo al plantear, más adelante, que “el hombre tiene

⁷⁴³ Cuidado viene del latín *cogitare* y por ello su relación con el griego *episteme* -la expresión ἐπίμελεια ἑαυτοῦ fue traducida por los romanos *cura sui-*, es decir que cuidar, implica, en primer lugar, el pensamiento pero que se traduce a la vida. Es, por tanto, un pensar-vivir.

⁷⁴⁴ Kant, *Crítica de la razón pura*, 29. [B XXXIV] [dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealism und Scepticism, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publicum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden.]

⁷⁴⁵ Kant, *Pedagogía*, 29. [IX 441] [Unter *Wartung* nämlich versteht man die *Vorsorge* der Eltern, daß die Kinder keinen schädlichen Gebrauch von ihren *Kräften* machen.]

necesidad de cuidado y de [formación]”⁷⁴⁶ ya que el resto de los animales no requieren de ningún cuidado⁷⁴⁷, pues su vida está limitada al impulso instintivo.

Ahora bien, es claro que el niño requiere de cuidado para su educación y formación, pero también lo requiere el adulto ya que el no cultivo de su razón lo lleva a levantar vuelo con el telescopio de la metafísica para crear tierras ilusorias. Ya no son los padres quienes velan por el cuidado, sino la razón misma, que bajo el ejercicio crítico es puesta ante su propio tribunal⁷⁴⁸ para guiar las respectivas facultades [*Kräften*] del ser humano.

Ahora bien, no se debe limitar el cuidado a la atención o asistencia, sino a su posibilidad de cultivar, es decir, el cuidado implica, también, potencialidad, pues se cuida bajo un fin o propósito. En esta dirección es que Kant propuso el deber hacia sí mismo que consiste en “desarrollar y aumentar la propia perfección natural” [*Naturvollkommenheit*] bajo un propósito pragmático. Este deber sólo es posible si se cultivan “las propias facultades naturales” [*Naturkräfte*], pues

el hombre se debe a sí mismo (como ser racional) no dejar desaprovechadas y —por así decirlo— oxidadas las disposiciones naturales y las facultades, de las que su razón puede hacer uso algún día sino que, dando por supuesto que el hombre pueda estar satisfecho con la adecuación innata de sus facultades a sus necesidades naturales, sin embargo, su razón tiene que instruirle mediante principios sobre esta *satisfacción* con la escasa adecuación de sus facultades, porque, como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines, no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino a la libertad con la que él determina esta adecuación. Por lo tanto, cultivar las propias facultades (entre ellas unas más que otras según la diversidad de los

* En la traducción al español usan indistintamente educación para *Erziehung* y *Bildung*. Prefiero para la primera educación y para la segunda formación.

⁷⁴⁶ Kant, *Pedagogía*, 31. [IX 443] [Der Mensch braucht Wartung und Bildung.]

⁷⁴⁷ Kant, 29. [IX 441]

⁷⁴⁸ Kant, *Crítica de la razón pura*, 9. [A XI-XII]

fines) y ser un hombre adaptado al fin de la propia existencia desde una perspectiva pragmática, no es una cuestión de la *ventaja* que el cultivo de las propias facultades pueda proporcionar (para toda suerte de fines), porque tal vez esto (según los principios rousseauianos) resultara ventajoso para la rudeza de la necesidad natural: sino que es un mandato de la razón práctico-moral y un deber del hombre hacia sí mismo⁷⁴⁹.

En este sentido se deben cultivar y cuidar las facultades del espíritu [*Geisteskräfte*] mediante la razón, las facultades del alma [*Seelenkräfte*] por medio del entendimiento, y, por último, las facultades corporales [*Leibeskräfte*] a través de la gimnasia, ya que “consiste en cuidar lo que constituye en el hombre el *instrumento* (la materia) sin el que los fines del hombre se quedarían sin realizar”⁷⁵⁰.

