

LA ANTROPOLOGÍA EN SENTIDO PRAGMÁTICO DE KANT COMO UNA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA. SOBRE LOS PUNTOS DE VISTA DE KANT Y HEGEL

ELISEO CRUZ VERGARA

Dedico este artículo en forma de reseña a mi maestro Ramón Castilla Lázaro.

Introducción:

En su acercamiento a la antropología (y también a la historia) Kant emplea un modelo de crítica filosófica que defendió originalmente en sus obras principales y que se dirigía a exponer primeramente las condiciones de posibilidad del saber científico en general, para entonces determinar la legitimidad de otros modos de saber. Su crítica desemboca en que el mundo de los fenómenos (naturales, antropológicos e históricos) puede ser conocido por la observación de sus regularidades y causas, y esa es la tarea esencial de la ciencia empírica tradicional. Pero el filósofo, tanto por razones teóricas como prácticas, se exige otro enfoque cuando se acerca a lo antropológico y a lo histórico. Ya no es un enfoque orientado a lo trascendental del saber, como sí lo fue respecto de la física y las matemáticas. Pero si no todo es fenoménico, ya que la *crítica* ha defendido que hay una dimensión de lo nouménico, de lo inteligible, entonces el acercamiento filosófico a los fenómenos antropológicos permite ir más allá más de la observación de regularidades y causas eficientes. Específicamente, el filósofo defiende un acercamiento *pragmático* a la realidad antropológica basado en los supuestos e ideas vinculados a un mundo inteligible, suprasensible. Lectura pragmática de lo antropológico, es decir, *crítica* a la luz de la metafísica de las costumbres, es lo que mayormente practica Kant en su *Antropología desde un punto de vista pragmático* (1798). Si esto es correcto podríamos reseñar esa obra con

el propósito de descubrir cómo el enfoque pragmático plantea la idea de un saber no *explicativo* para los fenómenos del mundo humano.

Hegel defiende *en parte* este mismo resultado de la filosofía de Kant cuando expone en su *Fenomenología del espíritu* (1807) que a diferencia de la ciencia tradicional lo característico del saber filosófico se constituye luego que el entendimiento (*Verstand*) se ve forzado a trascender la percepción para alcanzar un nivel que le permita captar la esencia en el interior de las cosas sensibles. Expone (*Fenomenología*, cap. IV) que cuando la esencia o substancia no es inmediatamente perceptible, surge una dimensión del interior de lo fenoménico que llamamos lo suprasensible. Como para el entendimiento que da vida a la ciencia tradicional lo interior no es algo vacío ni algo que conduce a un "más allá", se limita entonces a descubrir en ese interior lo que llama *leyes* (*Gesetze*). Pero que el reino de las leyes y la causalidad eficiente no agota al mundo interior de lo fenoménico, es una premisa que la misma ciencia moderna no puede aceptar y desarrollar. De ahí que la defensa de esa premisa le corresponde a la filosofía, en la medida que ésta quiera legitimar su reclamo milenario de ser una ciencia primera. Hegel entendió también que ese mundo interior de los fenómenos es *manifestación* (*Erscheinung*) de una realidad a la que le corresponde no tanto nuevos contenidos perceptibles sino que representa una nueva legalidad. Es el descubrimiento de un nuevo mundo, al que Hegel llama lo *espiritual*. Pero Kant, en el fondo, plantea algo similar. Con el supuesto de una "cosa en sí" detrás de los fenómenos se nos descubre una realidad no naturalmente condicionada y que exige que la pensemos y descubramos la legalidad que la rige. Para Kant esa nueva legalidad queda resumida en un instrumentario conceptual que llama *ideas y postulados* (la libertad, la naturaleza finalista, la paz perpetua, etc.). Y Hegel, por su parte, entiende que es la legalidad especulativa o dialéctica la que verdaderamente nos permite penetrar hasta la estructura propia de aquella realidad que llamamos lo espiritual.¹ De esta forma, ambos pensadores procuran revelarnos la manera de saber distinto al naturalista y que es el propio de la filosofía.

Sin embargo, no se puede pasar por alto la gran diferencia que existe entre ambos filósofos. Quiero destacarla bien brevemente para orientar

¹Esta observación amerita un desarrollo mayor. Implica que para Hegel la filosofía coincide con la filosofía del espíritu. Si el saber propio de la filosofía es el de la autoconciencia, es decir, el saber de uno mismo en el objeto, hay que concluir que es en el mundo de lo espiritual donde ese saber se manifiesta.

este ensayo. Se la capta más fácilmente si atendemos al señalamiento del propio Hegel de que la deficiencia del pensamiento de Kant es que reduce todo su esfuerzo a una “filosofía de la conciencia” y no llega hasta una “filosofía del espíritu”. Si esta diferencia que señala Hegel significa algo en el contexto de sus reflexiones sobre la antropología, no puede ser entendida únicamente como el que uno incluye en su tratamiento contenidos que el otro no. Ciertamente que el contenido de la *Antropología* de Kant equivale en gran parte al de la *Filosofía del espíritu* de Hegel, aunque no se pueda decir que el contenido de la *Antropología* de Hegel sea el mismo que aparece en la *Antropología* de Kant. De todas maneras, entiendo que el señalamiento de Hegel se refiere más bien a una diferencia fundamental de enfoque, y tiene que ver con la naturaleza misma del saber filosófico

Tal diferencia se puede simplificar si partimos de que para un examen fenomenológico como el que reclama Hegel, todo saber implica a un yo o conciencia que conoce, y un objeto que es conocido. Decir que para la conciencia lo verdadero es el objeto, equivale a señalar que su conocimiento es únicamente sobre el objeto. Al conocer al objeto la conciencia no conoce nada de ella misma. Hegel plantea que esta situación del saber supone, sobre todo, que esa conciencia le adjudica al objeto ciertas determinaciones y no otras. De hecho, mediante varias etapas de su desarrollo, la conciencia *designa* al objeto sensible como algo que es en el tiempo y en el espacio; lo *percibe* como substancia con propiedades; y lo *entiende* como fuerza o ley del fenómeno, etc. Lo que Hegel defiende es que podría darse una determinación del objeto que obligue a la conciencia a entender que lo que conoce en el objeto es lo mismo que ella es. La tesis que defiende es que sólo quien conoce al objeto o la substancia como esencialmente *infinitud* o *autoreflexión*, puede conocerse a sí mismo en la substancia. Hegel creyó inicialmente que a este punto de vista se llegaba luego de etapas específicas en el proceso cognoscitivo, y luego se convenció que era el punto de partida sin más de la ciencia pura.

Ahora bien, el punto de vista trascendental que Kant defiende afirma que, excepto la realidad *en sí*, ciertamente todo lo que conocemos del objeto lo constituye o proviene de síntesis diversas por parte del sujeto. Y Hegel no cuestiona que el sujeto constituya al objeto. Lo que defiende es que anterior a todas las formas de constitución trascendentales, como son el tiempo, el espacio y las categorías, hay una más primordial y que Kant no la considera como constitutiva, aunque de alguna forma se la adjudica al yo puro cuando afirma que no se deja objetivar y que es pura ac-

tividad. Los mismos seguidores inmediatos de Kant preparan el camino que conduce a Hegel al plantear aquéllos que sí se pueda conocer la estructura de esa actividad del yo y hasta formalizarla. El sujeto absoluto es la unidad del yo objetivado y el yo que objetiva (Fichte). De ahí que el principio absoluto del saber sea la intuición intelectual (Schelling). Estas dos aportaciones son cruciales para Hegel, pues como primera constitución del yo sobre el objeto nos permite conocer a la substancia como sujeto y autoconocernos en aquélla. Entre la substancia como autoreflexión y el sujeto hay pues una identidad que legitima una exposición que atiende a los contenidos como si fuesen círculos de pura inmanencia. Pierde, pues, sentido hablar de un sujeto que desde afuera mueve y organiza contenidos o determinaciones; no hay un método como algo externo a la realidad sino que la cosa misma es su propio método.

En otras palabras: la dimensión kantiana de la "cosa en sí" queda en cierta manera sustituida en Hegel mediante la estructura de la *autoreflexión* del yo que desde lo otro regresa a sí mismo. La "circularidad del yo" que escapa a ser objetivado, no es más que *mediación absoluta del yo consigo mismo*. De esa manera se le cierra la puerta al escepticismo y surge la posibilidad de una filosofía del espíritu, ya que el objeto que muestra ser autoreflexión es lo espiritual, lo opuesto a la naturaleza. Por consiguiente, Kant no alcanza una filosofía del espíritu no porque no atiende a determinados contenidos (como la moral, el derecho, el arte, etc.) sino porque no logra captar al objeto como autoreflexión.

Este apretado resumen de la relación entre estos dos grandes pensadores no me impide pensar que Hegel aceptaría que la limitación del conocimiento que afecta a la filosofía crítica podría en cierta medida ser válida para el objeto que es la naturaleza externa y para su conocimiento correspondiente, para la teoría científica. (La ciencia natural no lo conoce todo, queda algo último que escapa a ser reducido a leyes y causas eficientes). Pero aquella limitación no es válida para la realidad que llamamos lo *espiritual*, y para su conocimiento correspondiente, al que Hegel llama *concepto* y que es el medio legítimo de conocer en la filosofía. Lo que sucede es que conocer no es únicamente explicar a base de leyes. Por consiguiente, es en el terreno de lo espiritual donde hay que entender el alcance y la consecuencia de la objeción de Hegel a la filosofía de Kant. Y aunque Kant mismo recurre a otros medios para pensar lo no fenoménico, a Hegel no le parece suficiente que el filósofo aspire a una visión *pragmática* de cualquier ciencia de los fenómenos espirituales, ya que, a pesar de que tal visión podría aspirar a trascender los límites del natura-

lismo y el determinismo, le falta una visión correcta de la substancia que funde en terreno sólido tanto la conceptualización,² como modo de conocimiento del filósofo, como el autoconocimiento del hombre (el cóncete a ti mismo socrático) en su mundo.

Menciono a Hegel en esta Introducción porque mi artículo llama la atención a que quien interese conocer mejor sus diferencias con Kant respecto de la naturaleza y alcance del conocimiento filosófico, tiene una magnífica oportunidad si compara la *Antropología en sentido pragmático* (1798) de Kant, con la *Antropología* que Hegel incluye en el tercer tomo de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). Si en lo que sigue clarifico algunos aspectos de esta diferencia, es porque estoy convencido que es un magnífico recurso para conocer la aportación de ambos pensadores a la visión de un conocimiento de lo histórico-social que no sea simplemente explicativo.

A pesar de lo que he señalado hasta aquí, y con el propósito de mantener este artículo-reseña dentro de una extensión prudente, destaco más la aportación de Kant. Hegel aparecerá seguramente como personaje secundario mientras me concentro en tres aspectos de la crítica de Kant a la antropología tradicional: el problema del alma; el contenido de la antropología pragmática; y el conocimiento antropológico. Y si por lo general supongo como sabidos las ideas principales de Kant se debe a que mi interés principal es mostrar cómo sus elaboraciones *críticas* le permiten desembocar y desarrollar sus planteamientos *pragmáticos*.

² Para Hegel el conceptualizar obedece a una lógica que frente a los diversos aspectos de una realidad espiritual (por ejemplos: una obra de arte, una época cultural, una constitución política, etc.) permite demostrar que cada uno de sus aspectos son expresión del mismo principio y a la vez se conservan como diferentes. Al cada aspecto expresar lo mismo de forma diferente se los puede ordenar cómo un desarrollo del mismo principio. Supongamos que **P** es el principio (p. e.: la libertad es el principio (E) que reúne de forma significativa los aspectos A, B, C, D (el derecho, la religión, el arte y la ciencia). La exposición muestra que lo que va desarrollándose es P; que P es el motor y fin de ese desarrollo. Y entre los aspectos existe una relación de expresión según la cual se cumplen las siguientes reglas de exposición: (a) que conozco a A, B, C y D desde **P**; (b) que conozco a A desde A mismo. Según (a) puedo decir lo que le falta en A para llegar a **P**; y según (b) puedo decir lo que es A a diferencia de B, C, D, etc. Se puede decir que D es mejor expresión de P que lo que es A, en vista de que D contiene a A superado. Superar quiere decir: conservarlo mejorado. Por tanto en ese proceso hay un elemento *evaluativo*: hay progreso hacia la meta.

Sección 1: Kant sobre el alma

El concepto de *alma* (*Seele*) es el que nos llama inicialmente la atención, ya que si bien para Hegel los contenidos de su antropología quedan todos subsumidos bajo ese *concepto* (*Begriff*), para Kant es una de aquellas nociones defendidos por la metafísica tradicional como fundamentales para entender y fundar el conocimiento del hombre, pero que una vez son sometidos a un examen crítico resultan inservibles para establecer los fundamentos puros o empíricos de cualquier ciencia. Conceptos como Dios, mundo y alma se nutren históricamente del uso indebido de una razón pura que le da la espalda a la experiencia (A361)³ e incurre en diferentes modalidades de una dialéctica que no progresa sino que se mantiene estática en una algarabía de tesis opuestas. Por tanto, su examen del concepto alma puede verse como una primera parte de su crítica a ciencias como la psicología y la antropología tradicional en cuanto éstas aspiran a constituirse como ciencias.

Su mensaje es el siguiente. La filosofía tradicional ha pretendido fundar una ciencia racional del sujeto o del yo a partir del concepto de *alma* entendida como *res cogitans*. Pero Kant plantea que si el saber más firme que esta vertiente racionalista puede alcanzar es la determinación del alma como “pura apercepción”, y suponiendo que no la confunda con la determinación del “yo pienso” o “sentido interno”, aún así ella no puede ampliar sus conocimientos racionales del yo a no ser que recurra a los contenidos empíricos del yo. Pero en tal caso deja de ser lo que pretende, a saber, una ciencia racional. De ahí que todas las determinaciones que la psicología racional defiende sobre el yo se muestran inservibles, ya que no son conocimientos legítimamente deducidos ni se fundan en la experiencia. Sin embargo, Kant encuentra un salida para esta dificultad al plantear que es posible una determinación del yo que se origine en la razón práctica. Puede afirmarse que lo que se propone de manera programática en la *Dialéctica trascendental* y luego de forma más sistemática en el resto de su filosofía práctica, es resolver esa dificultad apuntada de la psicología racional, dando con una determinación racional del yo

³ Inmanuel Kant. *Antropología*. Versión española de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1991. A esta obra la cito *Ant*, más el número de la página. Además, empleo *Anta* para referirme a las citas que traduzco directamente de la edición alemana (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, en: Kant. *Werke in Zwölf Bänden*. X11. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1964. La obra *Die Grundlegung zur Metaphisik der Sitten* (1785). *Werke*, VII, la cito *Fund*.

que permita darle cierta legitimidad a los planteamientos de la metafísica (en especial a aquéllos que están vinculados a los de la teología y la cosmología racional: la posibilidad de la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios). Es correcto que estas determinaciones del yo visto desde la razón práctica no pueden darnos juicios sintéticos *a priori*, pero sí son útiles para *criticar* desde ellas lo que acontece en el mundo empírico. Es aquí que sitúo el sentido último de la convicción de Kant de que lo práctico refiere al mundo objetivo. Es su estrategia para vincular al mundo inteligible o suprasensible y al sensible. Y es la antropología pragmática (y también la historia profética) el campo del saber donde esta vinculación queda ejemplarmente configurada.

En el Libro II, capítulo 1 de la *Dialéctica trascendental* Kant se enfrenta críticamente al concepto de alma tal como se le maneja en la moderna psicología racional. Supone que, aunque la filosofía moderna desde Descartes ha transformado el concepto tradicional del hombre como *alma racional* en el de *res cogitans*, aún lo conserva indebidamente y se necesita una depuración de esa metafísica en su pretensión de fundamentar el conocimiento humano. De esa depuración resultará que en lugar de entender al yo como “alma” o como “res cogitans”, Kant lo considera más bien como “actividad sintética de la apercepción trascendental”. Es decir: que en cuanto al examen de las condiciones del conocimiento, el yo es simplemente una actividad que reúne sensaciones, las sintetiza, y está conciente de eso. Eso es todo lo que hay que suponer para explicar cómo conocemos. Pero entiendo que la depuración realizada por Kant va mucho más allá, pues, en último término, se dirige a preparar el camino para fundar un conocimiento del yo empírico que si bien se apoyará en parte en los contenidos de la psicología y antropología tradicional, no obstante aspirará a conocer esos mismos contenidos a la luz de los fundamentos de la metafísica de las costumbres. Es decir: este saber crítico de la antropología empírica está anunciado ya en la *Crítica de la razón pura* mediante la distinción entre yo empírico y el yo puro, el yo pienso y el yo como unidad sintética de la apercepción. Ni la psicología racional ni la antropología empírica atienden debidamente a esta distinción. En cambio, para Kant el yo lógico no es sólo la primera condición del saber sino el que abre las puertas a un mundo nouménico o suprasensible que será la base de la metafísica de las costumbres y el punto de partida para una crítica de la antropología empírica.

Existe una base para creer que los errores de la psicología racional, como los de la metafísica en general, son necesarios y que no se pueden

evitar, pues nacen de la tendencia metafísica del mismo ser humano, quien no parece poder evitar plantearse determinadas cuestiones. Por consiguiente, no es de extrañar que el examen que realiza Kant de la psicología consista en la discusión de unos argumentos que llama *paralogismos* y que se caracterizan porque la conclusión de la razón es falsa de acuerdo no tanto al contenido sino a la forma. Y cómo este examen que aparece en la *Crítica de la razón pura* es el que prepara el camino para una visión filosófica de la antropología,⁴ lo examinamos muy brevemente a continuación pero destacando sobre todo lo relevante a nuestro tema.

En el primero de estos paralogismos se pretende conocer al yo suponiendo que el alma es substancia y así es inmaterial. Aquí Kant atiende a la tesis del racionalismo, según la cual el alma es substancia porque se enfrenta a los otros objetos y a sus mismos pensamientos y tiene conciencia de eso (A348). El yo está presente en todo nuestros pensamientos y por eso se dice que es una “cosa que piensa”. De forma que la permanencia de la substancia se deriva del hecho de que todo pensamiento está referido a un yo. Pero la pregunta es qué uso empírico se puede hacer de este concepto. Al hablar de substancia se supone que el yo como ser pensante continúe en el tiempo y sea inmutable (A349). Ahora bien, de la noción del yo pienso no puede inferirse que continúe o que soy inmutable. Ambas determinaciones son hasta tal punto no inferibles a partir del concepto de substancia que lo correcto es lo contrario: hay que suponerlas para poder hablar de substancia. Y tampoco se puede decir que se *observa* esa permanencia, ya que no hay un nexo de intuición respecto de la proposición “el yo acompaña toda representación” (A350).

En fin: Kant defiende que el yo es sólo actividad que conoce. No es que el yo sea cosa o substancia sino que la substancia es más bien una de las múltiples categorías o reglas a priori del yo para organizar y conocer al mundo (A349). En sentido estricto substancia es la permanencia en el tiempo para que sea posible la experiencia de un fenómeno. Es decir: determinar al yo como substancia es limitarlo a una de sus múltiples actividades sintéticas o modos de organizar la experiencia. Y si se acepta ese concepto hay que cuidarse de que no conduzca hasta los reclamos de la duración del alma en todos los cambios y de su inmortalidad (A351).

⁴ Estoy conciente de que no puedo hacer plena justicia a la riqueza de contenido de esta parte de la *Crítica*. La mayor dificultad es que supone los resultados de la *Analítica trascendental*.

Es decir, tal como ha resultado de la *Analítica trascendental*, de ninguna manera basta determinar al “yo pienso” como substancia para establecer el fundamento último de la ciencia. Lo que hay que suponer es principalmente un yo que tanto en la *Critica* (A351) como en su *Antropología* Kant llama puro o lógico. Pero a este resultado no se llega con firmeza si se confunde lo que es el *sentido interno* con la “apercepción trascendental de la conciencia”. Es correcto que para que haya conocimiento el sujeto tiene que ser afectado por un objeto o por sí mismo. Por ejemplo, se afecta el cuerpo por una luz o por el sonido; o se afecta internamente porque nos damos cuenta que estamos recordando o imaginando algo. De manera que hay representaciones tanto del sentido externo como del interno. Pero así como para que haya conocimiento tienen que darse representaciones que vienen del objeto externo o de uno mismo (afección), tiene que darse también una conciencia que una lo múltiple de la representación de acuerdo a una regla de unidad (que es la categoría o el concepto puro).

Esto implica una limitación importante para el conocimiento, ya que si podemos tener representaciones de los objetos externos mediante los sentidos externos, y mediante el sentido interno de las representaciones en nuestro interior, se podría seguir que no podemos tener percepción de otros seres pensantes en cuanto tales. Es decir que no podemos intuir externamente sus pensamientos (A358), ya que la extensión y la impenetrabilidad de los objetos externos no pueden ofrecernos pensamientos, sentimientos o decisiones. Al señalamiento de ese límite llega la *Critica de la razón pura*, pero queda por ver qué señala Kant al intento de la antropología, en punto de la fisiognomía, por fundar al nivel empírico un saber que desde afuera pretende conocer con objetividad el interior del otro (ver: Sección 111).

Es sabido que el planteamiento central de Kant consiste en que conocemos los objetos tal como *aparecen* y no como son *en sí*, es decir, que las cosas siempre nos afectan en condiciones que no podemos más que aceptar, como son el espacio y el tiempo. Y en cuanto me conozco como un sujeto afectado internamente (digamos que me conozco como mirando el cuadro o como pensando en lo que escribo) ese saber de mí es uno psicológico; es el conocimiento del sujeto que soy tal como me aparezco, pues depende también de la condición del tiempo. Es decir, que si cambia el tiempo (un “más tarde” por este “ahora-aquí”), entonces ya no soy el que estaba triste sino el que ahora está alegre. Es que respec-

to a mi condición mi mente es pasiva y tiene que atenerse a las representación y nada más.

El problema de la psicología es que a la hora de fundamentar su saber confunde un saber psicológico-empírico con el de la apercepción pura del yo, es decir, el saber que está implicado en el hecho de que soy el que unifico las representaciones para que haya un conocimiento. Y este sujeto es uno que no es objeto en el tiempo o en el espacio sino uno que hay que captarlo como pura actividad. Como tal es un hecho más bien lógico. Kant lo llama la "conciencia lógica" (Ant. 36). Es un yo como actividad que escapa a nuestro conocimiento y no es el mismo cuando lo objetivamos y lo transformamos en un yo fenoménico, empírico o psicológico. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) Kant señala que por medio de la sensación interna no es posible conocernos como somos en nosotros mismos. El sujeto es más bien pura actividad que se conoce de forma inmediata y no por la pura afección de los sentidos (Fund. 58-59).

Por consiguiente, el yo que es objeto de una ciencia empírica como la psicología o la antropología (y la historia) no puede ser otro que uno fenoménico, dado en el tiempo y en el espacio (y no uno que esté fuera), bien sea determinado por la naturaleza, o por su propio modo de enfrentarse al mundo. Y de igual manera que un objeto natural, ese yo es susceptible de un examen empírico orientado a buscar las leyes o regularidades de mundo y su comportamiento. Queda por examinar cómo Kant no se conforma con un tal saber empírico y cómo le asigna a la filosofía destacar otras dimensiones.

Ahora bien, el que exista esa condición respecto al yo en estas ciencias empíricas, no quiere decir que eso sea todo lo que podemos y debemos conocer del yo. Al igual que Hegel, Kant no se conforma con reducir la filosofía a una simple ordenación de los resultados y contenidos de la ciencia empírica del hombre. Como *filósofo* propone un saber del yo que va más allá del empírico. Para ello ha preparado el camino con su rechazo de la substancialidad del alma y con la defensa que hace de los *supuestos* que obtiene tanto de su metafísica de la naturaleza como de las costumbres. Su estrategia tiene el fundamento siguiente: el que haya un yo como actividad que no se deja reducir a fenómeno deja la puerta abierta para un saber del yo que, entre otras cosas, escapa a la determinaciones de lo sensible, y que puede pensarse como libre frente a lo da-

do. Y para Kant esto es un punto crucial, ya que sin la referencia a un tal yo, la psicología y la antropología no pueden ser *críticas*, ni *criticadas*.

El segundo paralogismo señala que según su cualidad, el “yo pienso” es *simple* y por eso es incorruptible e inmortal. Con ello se afirma indirectamente que el yo es alma porque es una “unidad que permanece a través de los cambios”. Para Kant esto es correcto de acuerdo al contenido (A355), ya que sólo hay experiencia si se afirma un yo que se mantiene él mismo. De lo contrario la experiencia sería algo fragmentado. Es decir, si no hay simplicidad entonces hay que suponer que para que haya experiencia tienen que haber muchos sujetos singulares, tal como parece creer el empirismo de Hume. El error consistiría en partir de esa simplicidad y concluir (la metafísica) que el alma es una unidad indivisible. Con ello se abriría la puerta a la afirmación de la teología tradicional de que aquélla es indivisible e inmortal (A779, B407-417). Pero es bien conocido que Kant nunca desistió de mantener dentro de los límites de la razón a la propia religión. Su esfuerzo teórico se dirigió siempre a reducir el valor de la religión a uno práctico, es decir, a someterla al dictamen de la razón. Y como se sabe, a una concepción de Dios y la inmortalidad Kant llega más bien a través de los postulados de la razón práctica.

El tercer paralogismo afirma que según los diferentes tiempos el alma es numéricamente idéntica, y por eso el yo es *persona*. Se afirma que el alma es algo que se puede conocerse como idéntica en el tiempo y el espacio. El error aquí es que la psicología busca, a partir de la identidad de la conciencia a través del tiempo, deducir falsamente una unidad que valdría para todos y cada uno de los seres racionales. Kant cree, como ya señalamos, que sólo la propia persona puede constatar la permanencia objetiva del yo. Pero si otro me observa, o lo observo, no se confirma esa identidad que no cambia sino únicamente que el yo acompaña toda representación (A363, A364). A partir de ahí Kant dirá que la *persona* es más bien una categoría que pertenece a la filosofía práctica (A 366), pero no de tal forma a la teoría de conocimiento que podamos desde la unidad de la conciencia ampliarnos hasta ese saber sintético del yo como persona. Veremos que Kant convierte a la persona, antes de considerarla desde la perspectiva moral y legal, en uno de los caracteres del ser racional. En sentido lato persona es lo que nos distingue de los animales y las cosas; y en sentido estricto representa la dimensión de la moralidad y la legalidad.

Sin embargo, Kant ubica la persona en el campo de las costumbres, tiene que seguir siendo un asunto especial para la antropología determinar cómo podemos conocer a los otros seres que también se llaman yo, y que suponemos que siguen siendo los mismos y hasta que son personas como nosotros. Pues si no suponemos esto, no podemos comprendernos y convivir. Creo que es en la antropología donde Kant hace al menos un intento por atender a esta cuestión. En cambio, en la *Fundamentación* y en *Crítica de la razón práctica* (1788), el otro yo aparece sencillamente *supuesto* como fin en sí mismo. Por tanto, queda por resolver el problema de cómo al nivel empírico conozco al otro yo. Anticipo que Kant sí ensaya una solución a este problema mediante la pregunta de si es posible (como hace la fisiognomía) conocer el interior desde la observación externa.

De acuerdo al cuarto paralogismo, para el idealismo el alma está en relación de idealidad respecto de los objetos en el espacio y así es el fundamento de la vida (A367). En lo esencial este planteamiento concierne a la disputa clásica entre materialismo y idealismo (A380). Kant destaca que cuando el psicólogo confunde “fenómenos” con la “cosa en sí”, entonces puede aceptar en su doctrina como cosa existente por sí, bien sea, como realista a la materia única y sólo; o como idealista, a la esencia pensante; o como dualista, a ambas. Es decir: el paralogismo consiste en que a partir de la oposición entre conciencia y objeto se deducen dos tipos diferentes de substancias. Kant trata de mostrar que el mundo de objetos no es una mera apariencia como cree el idealismo de Descartes (A369) sino que efectivamente hay una realidad externa, y que el yo está referido a ella (A370). Pero que tampoco el realismo tiene razón en decir que únicamente existe una realidad extensa. Y en este contexto Kant distingue entre dos idealismos: el trascendental y el empírico. El realista afirma que los objetos son externos y que tienen existencia en sí mismos, es decir, con independencia de nuestros sentidos. El trascendental afirma que todo fenómeno es una percepción (A374) y no una cosa en sí y que el tiempo y el espacio son formas sensibles de la intuición y no condiciones de los objetos tomados como cosas en sí mismas (A373). Por tanto, los objetos no existen con independencia de nosotros y de nuestra sensibilidad. De ahí que el “idealismo trascendental”, la posición que Kant representa, es también un cierto dualismo, ya que además del sujeto que piensa acepta la existencia de los objetos, pues tenemos representaciones de ellos como estando fuera. Lo que no se puede probar que existan independientemente de nuestra sensibilidad.