De esta manera, lo opuesto al cuidado no es el *Homo destruens* como lo propuso el profesor Agustín Domingo Moratalla⁷⁵¹, porque la destrucción implica siempre una acción concreta que va en contra de alguien o algo. El opuesto es el *Homo negligens*, el descuidado, no como actitud imprevista sino como el acto volitivo de la negligencia, de una acción insuficiente o inadecuada –no

⁷⁴⁹ Kant, *La metafísica de las costumbres*, 311-12. [VI 444-445] [Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlage und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt daß er auch mit dem angeboren Maß seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden sein könne, so muß ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedensein mit dem geringen Maß seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er als ein Wesen, das der Zwecke (sich Gegenstände zum Zweck zu machen) fähig ist, den Gebrauch seiner Kräfte nicht bloß dem Instinct der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maß bestimmt, zu verdanken haben muß. Es ist also nicht Rücksicht auf den Vortheil, den die Cultur seines Vermögens (zu allerlei Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseauschen Grundsätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfnisses vortheilhaft ausfallen: sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseins angemessener Mensch zu sein.]

⁷⁵⁰ Kant, 312-13. [VI 445] [die Besorgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden]

⁷⁵¹ Agustín Domingo Moratalla, *Homo Curans: el coraje de cuidar* (Madrid: Encuentro, 2022), 19.

necesariamente en contra de algo-, que parte de los conceptos de individualismo, consumismo, etc. Y que desvinculan al ser humano para dirigirlo a sí mismo, no respecto al cultivo, sino a la adquisición de mundo, al egoísmo.

Así pues, para no ser descuidado hay que cultivar la razón, hay que mirar por los dos ojos para darle forma y sentido al mundo. Cabe precisar, en esta dirección, que toda disposición biológica [*Anlage*], como se estudió en el primer capítulo, requiere cultivo y formación, es decir, que por sí solas, las disposiciones no llevarán a su pleno desarrollo a la especie humana, por lo que se requiere de una voluntad libre que proyecte y cultive el germen allí contenido, recordando que lo más importante, para que se forme el rostro humano, es ver a través de los dos ojos, de lo contrario, el ignorar uno implicará la destrucción del otro.

Por ende, como se insistió de manera recurrente, la antropología filosófica kantiana no sólo define, sino que proyecta al ser humano, y le posibilita una cartografía esperanzadora para poder algún día salir de su minoría de edad y construir un mundo común a todos. Es, por tanto, el conocimiento del mundo, físico y humano, lo que nos puede llevar a su transformación. Como plantea el sociólogo Rosa, “sólo podemos funcionar como actores humanos si tenemos un sentido de hacia dónde deberíamos estar yendo y qué significa una vida buena y significativa”⁷⁵² y aquí es donde está la utopía cosmopolita, en que el ser humano pueda sentir que todo está conectado con su propia existencia, no como quimera sino como un “siendo” en el que hay un proceso de transformación porque “el hombre no sólo es creador de realidades, sino que se crea junto con el universo que se construye”⁷⁵³.

⁷⁵² Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía* (Buenos Aires: Katz, 2016), 86.

⁷⁵³ Francisco Rodríguez Valls, *Antropología y utopía* (Sevilla: Thémata, 2009), 147.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

- Kant, Immanuel. «Anthropology from a pragmatic point of view (1798)». En *Anthropology, History, and Education*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007.
- . «Anthropology Pillau». En *Lectures on Anthropology*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- . «Antropología Busolt. Semestre de invierno de 1788/1789». En *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, traducido por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, 2015.
- . *Antropología Collins*. Madrid: escolar y mayo, 2012.
- . «Antropología Collins. Semestre de invierno de 1772/1773». En *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, traducido por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, 2015.
- . *Antropología en sentido pragmático*. Fondo de Cultura Económica, 2014.
- . «Antropología Friedländer. Semestre de invierno de 1775/1776». En *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, traducido por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, 2015.
- . «Antropología Menschenkunde. Semestre de invierno de 1781/1782». En *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, traducido por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, 2015.
- . «Antropología Mrongovius. Semestre de invierno de 1784/1785». En *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, traducido por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, 2015.
- . «Antropología Parow. Semestre de invierno de 1772/1773». En *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, traducido por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, 2015.