A la realidad corporal Kant la considera siempre como fenoménica.⁵ Lo que sea la materia es algo que tiene que conocerse en el tiempo y en el espacio. Y ahí están sus leyes. La materia es la representación de un objeto desconocido: es el concepto general de objetos o fenómenos, pero no se puede afirmar que le corresponde una realidad. La materia es *substantia phaenomenon*; es “la heterogeneidad de las apariciones de los objetos cuya percepción llamamos externas” (A385).

Luego del examen de estos paralogismos, lo que queda firme de la llamada *alma* es la pura conciencia que acompaña a las representaciones. Sólo esto se le puede adjudicar a todo ser racional (A405). Pero las propiedades de ese yo puro (si es permanente, independiente, simple o persona) no son aceptables como conocimientos que surjan de la ampliación del yo. De forma que para estudiar el contenido del *alma* luce que no hay otro camino que el yo empírico (A382). Es decir que: si la psicología racional quiere adelantar su conocimiento lo que le queda es el mundo de la intuición sensible (A430), que incluye al sentido externo y al sentido interno. Pero ese camino de lo empírico no ayuda a la hora de aumentar el saber racional del yo, pues desde lo empírico se estaría obligado a darle sentido a los conceptos del entendimiento (como son la substancia y la causa). Y se tendría también que determinar al yo como cosa natural. Y es precisamente para superar esa limitación que Kant va de la razón a lo empírico, pero nutrido ya con los *supuestos* de la razón teórica y práctica. Ya en la *antinomía* sobre la libertad, Kant abre el camino para determinar racionalmente al sujeto como autolegisador y de esa manera ampliar el saber del yo como unidad de la conciencia y sin tener que apoyarse en la experiencia.⁶ Ese yo que no se deja objetivar re-

⁵ Ver los comentarios que Alvaro López Fernández hace sobre el concepto de fenómeno en su valioso libro: *Conciencia y juicio en Kant. Acerca de la estructura y las diversas formas judicativas de la conciencia prototeórica y teórica en Kant, y el problema de la legitimación del conocimiento sintético a priori en la Crítica de la razón pura*. Río Piedras, Puerto Rico, 1998, págs. 33ss.

⁶ Kant sabe que el racionalismo trata de fundar la moral como un campo distinto al de la naturaleza. Pero entiende que uno de sus más importantes representantes (C. Wolff) no tiene éxito cuando fundamenta la moral no en una voluntad pura *a priori* sino en un querer universal, que es como tal empírico (Fund. Vorrede, pag. “Prólogo”, 14). Pero Kant no pasa por alto que, en el mejor de los casos, el racionalismo es mejor que la teología racional, ya que sienta la moral no en una voluntad divina sino en la perfección racional. Claro está, aún así no llega a “la determinación precisa de esa perfección de la razón y argumenta de forma circular” (Fund. 79-80).

presenta una realidad nouménica o suprasensible que no se la puede conocer con los conceptos del entendimiento. Y aquí en Kant sucede como siempre ha sucedido con esta disciplina desde los presocráticos: es cuando la filosofía descubre ese otro mundo distinto al sensible que puede garantizar su existencia como disciplina. Lo sensible y fenoménico queda como reino de la doxa y luego de la ciencia; lo inteligible y suprasensible queda como reino de la filosofía, la que en ese campo tendrá que vérselas con la religión. Son muchos los capítulos que produce esa lucha por la demarcación. Pero podemos decir que en lo que concierne a la filosofía, una vez ella descubre ese nuevo mundo puede hacer con él varias cosas: puede cerrarlo y considerarlo autosuficiente y únicamente verdadero (idealismo); puede también abrirlo y eventualmete reducirlo a la influencia y efectividad del sensible (materialismo); o vincularlo con el sensible, pero manteniendo su independencia hasta el punto de apreciarlo como el fin o el sentido de lo sensible. Creo que esta última variante es la dirección de la filosofía kantiana. No es para abandonar lo sensible que Kant recurre al mundo suprasensible sino para criticarlo en *sentido pragmático*, es decir, no tanto en el sentido de sus condiciones de posibilidad (*sentido trascendental*) sino en el sentido de lo que puede y debe ser.

Lo que la filosofía de Kant enseña es que se equivocan quienes afirman que el conocimiento del yo empírico y su mundo le pertenece únicamente a una ciencia orientada dentro del determinismo de un reino fenoménico, el cual si bien no es el de la naturaleza sin más, está vinculado a ésta y se le llama *mundo* (Welt). No todo es realidad fenoménica sino que hay una realidad suprasensible a la que pertenecen los fundamentos racionales del saber y también de la acción práctica. Y la base para esta declaración es que al pensarnos como sujetos puros nos apreciamos como pertenecientes a lo *nouménico* (B430). Y como *noúmeno* el sujeto es pensable como capaz de actuar y legislar respecto de su existencia en el mundo. De esta manera se anuncia el mundo de la libertad y de la razón práctica. Es decir: se anuncia la posibilidad de un conocimiento distinto al del yo fenoménico que examina la psicología y la antropología empiristas, y al del yo como alma que defiende la psicología espiritualista.

Por consiguiente, al momento de Kant redactar su *Antropología* (y su visión de la historia) cuenta ya con recursos teóricos tales como: el *a priori*, lo suprasensible las ideas, los postulados. De estas herramientas teóricas depende que la mirada del filosofo frente a lo empírico y lo histórico nunca sea ingenua, ni muchos menos determinista. Dicho con

brevedad: en Kant hay un interés teórico que va mas allá de la causalidad eficiente, uno que, entre otras cosas, se apoya en una causalidad teleológica, la que a su vez se nutre del interés por la situación de la moralidad. En la sección que sigue examinamos su *Antropología* para evidenciarlo. Pero antes concluyo esta sección con una referencia a Hegel.

Regreso a Hegel. A este filósofo se le considera con sobrada razón el culminador del idealismo alemán iniciado por Kant y desarrollado por dos figuras prominentes como fueron Fichte y Schelling. De primera intención parece que la crítica de Kant a la psicología racional ha sido asimilada por Hegel en la medida que no expone su “psicología filosófica” alrededor del concepto alma. Su psicología, contenida como una de las ciencias filosóficas en su *Enciclopedia*, estudia las facultades humanas teóricas y prácticas que traemos de la naturaleza y que son condición del desarrollo de lo espiritual (Enc. par.440).⁷ Ciertamente, Hegel cree que esas facultades están supuestas en el proceso cultural y social, no resultan de él. Y Kant no tendría objeción a esto y las incluye como la parte “didáctica” en su *Antropología*.

Pero nos preguntamos cuál puede ser la razón para que Hegel insista en considerar el alma como el *concepto* (*Begriff*) clave de la antropología filosófica, tal como son respectivamente los conceptos de *conciencia* y *libertad* para otras dos ciencias filosóficas como son la *fenomenología* y la *historia*. Creo encontrar la respuesta en un aspecto que resulta de la diferencia entre ambos que ya apuntamos en la “Introducción”, a saber: en su rechazo del planteamiento kantiano por el origen del conocimiento. El concepto de alma es inceptable para quien pregunta por el origen de un conocimiento, si es puro o empírico, con el propósito de ponerle límites a los conceptos que, o bien operan más o menos al margen de la experiencia o no sirven para fundamentar trascendentalmente al conocimiento. Y la situación dialéctica que acarrea la historia misma de tales conceptos (Dios, alma, mundo, etc.) no es para Kant un punto de partida para aceptar parcialmente su validez y reconciliar determinaciones opuestas, una vez éstas pierdan su unilateralidad.

Por su parte, los resultados de la dialéctica trascendental no son válidos sin más para quien como Hegel considera los conceptos no a base de su origen empírico o puro sino de su capacidad para expresar la necesidad interna de determinaciones significativas. Los *conceptos* no son

⁷ Citamos como *Enc. a la Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 1-111 (1930). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

para Hegel entidades vacías de origen *a priori* o empírico que ofrecen lo general y que luego habrá que llenar con lo particular de las sensaciones o fenómenos para que de esa manera muestren su *verdad* sino que ésta depende del grado en que puedan servir para organizar inmanentemente contenidos ya conocidos. Esta organización del concepto es la que hace justicia a aquella realidad que muestra ser autoreflexión o unidad interna de sus partes, como es en grado máximo no la naturaleza física sino la espiritual. El punto de partida de la antropología filosófica de Hegel es que la virtud cognoscitiva de un concepto como *alma* no consiste en sus supuestos metafísicos y religiosos sino en su capacidad para organizar contenidos (en este caso, los múltiples aspectos del interior del “yo preconciente”) por referencia no a una realidad externa sino a un significado. De ahí Hegel que no se intimide frente a la dialéctica que puedan producir determinadas nociones o los sistemas filosóficos sino que a partir de las posiciones encontradas, aparte de si están en mayor o menor medida vinculadas a la experiencia o a la pureza del pensar, las reconcilia una vez muestran que han perdido su unilateralidad. En cambio, si Kant se esmera en considerar la unilateralidad de las determinaciones refiriéndolas al origen, es debido a que apoya su crítica no sólo en los supuestos de la lógica tradicional (la negatividad que no posibilita la mediación) sino también en la inicial oposición de los dos mundos: del sensible y del suprasensible. Para Kant cada mundo es en sí mismo incompleto: ciego y vacíos son, respectivamente, cada cual sin el otro. En cambio, Hegel capta la verdad filosófica como dependiendo de un mundo suprasensible que aunque del otro retiene los contenidos los somete a su propia ley (la ley que reclama que lo desigual es igual y lo igual es desigual). Y como reduce el mundo suprasensible a ese nuevo movimiento lógico puro que se alimenta de aquella ley, puede aprovecharse de la automediación que reciben los contenidos opuestos. De esa manera libera a la lógica de su saber vacío, concibe a los contenidos del saber como internamente verdaderos y propone una legalidad propia (la dialéctica) como manera de trascender lo sensible.

No niego que son muchos los que siempre le han negado méritos a estos planteamientos de Hegel. A mí me costó muchas lecturas lograr entender que uno de sus mayores méritos consiste en sentar las bases para una modo de conocimiento no naturalista. En este artículo defendiendo que también Kant debe recibir reconocimiento por un mérito parecido. Considero que esta diferencia es fundamental para entender los matices que puedan detectarse entre ambos pensadores. Sin embargo, ella no

puede ocultar el hecho de que ambos aspiran a lo mismo: a demostrar que sin filosofía no hay ciencia verdadera. Reitero mi posición: lo que Kant logra con su supuesto del mundo inteligible frente al fenoménico, lo logra Hegel con su punto de vista de la estructura de la automediación o autoreflexión de la substancia. Ambos aspiran a ir más allá de un saber antropológico que sólo capta fenómenos reducidos a leyes y causas eficientes; a sus sistemas los mueve la búsqueda de un saber propio para la filosofía que no sea el de la ciencia tradicional.

Hegel capta el alma como un concepto subordinado al *espíritu* y no tiene reparos en aceptar que el alma es el principio de una de las ciencias filosóficas. El alma es la primera etapa de la autoreflexión de la substancia que llamamos lo *espiritual*.⁸ Y esa etapa inicial está formada por unos contenidos específicos que configuran a la antropología. Ahora bien, si existe una diferencia fundamental entre ambos pensadores respecto a los contenidos incluidos en sus antropologías, no es tanto la información que ofrecen sino que resultan ser expuestos bajo diferentes criterios. El criterio de Kant es, en primer lugar, uno pragmático que apunta a entender qué el hombre puede y debe hacer con lo que la naturaleza ha dado y dispuesto. De esa manera, y en segundo lugar, la exposición es siempre un esfuerzo por mostrar que dado un contenido sensible (facultad o carácter) éste puede y debe llegar a desarrollarse de acuerdo a una finalidad natural cuya determinación última es la moralidad. Mediante el criterio de lo que el hombre debe hacer de forma conciente frente a lo que la naturaleza ha dispuesto, la exposición de los contenidos es una *ideal* en sentido estricto, es decir, presenta una y otra vez ejemplos y situaciones para corroborar el grado de progreso y unidad entre lo sensible y lo suprasensible, entre lo que el hombre hace y lo que la naturaleza ha dispuesto.

En Hegel, en cambio, primeramente su visión del alma como *concepto* resulta en una exposición inmanente que marcha de lo abstracto a lo concreto; una en la que el esfuerzo mayor consiste en mostrar que toda determinación surge con absoluta necesidad de la anterior. Tal exposición no compara externamente a los contenidos ni propone ejemplos a la manera del saber esquemático. En segundo lugar, ninguno de los contenidos de su *Antropología* refieren al yo o a la conciencia que se enfren-

⁸ El alma es la primera expresión del espíritu subjetivo, es decir, el espíritu que se relaciona consigo mismo y está en posesión de sí y por eso es libre, pues no se le opone nada. Pero esta etapa es lógicamente pasajera, ya que tiene que probar que es libre, y puede formar un mundo como su obra.

ta a fenómenos externos o internos (lo cual es el supuesto de todas las objeciones de Kant a la metafísica implicada en la psicología racional) sino a la etapa preconciente del espíritu mismo, la cual es una en la que desaparecen tales las relaciones de oposición. En lo que sigue aclaro en qué sentido esto conlleva en Hegel una definición del concepto alma para acercarlo al reino de lo espiritual. Es fácil de entender que esa definición contiene la postura crítica de Hegel frente a la filosofía anterior. La realidad es que Kant examina todo lo fenoménico mirando hacia la moralidad; Hegel, en cambio, apuntando a la espiritualidad, ya que el alma es la cuna en la que se presenta el nacimiento de lo espiritual.

Si el alma puede ser considerada como un concepto se debe a que es el anuncio de lo espiritual. Una vez surge el alma a partir de los distintos hábitos que forma lo orgánico, todavía no estamos frente a determinaciones reflexivas, pues éstas aluden a oposiciones que son dominio de la conciencia. El alma cubre más bien el conjunto de experiencias que realiza o muestra el individuo cuando todavía no es un yo en sentido estricto. El alma no refiere al hecho psicológico de que a partir de cierta edad cronológica somos o nos comportamos de cierta manera sino que es la edad del *significado* de lo espiritual. Es decir, es una etapa de lo espiritual y por tanto es más amplia que una mera descripción cronológica-biológica.

Hegel defiende una concepción del alma que superara la defendida por la metafísica moderna en el punto de un Spinoza y de un Leibnitz (Enc. par. 389 y Zusatz). Describe al alma no como lo opuesto o la inmortalidad sino como *la idealidad de la materia*, es decir, que ella representa el momento cuando la materia deja de ser tal, pues su esencia de ser exterioridad se ha superado (Enc. par. 403). Representar la *idealidad de la materia* equivale a decir que es el momento en que aparece algo que se le puede conocer como necesidad interna. Y tal necesidad es la esencia de lo espiritual. Dicho de otra forma: el alma anuncia que la *naturaleza* no es lo verdadero sino *lo otro* del espíritu. Esto es: el hombre no se puede conocer ahí, pero a la naturaleza sí se la puede conocer como lo distinto y por ello como anunciando algo otro (Enc. pars. 388-389).