- . «Antropología Pillau. Semestre de invierno de 1777/1778». En *Lecciones de Antropología: Fragmentos de estética y antropología*, traducido por Manuel Sánchez Rodríguez. Granada: Comares, 2015.
- . *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*. Madrid: Tecnos, 2007.
- . *Correspondencia*. Zaragoza: De letras - Institución Fernando el Católico, 2005.
- . *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo De Cultura Económica, 2008.
- . *Crítica de la razón práctica*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- . *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. México: Taurus, 2008.
- . *Crítica del discernimiento*. Madrid: Machado libros, 2016.
- . «Determinación del concepto de una raza humana». En *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba editorial, 2006.
- . *El conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza, 2003.
- . «El fin de todas las cosas». En *Filosofía de la historia*. México D.F.: Fondo De Cultura Económica, 2006.
- . *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Buenos Aires: Prometeo libros, 2004.
- . *En torno al tópico: «tal vez sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*. Madrid: Tecnos, 2006.
- . *Enciclopedia filosófica: con un'appendice sull'attività didattica di Kant*. Milano: Bompiani, 2003.
- . «Essays regarding the Philanthropinum (1776-1777)». En *Anthropology, History, and Education*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007.
- . *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza, 2008.
- . «Geografía Física». Madrid: Hitos, 2012.
- . *Historia natural y teoría general del cielo*. Buenos Aires: Lautaro, 1946.

- . «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita». En *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . «Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality (1764)». En *Theoretical philosophy, 1755-1770*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1992.
- . *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2005.
- . *La polémica sobre la crítica de la razón pura (respuesta a Eberhard)*. Madrid: Mínimo Tránsito, 2002.
- . *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Madrid: Alianza, 2009.
- . *Lecciones de Filosofía Moral. Mrongovius II*. Salamanca: Sígueme, 2017.
- . *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann*. Madrid: Siglo XXI, 2021.
- . *Lectures on Anthropology*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2012.
- . *Lógica*. Madrid: Akal, 2000.
- . *Lógica: acompañada de una sección de reflexiones del legado de Kant*. Madrid: Akal, 2000.
- . *Los progresos de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- . «M. Immanuel Kant's announcement of the programme of his lectures for the winter semester 1765-1766 (1765)». En *Theoretical philosophy, 1755-1770*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1992.
- . *Metafísica - Dohna*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- . «Moral philosophy: Collins's lecture notes (1784-1785)». En *Lectures on ethics*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1997.
- . *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

- . «Of the different races of human beings (1775)». En *Anthropology, History, and Education*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- . «On the form and principles of the sensible and the intelligible world [Inaugural dissertation] (1770)». En *Theoretical philosophy, 1755-1770*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1992.
- . *Pedagogía*. Madrid: Akal, 2013.
- . «Physical geography». En *Natural Science: The Cambridge edition of the works of Immanuel Kant*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- . *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Madrid: Tecnos, 1991.
- . *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Ediciones Istmo, 1999.
- . «¿Qué es la ilustración?» En *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . «¿Qué es la Ilustración?» En *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- . «¿qué significa orientarse en el pensamiento?» En *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba editorial, 2006.
- . «Reflexiones sobre antropología (AK, XV)». En *Kant: Antología*, editado por Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Península, 1991.
- . *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Akal, 2012.
- . *Sueños de un Visionario*. Buenos Aires: Leviatán, 2004. Buenos Aires: Leviatán, 2004.
- Worm, Karsten. «Kant im Kontext III (Komplettausgabe 2023)». Berlín: InfoSoftWare, 2023.

2. Bibliografía crítica

- Allison, Henry E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. United States of America: Yale University Press, 1983.
- Aramayo, Roberto. «Estudio preliminar: el empeño kantiano por explorar los confines de la razón». En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza, 2002.
- Arana, Juan. *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764): una contribución a la historia de las relaciones entre ciencia y filosofía en el siglo XVIII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1982.
- Arregui, Vicente, y Jacinto Choza. *Filosofía del Hombre: Una antropología de la intimidad*. Madrid: RIALP, 2002.
- Ayala, Francisco. *La piedra que se volvió palabra. Las claves evolutivas de la humanidad*. Madrid: Alianza, 2006.
- Battaglia, Fiorella. *Il sistema antropologico. La posizione dell'uomo nella filosofia critica di Kant*. Pisa: Plus: pisa university press, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Extraños llamando a la puerta*. Barcelona: Paidós, 2016.
- . *Mundo consumo: ética del individuo en la aldea global*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Baumgarten, Alexander. *Metaphysics*. New York: Bloomsbury, 2014.
- Beorlegui, Carlos. «La singularidad del ser humano como animal bio-cultural». *Revista Realidad*, n.º 129 (2011): 443-80.
- Blom, Philipp. *Encyclopédie: el triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Barcelona: Anagrama, 2008.
- Borowski, Ludwig Ernst. *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Brandt, Reinhard. *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*. México: Plaza y Valdés, 2001.
- . «La antropología pragmática y la autodeterminación del ser humano». En *Guía Comares de Immanuel Kant*. Comares, 2023.