El alma es también el fundamento de toda particularización del espíritu, y por ello es como la materia que tiene en potencia toda determinación. Hegel la compara con el *nous pasivo* de Aristóteles cuando se lo opone el *nous activo*, que es el espíritu. Tal vez Kant coincida en esto

con Hegel, pues lo pragmático atiende a lo que el hombre puede hacer con lo que la naturaleza ha dado. Claro está, el campo de lo pragmáticamente posible es mucho más amplio que el de lo preconciente. De ahí también que haya diferencias de contenido en ambas antropologías.

La inmaterialidad del alma implica la presencia de lo vivo, lo cual es lo opuesto de la materia. Hegel dice que con la vida (*Leben*) ya se supera la exterioridad de la naturaleza (Enc. par. 389). Señala que lo que los físicos llaman *materia* es algo muy fluido, ya que no basta con decir que es lo que ofrece resistencia, ocupa espacio, que tiene peso, etc., pues la luz y el calor existen exteriormente y son sensibles. Es interesante que Hegel se dé cuenta que la materia es un concepto crítico y que no es sinónimo de cosa espacial que gravita. En cambio, la *vida* no es materia pues le falta la gravedad y el carácter de ser determinado. Y si lo vivo se inicia con el organismo, esto quiere decir que a la naturaleza se la entiende como un todo que incluye lo físico, lo químico y lo vivo. Por eso, si el alma es el punto donde se abandona la naturaleza y se inicia lo espiritual esto ha de entenderse en el sentido de que representa el abandono de la exterioridad de lo material. El alma conserva la interioridad propia de lo vivo pero referida a determinaciones que no están presentes ni siquiera en el organismo animal. Y es obvio que Hegel aquí se enfrenta a una dificultad, pues primero tendrá que mostrar que el alma es más que lo simplemente vivo por ser el anuncio de lo espiritual, para luego mostrar que lo espiritual necesita que surja la conciencia y que ésta se desarrolle hasta llegar a ser *autoconciencia*.

De todas maneras, el concepto de alma como algo inmaterial en Hegel se dirige a mostrar que espiritual es todo menos una cosa (*Ding*) material. Y aunque esta convicción es la misma que parece prevalecer en la filosofía moderna bajo el tema de la comunidad del alma y la materia, pensamiento y cuerpo, lo que Hegel argumenta es que la solución moderna no supera de forma completa la determinación del alma como cosa. Lo primero es que se parte de la existencia de dos substancias que se comunican, y el asunto difícil es clarificar cómo esa comunicación es posible. Si se pensaba que eso era hasta un misterio era porque se partía de que ambas substancias son absolutamente diferentes. Y en ese sentido, en estos sistemas filosóficos Dios es considerado como la identidad de los dos extremos. Pero se hace también del alma una cosa (*Ding*), ya que se pregunta por su *origen* y el *lugar* del alma (Enc. par. 46). Se pregunta también por las *propiedades* del alma como si fuese algo en reposo y firme (*Rubendes y Festes*). Es decir, se la ve como el punto de unión de

esas propiedades que pertenecen a las cosas. Hegel entiende que mediante la tesis de la idealidad del alma se puede probar que esas propiedades fijas no son tales, y que quedan superadas en la idealidad especulativa (Enc. par. 47).

Cuando la filosofía moderna resuelve el problema del cuerpo y el alma acudiendo a Dios, surge la dificultad de que Dios es considerado como un tercero, y entonces surge de nuevo la dificultad de aclarar cómo se comunica ese tercero con los otros dos. De esa manera se vincula la filosofía moderna racionalista con la teología. Frente a esta dificultad la solución propuesta por Hegel es considerar a Dios como el término que *supera* esos dos extremos. La superación consiste en que ambos extremos forman una unidad pero no neutral sino a favor de lo no-material (Enc. 389). La unidad de las substancias no puede ser entendida como lo hace el materialismo, ni tampoco en términos de una de absoluta igualdad. La correcta unidad de las substancias la encuentra Hegel en Descartes y Spinoza: ambos ven la relación entre el alma y lo material como una especie de unidad del pensar y el ser. Y esa unidad es puesta por Dios, lo que se recoge en la frase de Malebranche de que en "Dios lo vemos todo". Por consiguiente, que Dios sea la esencia que supera a ambos extremos debe entenderse como que estos filósofos valoran correctamente esa unidad: que el espíritu es lo que idealiza a la materia y así la subordina. Ahora bien, Leibnitz hace del alma una cosa, ya que la determina como una mónada. Para Leibnitz la diferencia entre alma y materia es que la primera es también una mónada más clara y desarrollada. Y Hegel destaca que esa representación de Leibnitz lo que hace es elevar lo material en rango, pero a la vez rebajar el alma a lo material (aunque lo que quiso hacer fue distinguirlas).

El alma, como todo *concepto* en Hegel, muestra dos aspectos que posibilitan una crítica de los contenidos antropológicos. En primer lugar, como ya señalamos en cuanto *principio* el alma posee su *forma* particular de expresarse en los diferentes contenidos. No es a la manera de una ley general frente a sus casos o ejemplos, ni como una causa eficiente que desde afuera organiza fenómenos. Como *principio* es lo que se expresa en sus diferentes contenidos mediándolos, es decir, mostrando que expresan más y hasta lo diferente de lo que de forma inmediata suponen. Cuando estos contenidos son relativizados, entonces pueden ser considerados como significando cosas opuestas y reconciliables. El otro aspecto es el *contenido* del concepto, en este caso la inmaterialidad que respresenta el alma. Esa determinación general da lugar a una exposición

cuya meta es iluminar en cada momento las etapas del desarrollo de lo inmaterial. Como el principio no es externo a los múltiples contenidos, la exposición toma la forma del automovimiento del alma en sus diferentes facetas o momentos. Es la forma por excelencia de la exposición de la ciencia que es la filosofía. Tales exposiciones hegelianas parecen obras de arte por su coherencia y armonía.

Sección 2: El contenido de la antropología pragmática

Nuestra tesis ha sido ya formulada: que la antropología pragmática es un intento, por un lado, de trascender la consideración de los fenómenos como hechos causados o ejemplos de leyes, tal como los examina la antropología científica tradicional. Y por otro lado, de ir más allá de la limitación de la psicología racional, la cual desde sus principios no pudo avanzar hasta la correcta determinación del sujeto. La propuesta de Kant es determinar al yo desde la perspectiva del noumèno y a partir de ahí deducir otros contenidos racionales y también vincularlos con lo empírico. Específicamente se trata de examinar los contenidos de esa ciencia desde la perspectiva de los supuestos prácticos del mundo suprasensible. El examen pragmático, lo que el hombre puede y debe hacer con lo que la naturaleza le ha dado, es la manera cómo el filósofo interpreta los fenómenos a la luz de los supuestos de la razón práctica. El filósofo trae sus supuestos e ideas a la ciencia que examina.⁹ Apoyado en su metafísica interpreta lo sensible a partir del mundo inteligible. Ese mundo permite pensar la naturaleza de lo sensible y unificar ambos mundos. Pero la naturaleza o el *ser por naturaleza* de lo sensible no responde a que no pueda ser de otra manera sino a que funciona para una finalidad. Es la astucia de una naturaleza que tanto en las *facultades* pero principalmente en los *caracteres* humanos ha colocado una finalidad a partir de la cual adquiere su significado pragmático el mundo sensible, incluyendo a aquél que el hombre ha podido hacer. El que la teleología considere a la naturaleza como un reino de fines es un punto de partida en Kant para pensar que hay fines también para el ser natural que vive en el mundo. La razón es ese fin primordial y funciona como una idea práctica para pensar lo que la naturaleza ha hecho y el hombre puede y debe hacer (*Fund.*, p. 70, nota al pie de la página).

⁹ Debería ser fácil demostrar que este mismo enfoque se cumple para las otras ciencias que Kant examinó, a saber, la historia y la pedagogía.

Hegel opina¹⁰ que Kant elaboró una teleología externa para darle sentido al mundo fenoménico. Pero siempre queda en pie la pregunta por cómo al nivel antropológico lo pragmático presenta la relación entre lo suprasensible y lo fenoménico. Luce demasiado fácil la respuesta que apunta a que ese mundo suprasensible es la meta o el ideal del sensible. Pero yo creo que la respuesta no es que el mundo suprasensible sea la verdad del sensible, ni que la verdad esté exclusivamente encerrada en aquél primero. Lo suprasensible no es siquiera lo que hace posible que haya mundo sensible en sentido de lo *trascendental*, tal como por ejemplo, es la intuición pura del espacio para los objetos externos. De hecho, lo pragmático tal vez no refiere a dos mundos sino a uno sólo (es el mundo de la naturaleza en general) con dos tendencias constantes definidas como la necesidad y la libertad, el ser y el deber, lo real y lo ideal, etc. Ninguna se reduce a la otra, pero siempre van unidas; amenazan con convivir separadas hasta el infinito y al mismo tiempo juegan entre sí para hacernos creer que se reconcilian. De ahí que lo pragmático representa el esfuerzo sistemático por parte del filósofo para que la ciencia empírica no pase por alto que ambos mundos conforman la verdad.

En esta sección segunda quiero destacar algunos pasajes que evidencian esta interpretación. Pero primero atendemos brevemente a lo que Kant propone como objeto de estudio de la antropología.

En Kant se encuentran dos definiciones de la antropología. La primera es la filosofía misma y su contenido es un programa de reflexiones orientadas a contestar varias preguntas: *qué puedo conocer* (en cuanto al contenido es la parte de la razón teórica o especulativa e incluye a la ciencia, la metafísica y el arte); *qué debo hacer* (incluye a la metafísica de las costumbres con sus aspectos de la moral y el derecho) y 3. *qué debo esperar* (es el contenido práctico y teórico de la razón e incluye a la religión y en cierto sentido a la historia profética). Las tres preguntas se resumen en *qué es el hombre* y se la llama antropología. Kant señala: "En lo fundamental puede incluirse todo esto bajo antropología, ya que las tres primeras preguntas se refieren a la última." (Kant. Werke VI, 448; KrV A 805-806). La reducción de las tres a una tal pregunta evidencia que en ese momento para Kant toda su filosofía tiene como interés fundamental la pregunta por el hombre. Pero también es crucial señalar que en el momento de la *Crítica*, las repuestas a tales preguntas atienden a lo puro o a

¹⁰ Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Vorwort, p. 22. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1952.

priori de los usos de la razón. Y la antropología sería la fundamentación *metafísica* de todas las partes del edificio de la razón en sus empleos teórico y práctico.

En cambio, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, del 1785, Kant aclara que la parte *material* de la filosofía (definida como conocimiento racional) abarca tanto a la naturaleza como a la ética. El examen de ese material incluye una división de trabajo de lo puro y lo empírico que culmina asignándole a la filosofía una doble tarea.¹¹ Sacando a la lógica, la cual es un saber formal, en cuanto al estudio de objetos materiales habría dos ramas en la filosofía: la de la *naturaleza* y la de las *costumbres*; es decir: la física y ética. Y cada una de éstas se dividiría en otras dos que cubren, respectivamente, al examen puro y al empírico. El cuadro de los saberes filosóficos queda constituido de la siguiente manera: una filosofía natural o física, cuya parte pura es la *metafísica de la naturaleza* (la *Crítica de la razón pura*) y cuya parte empírica abarca las leyes por las que todo sucede (Newton); y una filosofía ética, cuya parte pura es la *metafísica o moral* (es el reino de las leyes de lo que debe suceder aunque nunca suceda (Fund. 81)); y una parte empírica que examina las leyes de la voluntad en cuanto el ser es afectado por la naturaleza. Kant la llama *antropología práctica*.

Menciona también una *psicología empírica* (Fund 81) que pertenece más bien a la filosofía de la naturaleza, ya que se basa en leyes empíricas y que investigaría asuntos tales como: por qué unas cosas desagradan o cómo el placer de la mera sensación se distingue del gusto (Fund. 58). Sería la contraposición a la psicología racional al estilo de Wolff, la cual supone el alma (Ant. 62, 231). Kant estima que la antropología se distingue de la psicología por esta última suponer el alma como substancia particular en la que residen las facultades de sentir y pensar (Ant. 62). Esto aclararía por qué no pocas veces Kant habla del alma en la parte primera titulada "Didáctica de las facultades" (Ant.150).

También menciona una *antropología fisiológica* (Ant. 28) que se distingue de la pragmática en que aquélla atiende al hombre en su estado pasivo. A ese estudio le pertenecen, por ejemplo, el mundo de las repre-

¹¹ Hegel divide las ciencias de otra forma: frente a la antropología que es resultado del entendimiento (Verstand) hay la filosófica o racional. En común tiene con Kant que entienden la filosofía como la que eleva a la ciencia tradicional a un nivel de conocimiento más profundo.

sentaciones que llamamos *oscuras* y que en muchas ocasiones dominan completamente al entendimiento.

De alguna manera la llamada "psicología empírica" ya depurada del supuesto del alma queda incluida en la *Antropología en sentido pragmático*,¹² cuyo contenido se divide en una "Didáctica antropológica" y "Caracterología antropológica". La primera atiende al tema de la manera de conocer el interior así como el exterior del hombre, e incluye las facultades cognoscitivas, del placer o el sentir, y del apetito. Esta parte psicológica pertenece a lo antropológico porque las facultades que examina son las que despiertan al hombre a actividades correspondientes (Ant.177). En cambio, la "Característica antropológica" examina la manera de conocer el interior del hombre mediante el exterior. Con ello se atiende también desde el exterior las múltiples diferencias naturales entre los individuos.

La *Didáctica* equivale al contenido de la psicología tradicional que heredamos con la división del alma que hace Aristóteles. Estas mismas facultades forman el contenido de la psicología de Hegel.¹³ El mayor es-

¹² En sentido estricto la *Didáctica* es la parte psicológica de la antropología, ya que su contenido son las facultades humanas. Más específicamente incluye: a. *facultad de conocer* (15-154): la persona y la conciencia (15-33); sensibilidad y entendimiento y acusaciones contra la sensibilidad (33-41); misceláneas (42-51); los cinco sentidos (51-71); la imaginación (71-91); memoria y representación del pasado y el futuro (91-102); designación (102-110); conocer mediante el entendimiento (110-117); debilidades y enfermedades del alma (117-138); observaciones sueltas y el ingenio (138-154); b. *sentimiento del placer* (155-183); lo agradable (155-168); sentimiento de lo bello (169-175); el gusto, moda, gusto artístico y poesía y lujo (175-183); c. *facultad apetitiva*: emociones (191-203); pasiones y su división (203-217); del sumo bien físico y moral (217-225).

¹³ La *Antropología* de Hegel contiene gran parte de los mismos contenidos de la de Kant. Pero es el alma quien asume los grandes tres momentos siguientes y son los que corresponden al movimiento del *concepto*:

1. *alma natural*: es la unidad con sus cualidades naturales inmediatas e incluye según la enumeración de los párrafos:

a. cualidades naturales:

1. clima y estaciones, noche y días 392
2. raza 393
3. pueblos 394
4. sujeto individual con su temperamento y carácter 395

b. variaciones naturales:

1. edades 396

fuerzo de Kant en esta parte se dirige no a producir conocimientos nuevos para esa ciencia sino a *ordenar* el material destacando que el hombre es superior al animal y debe esforzarse por la ilustración y subordinar las facultades al fin supremo de la moralidad. Prefiero, por motivo de la brevedad del artículo, examinar únicamente la *Characterologia* a la luz de la tesis que ya hemos anticipado.

Es en la “Característica antropológica” donde se palpa con mucho más fuerza el enfoque crítico que Kant cultiva frente a lo que hasta ese momento ha sido una ciencia racionalista o empírica del hombre. Está dedicada a un examen de los distintos cinco niveles del carácter del hombre (*persona, sexo, pueblo, raza y especie*) y son ellos los que permiten conocer el interior del hombre desde el exterior. Es decir, es la dimensión del ser humano que se puede observar más directamente

2. sexualidad 397

3. sueño y vigilia 398

c. sensaciones: es el despertar del sueño a la vigilia

1. hay dos sistemas de sensación: el externo y el interno,

2. sentir (*empfinden*) y sentimiento (*föhlen*)

2. *alma sensitiva*: como individual que entra en relación con ese ser inmediato y siente (*Föhlen*): el alma como individuo oposición y lucha contra ella misma, es decir, contra sus determinaciones inmediatas: locura y sonambulismo. Tiene tres momentos:

a. inmediatez:

1. el genio (se trata de una parte del individuo que es como una fuerza o substancia de la individualidad)

2. sonambulismo magnético: 405-406

b. sentimiento de sí: 407-408 sentimiento de sí (§407) y la locura

c. hábito 408-410

3. *alma real*: el alma en su corporabilidad (es decir, que tiene una determinación como hábito): 411-412:

a. sujeto singular

b. la exterioridad en la corporalidad

En cuanto al contenido la diferencia con Kant consiste en que Hegel logra subsumir todos esos mismos contenidos bajo el movimiento particular del concepto. Y al utilizar ese recurso logra una crítica de los contenidos que apunta al desarrollo de la *idealidad* que define al alma.

para establecer las diferencias bien inmediatas entre los individuos de la especie humana (Ant. 256).

Si *carácter* es lo que permite conocer por adelantado el destino de algo (Ant. 229, 287, 288, 238) que es vivo, entonces lo común a todos sus niveles es que muestran determinaciones de una naturaleza que predispone al ser a su plena realización. Como niveles de lo antropológico más que productos de lo histórico y lo cultural en sentido amplio, son la base *natural* de la civilización y la historia de los pueblos. Y lo *natural* funda un aspecto fundamental para este enfoque: una perspectiva teleológica que hace posible pensar no simplemente el qué y el cómo sino la función y propósito de lo que la naturaleza nos ha dado como facultades y caracteres.

Me anticipo a un reparo clásico contra este tipo de planteamiento. Se ha señalado (Marx, Schopenhauer y Horkheimer, entre otros) que el error o riesgo de un planteamiento como el de Kant consiste en que bajo la premisa de una naturaleza finalista se pueden confundir aspectos humanos que aparentan ser universales o generales, pero que en verdad son históricos y particulares. Me preocuparía que este reparo contra la posición de Kant pueda pasar por alto que a lo que se dirige su planteamiento (tanto en su filosofía de la historia como en su *Antropología*) es a trascender una perspectiva no historicista sino empirista. Siempre he visto con agrado una posición (como la histórica materialista) que como fundamento de la crítica del mundo social muestra la historicidad que se esconde detrás de lo supuestamente natural. No hay que olvidar que bajo determinadas circunstancias, lo social e histórico se convierten en una *segunda naturaleza* y se producen situaciones de enajenación y cosificación (Marx). Sin embargo, creo que también puede ser crítica una posición como la de Kant que no se conforma con el hecho empírico observable y generalizable y lo examina a la luz de su función o finalidad. De ahí que considero que el planteamiento de Kant es más valioso que el de una caracterología (al estilo de J. S. Mill), contra la cual aquel reparo tiene mucho mayor fuerza, pues sólo aspira a descubrir las leyes de la naturaleza humana. Mill supone que luego que la ciencia (la historia) descubra leyes civiles o históricas, entonces se pueden derivar leyes más generales y que serían propias de una naturaleza humana. Para Kant la finalidad y la leyes tal vez no son lo mismo, pues el interés de la finalidad es determinar que ha sucedido y se ha logrado con lo que *podría y debería* ser. Añado también que los esfuerzos más recientes de reducir la explicación teleológica a una de causalidad eficiente, se apoyan en un entusiasmo no

kantiano, a saber, que únicamente hay fenómenos, y explicarlos es dar con sus leyes eficientes. Para esos críticos el mensaje que Kant desarrolla en su metafísica de las costumbres no ha sido asimilado. De ahí que una lectura de los escritos antropológicos e históricos de Kant (y de Hegel) sirven para recordarnos que ya hace tiempo se estaban pensando en otros modelos de conocimiento de lo social en general. Y esto es lo que realmente deseo defender en este ensayo.

Todos y cada uno de los cinco caracteres identificados cumplen con una finalidad natural. El primero de ellos es la *persona* (Ant.15) y se deriva de la capacidad de representación del yo. Igual que en el planteamiento en la *Crítica* la persona alude directamente tanto a una dimensión que nos distingue de los animales como también a una práctica. Hay *persona* cuando se está conciente de que hacemos algo y que no nos agotamos en lo que hacemos. Y esa experiencia se expresa en la palabra yo, conciencia. La capacidad para conservarnos los mismos a través de los cambios hace que seamos una y la misma persona, y no cosas (*Dinge*). De las cosas y de los animales Kant entendió siempre que se puede disponer a capricho (Ant.15), son siempre medios para nuestros fines. Pero considerarnos a nosotros mismos y al otro como persona no es simplemente captarnos y captar al otro como *otro yo* sino estimarlo como fin en sí mismo y nunca únicamente como medio. En otras palabras, lo que presenta este carácter de persona es la evolución de la simple diferenciación respecto del animal hasta la determinación moral de la persona. De ahí que Kant divida en tres el carácter de la persona: el *natural*, el *temperamento* y el *moral*.

El *natural* refiere “al signo del hombre como sensible o natural” (Ant. 229). Y está presente, por ejemplo, cuando se dice que alguien tiene un buen carácter o tiene un buen corazón; o que se es terco o complaciente. Kant entiende que este nivel representa un sentimiento de placer o displacer con el que la persona es afectada por otra, a diferencia de lo apetitivo, que se revela tanto en el sentimiento como en la actividad exterior. De todas maneras hay ahí una disposición natural que es como un impulso que lleva al bien práctico (Ant. 230).

El *temperamento* no es algo que se adquiriera por hábito, pues sus causas son más bien ocasionales o contingentes. Parece que tiene un origen fisiológico y corporal. Kant remite en toda la sección dedicada a los temperamentos, a la teoría tradicional de que hay ciertas constituciones corporales o humores que resultan de sustancias como la sangre, el frío,

el calor, etc. La clave es que esos humores pueden tener como causa algo corporal y se clasifican como del *sentimiento*: el sanguíneo (es el alegre y activo y frívolo); y el melancólico (es el profundo, el de pocos amigos); y de la *actividad*: el colérico (se ama a sí mismo y es orgulloso); y el flemático (es carente de emociones y lento para ser movido por resortes, y aquí caería el filósofo) (Ant. 233ss).

Kant resalta (Ant. 231-232) que la sangre (su composición) sólo puede servir para clasificar los temperamentos “por los efectos que se observan, (por ejemplo si alguien es en su conducta celoso siempre, entonces es de tal temperamento), pero no para dar la causa de los fenómenos que se ofrecen en las personas afectadas por su sensibilidad” (Ant.231). Y es que no se puede decir que necesariamente los individuos con determinado tipo de sangre son de tal temperamento. Esa clasificación da lugar ciertamente a que surjan juicios sumarios, pero no a que haya leyes empíricas (Ant. 237).

Pero el verdadero carácter es el *moral*. La tesis fuerte de Kant es que sólo en el carácter moral somos *personas* y tenemos valor en sentido estricto, pues es algo que los hombres tienen que estar dispuestos a hacer (Ant. 238, 241-242). Este carácter lo manifiesta el que actúa por principios firmes que, aún cuando sean falsos, se haya prescrito la persona misma (Ant. 238). Para Kant un principio es una ley que vale por sí misma y no por las condiciones que surjan de su efecto o por las causas que lo originen. Y únicamente ese carácter le da valor de *dignidad* a la persona.

El carácter moral está íntimamente ligado a los principios, ya que los hombres no aprueban lo malo en sí mismo, es decir que no buscan por ejemplo ser crueles sin condición. De ahí que la maldad sea para Kant resultado del abandono de principios, pues no se la escoge por principio (Ant. 240). Lo que aclara la importancia que Kant coloca en determinar cuál es el principio supremo de la moralidad y a partir de ahí en derivar al menos cinco reglas específicas de conducta: no mentir; no adular pareciendo bien intencionado; no faltar a las promesas; no dejarse arrastrar a la amistad con las personas de malos sentimientos; y no adherirse a la murmuración del juicio superficial y malvado (Ant. 240-241). Sobre el carácter moral Kant advierte que lo acompaña la originalidad, ya que el imitador no tiene carácter; que es preferible ser malo por temperamento que carecer de carácter, ya que aquél se puede remediar; y que la inflexibilidad no es lo mismo que carácter, pues para éste se necesitan máxi-

mas específicas que provengan de la razón y de principios morales (Ant. 240).

Al nivel del temperamento se habla *de precio de afecto*, pues se pasa bien con una persona que resulta ser un compañero agradable. En cambio, lo que es útil o tiene talento *tiene precio de mercancía*. Y sirve para el intercambio. Pero la moral es algo tan valioso que no tiene precio, pues no existe para ella un equivalente que la sustituya.

El carácter moral está muy lejos de ser natural; es más bien algo que el sujeto necesita adquirirlo en todo tiempo y convertirlo en un hábito moral. Y Kant ve que éste no nace poco a poco sino que la educación y los ejemplos lo producen como una “explosión frente al instinto”. La edad propicia es cerca de los 30 años, y mejor a los 40, ya que el “fundamento del carácter es la unidad del principio interno de la conducta en la vida en general” (Ant. 241-242). Eso explica por qué los mejores seres humanos se conforman a esa edad.

Kant acepta que es difícil encontrar seres humanos con ese carácter en los diferentes grupos sociales. Pero eso se debe en parte a la culpa de los filósofos, ya que no han intentado presentar ese “concepto en la belleza de su figura y en hacerlo interesante a los demás hombres” (Ant. 242). Y aquí Kant recoge la motivación principal de sus escritos sobre la filosofía práctica, a saber: la necesidad para el destino de la moralidad y la humanidad de que el filósofo presente la moralidad en su pureza sin contaminación de aspectos empíricos que le empañen su belleza. El supuesto de un tal esfuerzo por parte del filósofo es que ese carácter es lo más digno y lo menos que se le puede exigir a un ser racional, y por tanto es algo que hasta la razón vulgar sí puede reconocer (Ant. 242).

Las reflexiones sobre el carácter del *sexo* son los pasajes de la *Antropología* donde más claramente resalta su tendencia de considerar como natural lo que es algo histórico y cultural. Pero aunque Kant eleva en gran medida la desigualdad de los sexos a una determinación de la naturaleza, no debemos dejar de mencionar también que defiende la idea de que para la antropología el estudio de la hembra es más importante que del varón, ya que si bien la hembra no nace superior ciertamente se hace tal culturalmente como resultado de la convivencia civil (Ant. 253). Este planteamiento está vinculado a lo algo que ya señalamos: que detrás de su confusión entre lo natural y lo histórico se esconde un planteamiento crítico que a partir de lo sensible busca revelar las dimensiones de lo suprasensible. Porque la realidad no es sólo la fenoménica, el filósofo-

fo trata una y otra vez penetrar hasta lo que se revela detrás del fenómeno.

La naturaleza ha puesto en la hembra mayor arte. Si en el arte de lo que se trata es de obtener lo mismo o más con menos esfuerzo, entonces resulta evidente que la mujer tiene más arte mientras que el varón tiene más fuerza (Ant. 253). De esa manera la naturaleza busca conducirlos a ambos a una estrecha unión corporal y racional para conseguir el fin de la conservación de la especie. Para ello se necesita unidad sobre la base de la superioridad de una de las dos partes, ya que bajo el supuesto de la igualdad en seres que no pueden prescindir el uno del otro, lo que se produce es discordia. En el "estado de naturaleza" el varón es superior por su fuerza (Ant. 253), y la mujer es un simple animal doméstico (Ant. 254). Pero inclusive, en la institución bárbara de la poligamia, del harem, domina como la mujer favorita la que sabe conservar su recinto sagrado. La supuesta inferioridad y desigualdad se modifica en el estado civil, ya que cada uno es superior de forma diferente: la mujer lo es por su don natural de adueñarse de la inclinación del varón hacia ella; el varón por su fuerza corporal y su valor. Y Kant cree que esas diferencias están dadas por la naturaleza pero la cultura las "induce a desarrollarse" (Ant. 254). De ahí que en la sociedad civil la mujer no se entrega sin el matrimonio (Ant. 255), y el hombre castiga a la mujer con la amenaza de otra . Pero cuando se ha permitido la libertad de la mujer en la forma de galanteo o coquetería, entonces es que se capta mejor el carácter de la mujer: ella se asegura así su dominio y lo extiende a los otros varones quienes quedan cual candidatos potenciales para otros matrimonios, por ejemplo, en caso de que enviude (Ant. 255). El varón ama la paz del hogar y la mujer no le teme a la guerra doméstica, pues domina con su lengua y locuacidad (Ant. 254). El carácter de la mujer se revela con suma claridad en que aspira a la libertad en la concesión de sus favores al varón y a la conquista integra del sexo masculino. Y esto se expresa en la coquetería. (Ant. 255). El fin es dominar, lo cual ciertamente es la inclinación de todos y de la mujer también. Pero no es la inclinación a lo que complace, pues eso lo tiene también el varón sino que es la inclinación a dominar (Ant. 256).