- . «Prólogo». En *Antropología en sentido pragmático*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Buber, Martin. *El camino del hombre conforme a las enseñanzas del jasidismo*. Palma de Mallorca. España: José J. de Olañeta, Editor, 2014.
- . *¿Qué es el hombre?* México D.F.: Fondo De Cultura Económica, 2014.
- . *The Knowledge of Man*. Traducido por Maurice Friedman. 1966.^a ed. New York: Harper Torchbooks, s. f.
- Campillo, Antonio. *Tierra de nadie: cómo pensar [en] la sociedad global*. Barcelona: Herder, 2015.
- Casales García, Roberto. «El papel de la antropología moral dentro de la filosofía práctica de Kant». *Tópicos*, 2011, 159-81.
- Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Cavallar, Georg. «Cosmopolitanisms in Kant's Philosophy». *Ethics & Global Politics* 5, n.º 2 (enero de 2012): 95-118. <https://doi.org/10.3402/egp.v5i2.14924>.
- Cifuentes Yarce, Jesús David. *Crítica de la razón social: una lectura de la posmodernidad a partir del concepto de enfermedad mental en Kant*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
- Coreth, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. Barcelona: Herder, 1991.
- Cortina, Adela. *Ética cosmopolita: una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Bogotá: Paidós, 2021.
- Damasio, Antonio. *El cerebro creó al hombre. ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Destino, 2012.
- Domingo Moratalla, Agustín. *Homo Curans: el coraje de cuidar*. Madrid: Encuentro, 2022.
- Durán Casas, Vicente. «Kant y la geografía». En *Guía Comares de Immanuel Kant*. Comares, 2023.
- Foucault, Michel. *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos, 2011.

- . *Una lectura de Kant: introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Siglo XXI, 2010.
- Frierson, Patrick R. *What is the Human Being?* New York: Routledge, 2013.
- García Ferrer, Soledad. «La teoría de las disposiciones de Kant», 15 de febrero de 2021. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/8702/>.
- García Mayo, Alejandro. «Las Antropologías de Kant». En *Antropología Collins*. Madrid: escolar y mayo, 2012.
- García Morente, Manuel. *La filosofía de Kant: Una introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones cristiandad, 1917.
- . *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa, 1980.
- Granja Castro, Dulce María. «Estudio preliminar». En *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- . *Lecciones de Kant para hoy*. México: Anthropos, 2010.
- Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder, 2006.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- Harvey, David. «Cosmopolitanism in the Anthropology and Geography». En *Reading Kant's Geography*. New York: Suny Press, s. f.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Jiménez, Alba. «Estudio preliminar: Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann». En *Lecciones de metafísica según los apuntes de Volckmann*. Madrid: Siglo XXI, 2021.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.

- Kleingeld, Pauline. «KANT'S SECOND THOUGHTS ON RACE». *The Philosophical Quarterly* 57, n.º 229 (octubre de 2007): 573-92. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2007.498.x>.
- Lerussi, Natalia A. «Kant y la cuestión de las razas». En *Immanuel Kant: la cuestión de las razas. Seguido de Geroge Forster, «algo que añadir sobre las razas humanas»*. Madrid: Abada, 2021.
- Leyva, Gustavo. «Kant y el derecho cosmopolita». En *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica. Tomo II: Filosofía Moral, Política y Derecho*. Barcelona: Anthropos, 2018.
- LLano, Alejandro. *Sueño y vigilia de la razón*. Navarra: Eunsa, 2001.
- Louden, Robert. *Anthropology from a kantian point of view*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2021.
- . «Cosmopolitical unity: the final destiny of the human species». En *KANT'S Lectures on Anthropology: A Critical Guide*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014.
- . *Kant's impure ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000.
- . «Kant's Anthropology: (Mostly) Empirical Not Transcendental». En *Der Zyklus in der Wissenschaft: Kant und die anthropologia transcendentalis*, 19-34. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.
- . *Kant's Human Being: essays on his theory of human nature*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Maestre, Agapito. «Estudio preliminar». En *¿Qué es la ilustración? J. B. Erhard, K. F. Freiherr von Moser, Ch. Garve, J. B. Geich, J.G. Herder, Immanuel Kant, Gotthold Ephraim Lessing, M. Mendelssohn, A. Riem, F. Schiller, Ch. M. Wieland, J. F. Zöllner, J.G. Hamann*. Madrid: Tecnos, 2009.
- Malpas, Jeff, y Karsten Thiel. «Kant's Geography of Reason». En *Reading Kant's Geography*. New York: Suny Press, 2011.
- Moya, Eugenio. *Kant y las ciencias de la vida (Naturlehre y filosofía crítica)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