Los fines últimos de ese impulso natural de lo femenino son la conservación de la especie y la formación y refinamiento de la cultura social. Para lograr lo primero es que la naturaleza le implanta a la mujer el temor a las lesiones corporales. De ahí que el varón la proteja y para ello tiene que ser más fuerte y valiente. Kant dice (Ant. 255) sobre un segundo fin de la mujer, que la hace apta para dirigir al hombre. Se trata de su elo-

cuencia en el lenguaje y su finura en todo. La mujer con ese rasgo conduce al varón si no a la moralidad, sí a la preparación y a la exhortación a la moral, es decir, al decoro culto (Ant. 257).

Claro está, sobre la base de estas diferencias entre los sexos Kant ofrece un catálogo de opiniones que reflejan la dificultad de quien una vez parte de lo inteligible o suprasensible le otorga cierta naturalidad a las determinaciones del mundo sensible. Pero insisto en que si podemos hablar de la naturalidad de las diferencias, queda claro que no sólo aluden a que no puedan ser de otra manera sino también a que funcionan para el fin de la naturaleza. Es la astucia de una naturaleza, en Hegel de la razón, que tanto en las facultades como en los caracteres ha colocado una finalidad a partir de la cual adquiere su significado pragmático el resto del mundo sensible, es decir, aquél que el hombre ha podido y debe hacer.

El carácter del *pueblo* corresponde al grupo o a los colectivos, tal como el *temperamento* a los individuos. Kant habla del “carácter de los pueblos” para destacar que el fin natural de los diferentes pueblos es aportar con su sensibilidad particular a la cultura y a la civilización. No es la conservación de la especie como es el sexo (y también la raza) sino que la existencia de distintos pueblos le proporciona riqueza a la obra de la especie en lo técnico, lo pragmático y lo moral. El carácter del *pueblo* (Hegel hablará del *espíritu del pueblo*) parece ser algo tan natural que resulta de acuerdo a Kant difícil de sostener que sea un aspecto *explicable*, como en parte intentó hacerlo Montequieu, a base de factores externos como el gobierno o el clima (Ant. 266); o que los individuos particulares puedan salirse de su condicionamiento y actuar como adquiriendo caracteres particulares (Ant. 264). Por el contrario, tanto los actos de un gobierno como los de los individuos son más bien expresiones de ese carácter. Y tampoco se puede confundir *pueblo* y *nación* ya que esta última refiere a una dimensión de organización civil (Ant. 263ss.). Al igual que en Hume, Voltaire y en Hegel, el carácter de un pueblo es una unidad espiritual que se expresa en los distintos niveles de la vida como son el lenguaje, las costumbres, la constitución, etc. (Ant. 266). Y su relación con esos niveles no es uno de causa y efecto sino, como diría Kant, *a priori* (o Hegel de *manifestación*). El pueblo representa hacia lo interior una unidad, pero hacia el exterior representa una originalidad que se expresa en la dificultad, por ejemplo, de que hay palabras que no se pueden traducir, pues dicen más sobre lo que siente el que expresa, que sobre el objeto que se presenta al sujeto pensante (Ant. 267).

Conservar la diversidad de los pueblos es algo positivo y por eso Kant se opuso a que mediante los procesos de colonización se la ponga en peligro. Observa que la mezcla de los pueblos en la supuesta filantropía de la colonización o conquistas no es favorable al género humano, ya que borra las diferencias o poco a poco los caracteres (Ant. 275). Este argumento podría lucir sospechoso de Kant oponerse a que la comunicación que produce el comercio mundial y la consiguiente mezcla étnicas, altere la tranquilidad del supuesto carácter innato en los pueblos como Francia e Inglaterra o Alemania (Ant. 265). Pues Kant supone que (Ant. 274-275) en el carácter del pueblo hay algo natural tal como el temperamento es vinculable con la sangre. Ciertamente es en pasajes como estos donde la naturalización de lo sensible (que se origina de los supuestos de lo inteligible) se torna más cuestionable.

Sin embargo, respecto del carácter que es la *raza* Kant (y este concepto funciona en Kant como una *idea regulativa* para orientar la investigación pragmática) no considera que la mezcla sea algo negativo respecto de los fines de la naturaleza. Las diferentes razas conservan como fin la diversidad que la naturaleza necesita para realizar sus determinaciones. A ninguna de ellas se le puede adjudicar una superioridad o finalidad específica, sea civil o moral sino que están ahí para conservar la especie mediante la diversidad que se constata en ellas, pero sin que ninguna sea superior y sin que las mezclas lo perjudiquen para nada sino todo lo opuesto.

La raza está configurada en función de la conservación de la especie. Es decir: que la diversidad de las razas y de sus mezclas ocasionan que la especie se disperse por toda la tierra (Ant. 87) y eso facilita su conservación, ya que la adaptación es mayor. Y si una raza no se aclimata, la otra lo hace. Pero esa aclimatación está garantizada por la armonía entre la raza y el clima. La naturaleza crea la raza y entonces luego viene su adaptación al clima. Es decir que la raza no es una resultante del clima. De no ser así, la raza no tendría esa finalidad de la naturaleza. Y el hecho es que cualquier raza puede sobrevivir en cualquier lugar.

Kant no cree en la superioridad de ninguna raza y no acepta que tenga sentido mezclarlas para producir una raza uniforme. Los que defienden una uniformidad racial, bien sea a base de crear una raza superior, o de creer que así no existirían las razas, se equivocan en el hecho de que la misma mezcla lo que trae es mayor diversidad y no mayor uniformidad. Lo que la naturaleza busca con la diversidad de razas es conservar la es-

pecie y no se puede aspirar a una sólo raza ni siquiera en vista de que se desee la igualdad de los individuos, ya que la igualdad es un fin que se consigue más bien al nivel del carácter de la *especie*, específicamente en lo civil, pero sobre todo en la posibilidad de lo moral.

El concepto de raza es una *idea* y no es un concepto empírico. Por ello no nace de la observación sino que más bien la orienta. De ahí que Kant quiere que se atienda más bien al concepto de la raza y no a su origen. Esto explica por qué señala en el "Prólogo" a la *Antropología* que ese concepto no es uno propio de la antropología, y es que ésta es una ciencia que busca leyes empíricas, pero ese concepto no es tal. También es posible que Kant entienda que con con la raza no se puede hacer gran cosa más allá de lo que la naturaleza nos ha dado. Es decir: la raza no es en sentido estricto un concepto *pragmático*, ya que no hay base para decir que tal raza particular nos distingue como individuos y por tanto tiene determinada finalidad natural. Lo que aclara que Kant atiende más bien a la raza como diversidad. Y es únicamente en esa diversidad que ubica una finalidad. Señala que si bien la naturaleza consiguió la asimilación con la mezcla de las razas, el estudio de las las familias refleja que hay un intento de multiplicar al infinito la variedad, tanto en lo corporal como en lo espiritual (Ant. 276).

Por último, Kant presenta la *racionalidad* como el carácter de la *especie* humana. Ahora bien, en la *antropología pragmática* no se trata, como en la parte pura, de la racionalidad de unos seres terrestres que llamamos humanos frente a otros posible seres racionales, ya que no se conoce un término medio que permita esa comparación. Por consiguiente se refiere a una característica que ese ser mismo se ha podido dar dentro del sistema de los seres vivos. Kant dice que el hombre "tiene la capacidad de perfeccionarse a base de los fines que se ha dado" (Ant. 277). Mediante la facultad de la razón en cuanto disposición, el hombre puede hacer de sí un animal racional (Ant. 278). Y este juicio no es tautológico sino teleológico, es decir, uno que atiende a la función y a la finalidad.

Por poseer razón es que el hombre se entrega a la tarea de la conservación de su propia persona y la especie, a educarse y a darse un ordenamiento civil (Ant. 278). Esa idea constituye siempre el hilo conductor de la historia filosófica en Kant. En resumen: la racionalidad se expresa en la capacidad *técnica* (el manejo mecánico de las cosas); la capacidad *pragmática* (relacionarse con los demás a base de la conveniencia y ne-

cesidad); y en la capacidad *moral* (capacidad para darse libremente fines) (Ant. 278). Y en todo esto lo característico es que “la naturaleza” ha puesto en esa especie la discordia para que saque de ahí la concordia. Con ello se persigue que el hombre se perfeccione por medio de la cultura, aunque implique sufrimientos (Antrop 278). La razón en Kant evoluciona y progresa mediante el mecanismo de ensayos y se las arregla casi siempre para obtener buenos resultados de intenciones muchas veces opuestas. Aunque le queda siempre la duda de si la humanidad logra un verdadero y definitivo progreso moral, el filósofo se encarga de aportar mediante su tarea (la de purificar la moral), conservando de esa manera la esperanza de una paz perpetua entre los hombres.

La racionalidad técnica comienza con de la destrezas universales cuyo origen es la mano del hombre. De acuerdo a Kant, detrás de todo desarrollo técnico se expresa la manualidad. Las cosas útiles serían las que están a la disposición de la mano y desde ahí vinculadas a lo corporal. Pero al nivel pragmático es la educación en sentido general la que guía a la humanidad. La convivencia exige que nos instruyamos en el trato con los demás y en los oficios. Esta intrucción nos refina y nos prepara para la educación práctica.

La racionalidad humana sólo alcanza su cumplimiento en la sociedad civil. Tal convivencia es resultado del abandono del estado de naturaleza. Kant ve que el paso de un estado a otro es resultado de varios aspectos, entre los cuales enumera: la conveniencia y el egoísmo; la providencia en cuanto conservadora de las especies organizadas (Ant 287); la educación con conciencia; la propensión al bien en el hombre; y el que la razón le revela la idea de lo que más le conviene lograr.

Uno de los argumentos más firmes de la filosofía social de Kant es que el orden civil según leyes es un hecho fundamental en la evolución del género. El hombre está destinado a ser una colmena y esto trae que haya guerras y luchas, hasta que concibe que es mejor ser miembro de una sociedad civil que por la misma razón debe ampliarse hasta alcanzar a todos los pueblos. Ese todo social con su firmeza representa de por sí un grado de moralidad, tal como al nivel del individuo que se orienta por principios, inclusive aunque estos sean malos. Kant emplea la imagen de un autómeta para describir a la sociedad civil que surge con vida propia del choque de fuerzas opuestas que se mantienen por largo tiempo por la impulsión y atracción de otros resortes (Ant. 289). La ley suprema es la conservación del todo (*salud civitatis*) y no la de los ciudadanos (*salud*

civium). Así que la existencia del orden civil es algo bueno (moral, sin condición). Kant lo describe como un “bien inteligible” (Ant. 290)

En la sociedad la libertad y la ley se ayudan, pero hace falta un término medio (el poder) para que la segunda no sea sólo algo vacío. Libertad, orden y poder forman diferentes silogismos: a. anarquía (ley y libertad sin poder); despotismo (ley y poder sin libertad); barbarie (poder sin libertad y sin ley); república (poder con libertad y ley). La república es una idea inteligible y contiene la idea de que la salud suprema de la ciudad es la ley y no la felicidad sensible, ya que ésta no se presta para un principio objetivo al cual los ciudadanos deban obedecer (Ant. 290). Medida de la moralidad de un pueblo es la disposición a no ceder la libertad a cambio de halagos y beneficios.

Se puede constatar un *progreso* en los oficios, las ciencias y las artes. Pero el verdadero progreso se cumple no al nivel político sino al nivel moral. En esto Kant cree coincidir con Rousseau. Respecto de la moral el progreso no es un criterio cuantitativo sino cualitativo en la medida que es lo que realmente establece la diferencia a favor o en contra de la racionalidad. Como filósofo Kant registra de arriba a bajo el mundo sensible que forman lo antropológico y lo histórico para dar tanto con la disposición como con la manifestación de lo moral. Y más le importa constatarla en la especie que en el individuo (Ant. 281). Al nivel antropológico vemos que fenómenos como la llamada apariencia o disimulo moral muestran que en el ser humano hay una cierta obediencia a la virtud. Pues si nos engañamos respecto del bien en nosotros o en el otro es porque que reconocemos lo moral (Ant. 48ss). Y Kant dice que es la naturaleza la que ha implantado en el hombre esta propensión a engañarse. La moral también se manifiesta detrás de los modales y de la cortesía (Ant. 49ss.). Luce que en ellos la moralidad toma cuerpo y expresión social inmediata.

Resulta obvio que es inherente al ser humano el publicar el pensamiento de lo ajeno, pero no los suyos debido al disimulo. Pero para Kant aquí se revela de nuevo una propensión hacia la moral. Señala que si existiesen seres enteramente racionales en otro planeta que no puedan comunicarse de otro modo que no sea en voz alta, la única manera de arreglárselas es que todos sean así y que siempre expresen lo que piensan, pues de lo contrario no puede existir respeto entre ellos. Es decir, que en el querer (moral) que la máxima sea ley univesal, existe la condición de expresar o de hacer público lo que se quiere y se piensa. Desde aquí Kant levanta reclamos legítimos que se dirigen a la moralización de lo político,

tales como el de hacer pública las acciones y decisiones de los políticos; y el derecho de los filósofos a ser escuchados por las autoridades y los gobernantes.

En su análisis de la especie Kant reitera su punto de vista de que toda facultad humana predispone al hombre a desarrollarse civilmente y a educarse como medios necesarios para un fin mayor como es la moralidad. La especie está destinada al progreso de la razón en aquellos tres niveles y el progreso exige el abandono parcial de la naturaleza y la creación de un orden civil, pues ese orden prepara para la moralidad. Claro está, que si acontecerá de esa manera es algo que no puede inferirse a priori sino que hay que apoyarse en "la experiencia y la historia" (Ant. 287). Y es sabido que Kant reconoció el hecho histórico de la Revolución Francesa como uno que permite aceptar que existe una propensión al bien en el hombre. El constatado entusiasmo por una forma republicana de gobierno no es otra cosa que el entusiasmo del ser humano por el bien moral. De ahí que esta revolución delata por tanto un momento privilegiado pues lo sensible y lo suprasensible, lo político-jurídico y la moralidad, se unen. Quien apoya y defiende una forma de gobierno en la que sólo se obedece la ley en la que ciudadano es colegislador deja entrever su tendencia a la moralidad, la cual no es otra cosa que dirigir la conducta propia por el principio de que el otro es un fin en sí mismo y por eso es también un colegislador.

Pero aunque no hubiese un fenómeno histórico que confirme sin más a la moral, no resultaría del todo inútil el conocer tal predisposición, ya que al menos serviría para orientar el acercamiento del hombre hacia ese fin (Ant. 287) y para escribir una historia filosófica de la humanidad. Pero también, que es lo que hemos estado exponiendo, para conocer críticamente los fenómenos antropológicos mismos. Y es por eso que de ese conocimiento emanan deberes y derechos para el filósofo. El mayor de ellos es el conocimiento de las condiciones *a priori* de la moralidad. Pues indudablemente de que el hombre pueda llegar o no a ser moral, el trabajo mismo del filósofo que consiste en deslindar lo puro de lo empírico y presentarlo con todo su brillo, aporta a la moralidad, al menos en que no degenera más. Este esfuerzo de la "metafísica de las costumbres" no es seguramente más urgente que el paralelo que se hace con la "metafísica de la naturaleza", ya que -según el mismo Kant- en esta última se tropieza el filósofo con que la "razón en su uso puro es enteramente dialéctica" (Fund. 16). Mientras que en lo moral la razón está muy cerca del entendimiento vulgar y la orientación es más fácil. Pero sin ese

esfuerzo de demarcación el filósofo aportaría a la inmoralidad misma. Kant habla de que existe “una certeza moral” y una “capacidad moral”. Y la primera se refiere a que se puede esperar que tal capacidad se realice (a no ser que se de una revolución de la naturaleza que lo impida). Tal certeza es suficiente para que se legitime el deber de que se coopere en su realización (Ant. 288).

La certeza del bien con que opera el filósofo proviene de su penetración en lo suprasensible. Si miramos sólo la parte sensible del ser humano tal vez sólo se evidencia su egoísmo y avaricia. Pero su carácter inteligible o suprasensible muestra su propensión al bien (Ant. 281). Ambos aspectos son constitutivos del carácter y Kant no se decide por ninguno. De esa manera todo su filosofar trasparenta un tono que elude de forma clara los dos extremos posibles: el de la desesperación que entonces busca consuelo en el cielo (agustinismo) o el riguroso optimismo que capta en los procesos históricos medios inexorables para la salvación. Su posición es más bien la de un punto medio que permite miradas críticas distintas, las que se desplazan continuamente desde lo suprasensible hacia lo sensible, y viceversa.

En una breve nota Kant señala que la religión también pertenece al carácter de la especie. Ella debe ser considerada como una coacción interna dirigida a obtener lo que no se logra por la coacción externa (Ant. 286). La religión no es ciertamente la mayor expresión de la razón, pero adquiere importancia para toda filosofía en la medida que constituye un nexo particular entre lo político y la moralidad. Kant argumenta que para salirle al paso al intento de usar políticamente al hombre, resulta esencial que se entienda que la moral antecede a la religión. Pues de lo contrario se convierte en poder del estado bajo los déspotas creyentes (Ant. 292-293). Entiende que la naturaleza opera distinto a como prescribe la razón. Aquella inicia con la cultura y la religión y luego con la moralidad. Pero la verdad es que desde el orden de la razón debe ser lo opuesto. Y esta confusión de niveles trae consigo dificultades prácticas, ya que, por ejemplo: se utiliza a la religión para legitimar la moralidad en situaciones históricas, cuando la religión debe ser enseñanza de la moralidad. Dicho de forma positiva: el ideal de este ilustrado es una religión de la razón. Defiende que la moral debe ir al inicio de toda iniciativa pedagógica, y por ello acentúa que la religión debe ser una enseñanza moral. Quien considera a la religión históricamente, tratará de deducir la moral de algo que la desvirtúa en su base, que es la *autonomía* misma (Ant. 286, 292-293). No obstante, un apoyo adicional lo recibe el filósofo de la religión

ya que le permite entrever que hay una providencia o sabiduría que está por encima del hombre y aceptar una astucia por parte de la naturaleza planificadora (Ant. 286). Es la visión (compartida por autores como G. B. Vico) de que hay algo que guarda el orden de las naciones. Y un gran pensador del Siglo XX como lo es Max Horkheimer se apoyará también en esta enseñanza para vincular la capacidad crítica de la filosofía a la moral que proviene de la nostalgia por una Más allá.

Sección 3: Comentarios sobre la dificultad del conocimiento antropológico

Kant acompaña el examen de los contenidos de la antropología con algunas reflexiones sueltas sobre la naturaleza del conocimiento que proporciona esta ciencia. En lo esencial giran alrededor del tema de la objetividad de un saber cuya materia de conocimiento está mediada por la conducta del otro yo. Me pregunto si al Kant plantear este tema continúa apoyándose en los mismos supuestos del mundo inteligible y la naturaleza finalista. Con tal propósito comparo de nuevo a Kant y a Hegel respecto de lo que ambos señalan sobre las limitaciones de la fisiognomía.

Kant sugiere que una ciencia es empírica si reúne dos requisitos: se basa en la observación de lo que acontece en el tiempo y el espacio para traducirlo a leyes; y aspira a un saber sistemático. En cuanto una ciencia se orienta empíricamente no pone su interés en descubrir sus propias condiciones de posibilidad (Ant. págs. 36-37) sino que se interesa principalmente por los fenómenos tal como se dan a la experiencia, es decir, unidas por las leyes del entendimiento. Por ejemplo: la determinación esencial del carácter de la especie parece resultar de la experiencia de todos los tiempos, es decir, que se apoya en una cierta universalidad empírica (Ant. 290). La pregunta por las condiciones de posibilidad, que como sabemos Kant la limita estrictamente a los aspectos puros o trascendentales y deja fuera los sociológicos, pertenece a la metafísica. Y hemos visto que la antropología es la parte empírica de la ética pero que existe también la metafísica de la moral. Apoyándose en esta metafísica es que Kant establece la conexión de sus planteamientos críticos anteriores con la obra que hemos examinado. Hemos visto (Parte 1) que tal conexión se apoya inicialmente en el yo puro o lógico de la *Crítica de la razón pura*. Pues aparte de que el yo que examina la antropología y la psicología empíricas sea un yo representado, el yo lógico sigue siendo,

por un lado, condición de todo conocimiento posible; y por el otro, el que abre la puerta al mundo nouménico o inteligible.

Lo sistemático¹⁴ de una ciencia como la antropología (Ant. 9, 11, 265) alude a que sus conocimientos no forman un reguete de datos sueltos e inconexos sino un saber ordenado, es decir, un saber que se apoya en lo general y luego presenta lo particular. Esto legitima las divisiones y clasificaciones típicas del saber empírico, y el mismo Kant hace repetidamente uso de ellas (Ant. 134ss.). Llama la atención el hecho de que Kant entiende que la ordenación de una ciencia no se puede hacer sin filosofía. En una de sus notas indica que el filósofo es un investigador de la verdad que siempre está ordenando por medio de *ideas* (Ant. 115), pues a diferencia de un investigador (como el matemático o el historiador) no tiene principios o reglas fijas que se lo permitan sino que se ve obligado a descubrirlos mediante muchos ensayos. Las ideas de un “plan de la naturaleza” o de una “paz perpetua”, no son conocimientos trascendentales ni productos de la experiencia sino más bien las nociones que el filósofo propone a la luz de lo que vive y observa. Y esta iniciativa es una que le corresponde a cada filósofo. De ahí que cuando Kant advierte que el filósofo no es tanto un trabajador en el edificio de la ciencia sino “un investigador de la verdad”, también añade que del filósofo se deba hablar en singular y no en plural, ya que de lo contrario se oculta la realidad de que frente a los resultados de la ciencia tiene siempre que empezar de día a día. El filósofo no tiene los principios ya fijos (Ant. 222) sino que en un momento dado hace libremente suyo el fin de conocer práctica y teóricamente su objeto. Con esas ideas el filósofo organiza la realidad empírica aunque de otra manera que lo hacen los conceptos y reglas puras del entendimiento. El que sean ideas que surgen de la *razón* garantiza que no son invenciones de la fantasía del filósofo. Ahora bien, si algo queda sin una satisfactoria elaboración en Kant es esta visión de cómo específicamente conoce la razón a su objeto práctico. Lo que más claro queda en su pensamiento es que las *ideas* median los dos mundos, el inteligible y el sensible. No representan leyes o conceptos generales. Pero su estructura lógica interna permanece oscura. En cambio, como señalamos, la aportación de Hegel la captamos en su riguroso planteamiento sobre el modo de conocer de la razón. Es Hegel quien pone empeño en dar a cono-

¹⁴ Kant dice (A832) que la unidad sistemática es lo que primero convierte al saber común en una ciencia.

cer la estructura lógica de la idea en cuanto el instrumento cognoscitivo propio del filósofo.

Sin embargo, también en este asunto se puede apreciar la cercanía de ambos pensadores. En ambos la filosofía sigue siendo la ciencia primera que funda a los otros saberes. Es decir: operan con el supuesto de que la ciencia empírica tiene limitaciones que se pueden superar con la aportación de la filosofía. En Hegel, para quien el mundo suprasensible, de la razón, tiene su verdad inmanente, el resultado de este acercamiento de la filosofía a la ciencia es una división entre “ciencias del entendimiento” y “ciencias racionales” o “filosóficas”. Pero Kant no aspira a separar los dos saberes sino a una mejor fundamentación que una las verdades de la razón y las del entendimiento. Se trata de que la filosofía mediante la razón le asigna a la investigación empírica del objeto (la naturaleza o al hombre) un “estímulo de una idea de una experiencia posible y más completa, pero que nunca se logra realizar o completar.” Tal como hemos visto en la Sección 11, para Kant la antropología es una ciencia que puede desarrollarse desde las *ideas* que proporciona el filósofo y que realmente no se las imagina sino que son postulados de la razón teórica o práctica, según sea el caso. Y es cierto que apoyándose en la *idea* cualquier exposición de Kant luce incompleta y bifurcada, pero no es debido al poco esfuerzo conceptual e investigativo sino al supuesto de que la idea y la realidad nunca coinciden. De ahí que ni siquiera con la ayuda de la idea puede una ciencia particular aparecer absolutamente acabada. Si se habla de un saber sistemático en la ciencia no se trata de un saber cerrado y completo. Pero en Hegel las ciencias filosóficas son sistemáticas en el sentido de que el *concepto* permite un saber completo. Piensa que la sistematización que la filosofía posibilita es una real y no simplemente ideal. El concepto es la idea desarrollada y le proporciona a la ciencia una exposición donde lo particular es *expresión* de lo universal, no su ejemplo. En Hegel no hay lugar para aproximaciones o acercamientos de la idea y la realidad sino que son lo mismo en términos del contenido. Es decir: Hegel también apoya la propuesta de que una ciencia madura debe ser sistemática. Pero es la naturaleza de lo sistemático lo que decide si es o no una ciencia filosófica. En Hegel la antropología es una ciencia filosófica sin más en la medida que puede exponer los contenidos de una forma especulativa y no simplemente deductiva o esquemática. Para la filosofía el modelo de lo sistemático no es ni siquiera la geometría sino el autodesarrollo del concepto. No hace faltan ni principios ni leyes universales para alcanzar la sistematización propia de la filosofía. Y es esta diferencia (ver: la *Intro-*

ducción) respecto de lo sistemático la que aclara lo que ambos hacen en términos de exposición con casi los mismos contenidos de la investigación antropológica.

Kant reconoce que el conocimiento que proporciona la ciencia antropológica supone la postura del *pluralismo* o *colectivismo* como la posición más natural en la relación del yo con su mundo (Ant. 18). Es decir: el *yo empírico* que estudia la antropología en general sabe prereflexivamente que no está sólo en el mundo sino que convive con otros seres que sienten y piensan como él. En cambio, en Kant el *yo puro* o *lógico* que se enfrenta a la naturaleza para conocerla no funciona bajo el supuesto del colectivismo. La condición última de todo deber es un yo general que no contiene referencias al tú. De ahí que en sentido estricto los supuestos culturales del saber no sean atendidos en la *Crítica*. Y frente a esa postura natural del yo antropológico sería obviamente un asunto “metafísico” el reflexionar si ese yo, como ser pensante, tiene motivos para admitir junto a su existencia también la de otros seres que interactúan con él en el mundo. Es decir, le corresponde al filósofo reflexionar tanto sobre las dificultades que los individuos mismos confrontan al conocerse, como a las que se enfrenta el científico cuando estudia al mundo humano. Y de nuevo, el filósofo aquí no puede hacer otra cosa que apoyarse en la dimensión de lo puro y lo suprasensible para poder responder a tales cuestiones. Y creo que los apuntes que hace Kant en su *Antropología*, más o menos parecidos a los que hizo en su *Dialéctica trascendental*, sobre la distinción entre *sentido interno* y *apercepción pura*, es decir, entre *el yo empírico* y *el yo lógico*, tiene mucho que ver con todas las preocupaciones que *como filósofo* plantea sobre la naturaleza de conocimiento de esta ciencia empírica.

La antropología (Ant. 62ss, y 36ss) parte de que el hombre tiene una representación de su yo que no tiene el animal (Ant.15). Esto es lo que hace que sea *persona* y no una *cosa* (*Ding*) (Ant. 15). El hombre tiene un sentido interno (Ant.16) que se expresa en que dice: “yo soy”, “yo quiero”, “yo recuerdo”, etc. En realidad ese es el supuesto de todo lo que el hombre hace. Y aparte de que puede que sea un hecho que el antropólogo no entienda bien y lo confunda con un simple hecho psicológico y lo vea como alma, en ese hecho se fundan problemas epistemológicos para la antropología pragmática.

Kant advierte que la ciencia tradicional no reflexiona sobre la diferencia entre el *sentido interno* y la *apercepción pura* del yo (Ant. 35-37). El

primero es simplemente la capacidad de ver o darme cuenta de las representaciones que tengo del mundo externo e interno, las cuales transcurren en el tiempo (Ant. 25). El sentido interno es espontaneidad o receptividad por medio de la cual es posible una percepción externa o interna, es decir, una intuición empírica. Kant dice que este es el nivel de examen de la psicología como ciencia empírica (Ant. 25, 34). Y esto quiere decir que la psicología puede reclamar sólo que conoce al yo tal "como nos aparecemos a nosotros mismos" (Ant. 37), es decir, lo que conocemos del yo se da siempre bajo la condición subjetiva del tiempo y así no como es el yo es *en sí*. En cambio, el sujeto del pensar es una apercepción del mero yo que piensa o conoce (Ant. 26). Ese yo es el elemento formal de la experiencia, y es más bien una actividad y no un objeto de representación; no puedo obtenerlo en el simple darme cuenta, ya que de esa forma lo pierdo y lo convierto en una representación específica.¹⁵

Lo crucial de esta distinción es que si se confunden se pasa por alto que el hombre conoce al mundo y a los demás mediante los contenidos de su experiencia interna (Ant. 37). No conocemos desde el yo puro o lógico, aunque éste está presente en el saber. Es por esto que la objetividad del saber del mundo no pueda estar garantizada de forma *a priori*. En lo que respecta al saber de la naturaleza la objetividad está garantizada en Kant al precio de que las condiciones de la experiencia son las mismas que las de la posibilidad del conocimiento para un sujeto universal sin historia y cultura. Pero esto trae dificultades graves para la llamada objetividad del conocimiento del mundo antropológico o cultural cuando es vista desde la perspectiva de descubrir bien sean regularidades o bien sean los significados de los contenidos firmes. Pues cuando observamos para conocer al otro no hay garantía de que compartamos las mismas representaciones; ni de que en la misma observación no cambie tanto el que observa como el que es observado.