- Muñoz Marín, Gustavo, y Jesús David Cifuentes Yarce. «La antropología filosófica como sendero de sentido». En *Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2021.
- Muñoz Velasco, Julia. «El cosmopolitismo como perspectiva comunitaria en la filosofía de Kant». En *En busca de la comunidad ideal*. México: Guillermo Escolar Editor, 2018.
- Muthu, Sankar. *Enlightenment against empire*. United States of America: Princeton University Press, 2003.
- Nussbaum, Martha. *Crear capacidades: propuestas para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós, 2012.
- Oksenberg Rorty, Amélie, y James Schmidt, eds. *KANT'S Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2009.
- Pérez Guido, Héctor. «La filosofía y el principio a priori de la facultad de juzgar reflexionante en la antropología en sentido pragmático de Kant». En *Ensayos sobre la antropología de Immanuel Kant*. Salamanca: Guillermo Escolar Editor, 2021.
- Rodríguez Aramayo, Roberto. «Estudio preliminar». En *Antropología práctica (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*. Madrid: Tecnos, 2007.
- Rodríguez Suárez, Luisa Paz. «Antropología del yo y psicopatología desde una perspectiva fenomenológica». *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, 2016.
- Rodríguez Valls, Francisco. *Antropología y utopía*. Sevilla: Thémata, 2009.
- Rosa, Hartmut. *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz, 2016.
- . *Lo indisponible*. Barcelona: Herder, 2020.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2013.

- Rovira, Rogelio. *Kant y el cristianismo*. Barcelona: Herder, 2021.
- San Martín Sala, Javier. *Antropología Filosófica I: de la Antropología científica a la filosófica*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013.
- . «La antropología filosófica como filosofía primera». En *Hombre y Logos: Antropología y comunicación*. Madrid: Fragua, 2019.
- Sánchez Madrid, Nuria. *Elogio de la razón mundana: Antropología y política en Kant*. Argentina: La Cebra, 2018.
- Sánchez Rodríguez, Manuel. «Estudio preliminar». En *Lecciones de antropología: fragmentos de estética y antropología*. Granada: Comares, 2015.
- Santiago, Teresa. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. México: Anthropos, 2004.
- Scheler, Max. *El puesto de hombre en el cosmos*. Traducido por Miguel Oliva Rioboó. Salamanca: Hitos, 2021.
- . *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires: Losada, 1938.
- . *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducido por José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1938.
- Sennett, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Anagrama, 2011.
- Sgarbi, Marco. «ANTROPOLOGIA TRASCENDENTALE E SPONTANEITÀ IN KANT». *Ágora: Papeles de filosofía* 30 (2011).
- Soto Posada, Gonzalo. *En el principio era la Physis: el lógos filosófico de griegos y romanos*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2010.
- Stark, Werner. «Kant's lectures on anthropology: some orienting remarks». En *KANT'S Lectures on Anthropology: A Critical Guide*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2014.
- Szendy, Peter. *Kant in the land of extraterrestrials: cosmopolitical filosofictions*. New York: Fordham University Press, 2013.
- Teruel, Pedro Jesús. *Mente, Cerebro y Antropología en Kant*. Madrid: Tecnos, 2008.
- . «Significado, sentido y ubicación estructural del término Anlage en la filosofía kantiana». En *Nuevas perspectivas sobre la filosofía de Kant*.

- Madrid: Universidad Complutense de Madrid y Escolar y mayo editores, 2016.
- Vázquez Lobeira, María Jesús. «Presentación». En *Metafísica-Dohna*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Villacañas, José Luis. *Kant y la época de las revoluciones*. Madrid: Akal, 1997.
- Voltaire. *Tratado sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza, 2016.
- Wilson, Holly. «Freedom And Klugheit In Kant'S Anthropology Lectures». *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy*, 10 de junio de 2017. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.823542>.
- . «Kant'S Anthropology As Klugheitslehre». *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy*, 7 de junio de 2016. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.55109>.
- Wilson, Holly L. *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. New York: State University of New York Press, 2006.
- Wuerth, Julian. «Cosmopolitan». En *The Cambridge Kant Lexicon*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2021.