¹⁵ Pero no se niega la objetividad, ya que si existe un yo lógico que acompaña a toda representación en el tiempo sin ser una representación en el tiempo, entonces ese yo representa una instancia que no juzga desde los contenidos de la experiencia interna sino desde el aspecto formal. Y en el fondo, no hay dos conciencias diferentes. El asunto de si hay "dos" yo en esta conciencia Kant lo considera absurdo, ya que tiene que ser el mismo sujeto el que por ejemplo, recuerda diferentes representaciones. El sujeto está conciente de los cambios solo si se representa a sí mismo como el mismo en los cambios (Ant. 26)

En el "Prólogo" Kant plantea que la antropología es un conocimiento del *mundo* (*Welt*) y no de la naturaleza. El hombre es el animal que tiene un mundo, es decir, ha creado una cultura para educarse, crecer y desarrollarse y mediante ella es que nos acercamos a los otros y nos conocemos. Si el hombre mediante su libertad se da sus propios fines y no está sometido sin más a las leyes de la naturaleza, entonces los fines que se ha dado los conocemos en lo que ha hecho. Kant ha defendido que el mundo que el hombre se ha hecho implica un proceso de liberación frente al instinto. Por consiguiente, ese mundo es uno práctico en sentido amplio, es decir, donde el hombre va desarrollando su razón al nivel técnico, teórico, pragmático y moral.

Las preguntas cómo se conoce a ese mundo y cómo se amplía ese conocimiento, resultan interesantes cuando atiende no simplemente a los medios que tenemos para conocer el mundo sino al fundamento de un saber que supone conocer las obras y los actos de los otros. Es decir, aparte de que para conocer ese mundo compartido hay medios ventajosos como el tener mundo, leer, viajar o vivir en lugares estratégicos, tales como una gran ciudad, la ayuda de la historia y la gran literatura, entre otros (Ant. 8-9), lo que es importante clarificar es cuáles son las dificultades metodológicas de un tal conocimiento.

El conocimiento del otro contiene la dificultad inicial de que la llamada observación que realiza el investigador modifica la conducta del otro, ya que éste tiene la capacidad de disimular o de fingir. Le tocaría al científico crear las condiciones y los medios que le permitan conocer, distinguir la verdad del fingimiento. Pero si bien es correcto que las ciencias sociales han creado procedimientos e instrumentos para alcanzar ese objetivo, lo que verdaderamente le corresponde al filósofo no es ni siquiera negar ese hecho (psicológico) del disimulo sino interpretarlo correctamente a la luz de una psicología más profunda (la que resulta de la crítica kantiana a la psicología racional) que tiene sus bases en los supuestos del mundo suprasensible. Es desde esa perspectiva que el filósofo puede captar detrás, por ejemplo, del disimulo una expresión de la tendencia moral del hombre. De igual manera, el filósofo puede suponer que las acciones correctas y hechas en correspondencia con el deber, pueden muy bien no ser hechas por deber. Y estos no son criterios de la ciencia tradicional, pues el interés de ésta por los hechos tiene un alcance muy restringido. En cambio, captar lo que algo puede y sobre todo debe ser, no lo revela ninguna encuesta sino que resulta de una interpretación que descansa en los supuestos del mundo nouménico. Sin

embargo, esta interpretación no es nada nuevo para la filosofía, ya que desde Parménides, Platón y Aristóteles ella ha creído poder ascender o participar de ese otro mundo que es diferente al inmediato y sensible.

Pero existen otras dos dificultades señaladas por Kant que parecen estar más relacionadas con el método de la ciencia empírica y parecería que se pueden superar refiriéndolas a la metafísica de las costumbres. La primera es la dificultad que surge cuando la persona se quiere conocer a sí misma, pues acontece que los aspectos afectivos se apagan si se observan. Se trata de que una cosa es actuar y otra observar; si me observo ya no actúo (Ant. pág. 1). La segunda es que vivimos en una segunda naturaleza (la convivencia) y esos hábitos que ahí se forman obstaculizan que la persona se haga un juicio objetivo sobre lo que es y sobre lo que es el otro. Este es el problema de cómo lo que constituye el mundo de representaciones del yo empírico que han surgido de su mundo o entorno cultural, contribuye u obstaculiza el conocimiento del otro (Ant. 9-11). Creo que si Kant sugiere indirectamente una solución para estas dos dificultades es cuando examina a la fisiognomía de Lavater (Ant. 242-253).

Es inevitable que la clasificación de los temperamentos (ya lo vimos en sección 2) culmine en el intento de fundar la fisiognomía como ciencia de la relación entre lo físico y lo espiritual. Pero esta ciencia no atiende tanto a las diferencias individuales que Kant discute en su caracterología sino que intenta conocer otras diferencias más individuales apoyándose en, por ejemplo, los rasgos físicos de la cara, la mano o el cráneo. Y el juicio de Kant sobre estos intentos es firme: lo que de ahí surge son “conjeturas que sólo admiten una interpretación incierta” (Ant. 248). Pues es posible que haya diferencias, por ejemplo, en el cráneo de los sexos. Y Kant acepta los hallazgos de la época y cree que referente al cráneo en el sexo masculino es más plano y el femenino más esférico. Pero señala que tal diferencia pertenece más a la geografía física que a la antropología (Ant. 248). Y su juicio concluyente es el siguiente, y lo cito en toda su extensión:

Es un impulso natural el que para investigar lo que podemos esperar de alguien a quien debemos confiarnos, y aunque nos haya sido grandemente recomendado, tengamos que empezar sobre todo mirando su rostro. Y lo atractivo o repelente de su rostro decide sobre nuestra elección, o nos hace suspicaces aún antes de que hayamos conocido sus costumbres (*Sitten*). De ahí que no tiene sentido negar que exista una característica antropológica, la cual nunca puede ser una ciencia. Y esto se debe a que la particularidad de una figura humana que indica cierta inclinación y capacidad, no puede ser com-

prendida (*verstehen*) mediante una descripción conceptual sino por medio de la reproducción y presentación en la intuición o en la imitación, donde la fisiognomía humana en general se somete al enjuiciamiento de acuerdo a sus variedades, cada una de las cuales refiere a una propiedad particular en el interior del hombre. (Kant. Bd. X11, 639; Ant. 244)

De acuerdo a este pasaje existe una “fisiognomía natural” que para efectos de la vida práctica facilita que a partir de lo que conocemos de los individuos establezcamos analogías con los casos nuevos. Es como un impulso que no podemos evitar (tal como la causalidad en Hume) y que consiste en asociar determinados rasgos físicos con algunas propiedades morales. El hecho es que existe una fisonomía natural más o menos universal. La risa, el llanto, la tristeza, etc., son formas del espíritu que sin variar mucho se expresan en determinados gestos físicos. Por ejemplo: levantar la cabeza en señal de obstinación; o sacudirla en señal de desaprobación (Ant. 250). Esta fisonomía universal nos permite comprender al otro sin necesidad de iniciar en cada momento su conocimiento. Y si viajamos a otro partes del planeta la asumimos como si hubiese una naturaleza humana.

Sin embargo, si la fisiognomía no es posible como ciencia se debe a que no es posible comprender mediante un conjunto de conceptos la *particularidad* de una fisonomía humana. Es decir, no es posible conocerla a base de simplemente pensarla o deducirla a partir de ciertas definiciones. Para conocerla tenemos más bien que apoyarnos en lo que Kant llama la ley de la asociación (Ant 82) y es el hábito de que “a partir de las representaciones empíricas que se han sucedido frecuentemente se engendra en el espíritu un hábito de hacer surgir la una de la otra” (Ant. 82). Pero esto quiere decir que el enlazamiento de un rasgo físico con uno espiritual descansa en que lo *reproducimos* y nos lo *representamos* mediante una intuición o una imitación. De esa manera Kant da cuenta aquí del acto psicológico cognoscitivo de cómo a este nivel comprendemos al otro. Es decir: adjudicarle a un individuo que presenta efectivamente un determinado rasgo físico una determinada actitud moral, es posible porque con apoyo en las experiencias pasadas comprendemos las intuiciones sensibles presentes; de no existir una intuición sensible simplemente nos apoyamos en el pasado y las imaginamos o imitamos en su totalidad. Por ejemplo: una vez nos acostumbramos a asociar a los alemanes con el rasgo de belicosos, tan pronto tropezamos con uno le juntamos dicho rasgo; y de no estar efectivamente presente lo imaginamos o imitamos como tal y decimos: si es alemán es belicoso.

Para que la fisiognomía sea más o menos efectiva el ánimo tiene que encontrarse en estado de reposo y que el otro no se sienta que se le mira (Ant. 10, 243). Pero no se sigue, por ejemplo, que una persona hermosa sea buena, y una fea sea mala, pues son dos dimensiones diferentes: la del gusto o belleza y la de moralidad. Ant. 243). La naturaleza práctica produce un juego infinito de formas de temperamentos y esto hace casi imposible a base de rasgos físicos determinar con necesidad el carácter moral de alguien particular (Ant. 252). Kant argumenta que la validez de ese modo de saber se apoya en un juicio que es más o menos compartido por el resto de los miembros de la comunidad. Son juicios que se apoyan no en deducciones conceptuales sino en costumbres compartidas.

Dicho de otra forma: el valor que Kant le asigna a la fisiognomía es el de un “arte de cultivar el gusto con las costumbres y maneras para llegar mediante la crítica al trato con los hombres y al conocimiento del hombre” (Ant. 245). El conocimiento del otro tiene aquí su fundamento y aunque no es una ciencia, tiene un valor práctico pues hace posible la interacción y la orientación. En la vida práctica partimos de nuestras prejuicios o representaciones empíricas y a partir de ellas interpretamos al otro. No hay duda alguna que a este saber se llamará luego uno de *comprensión* para diferenciarlo de lo que el propio Kant llama *explicación*, cuando afirma que “no podemos explicar nada si no es reduciéndolo a leyes” (Fund.131). Dice también: “allí donde cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda explicación...” (Fund. 131).

Ahora bien, si lo que la fisiognomía tiene de validez es que se apoya en un saber no explicativo, su independencia como saber dependería de que el supuesto de una “fisiognomía humana natural” humana no funcione como el de una ley para subsumir casos. Para efectos de nuestra lectura aceptamos que la fisiognomía no es ciencia porque no explica. En otro texto aclara que cuando cesa la *explicación* lo único que tenemos para convencer al otro de su error es la *defensa* (*Verteidigung*) (Fund. 96). Es decir, reargüir los “reproches de quienes creen haber intuido más profundamente la esencia de las cosas...”. En otras palabras: nos queda el argumento y la persuasión. Habría, pues que pensar con más detenimiento si esa defensa puede entenderse como diálogo, como parte del método socrático de alcanzar las verdades. De hecho, el mismo Kant señala en su *Pedagogía* del 1804 que el método socrático es el indicado para la

“Ausbildung der Vernunft” (Tomo 12 (2) p. 737). Quiero creer que estamos frente al método de corrección de los prejuicios a través del diálogo y la suposición de que tanto quien pregunta como quien responde comparten un conocimiento innato para Sócrates, para nosotros formado en la convivencia con los otros, pero así condición de posibilidad para conocer al otro. Las costumbres (*Sitten*) nos prefiguran al otro. Hegel llama a aquéllas *espíritu objetivo*. Max Horkheimer concibió en ese concepto hegeliano la versión sociológica del yo trascendental kantiano, que al enfrentarse a la experiencia ya la prefiguró para poder conocerla. Claro está, con su antropología Kant mismo ha dado ese tránsito a lo sociológico y parece presagiar que en todo conocimiento hay una prefiguración social.

En cambio, el examen que Hegel desarrolla en la *Fenomenología* y en la *Antropología* sobre la fisiognomía y las ciencias derivadas, es mucho más extenso que el de Kant. Sin embargo, las rechaza también porque son saberes que pasan por alto que la realidad espiritual obedece a una estructura distinta a la naturaleza. Lo espiritual hay que conocerlo desde adentro y no desde afuera; o lo que es igual no se la puede conocer con los conceptos propios de las cosas físicas. El conocido rechazo de Hegel a la *explicación científica* obedece a que se puede demostrar que el saber que se basa en relaciones causales o leyes, se funda en que las substancias están separadas y ninguna de ellas comunica con necesidad absoluta (Hume). Por eso el saber que reduce lo espiritual a una cosa (por ejemplo: a base de los gestos físicos o de los formas del cráneo pretender conocer el interior del sujeto) lo hacen suponiendo equivocadamente que a lo espiritual se le conoce si de alguna manera se lo explica.

Para Hegel, estas las ciencias fisiognómicas en general se legitiman en parte porque el *alma* muestra la tendencia a *corporalizar*, es decir, a fijar determinados contenidos. y convertirlos en hábitos. En la parte del *alma real* (Enc. párgs. 411-412) Hegel destaca que los hábitos que el alma forma contienen dos aspectos: la del sujeto singular (es el alma en su interior); y la exterioridad en la corporalidad. Se entiende que la exterioridad es el *signo* (*Zeichnen*) del interior de ese sujeto. Lo que significa que esa exterioridad representa al alma, es su señal. Y este es el lugar para que surjan ciencias como la fisiognomía y patonomía. En breve, la crítica de Hegel descansa en un rechazo a la reducción materialista y en el supuesto de que el alma representa lo que sobra o no se reduce a lo corpóreo: la inmaterialidad del alma. Pero que lo corpóreo no sea capaz de ofrecernos un saber inequívoco del interior (Enc.412), tiene para Hegel el senti-

do de que el alma se separa de la materia sin más y en su lugar pone la corporabilidad. Pero esto es señal de que ya no podemos hablar del alma sino de la *conciencia*, el saber de sí mismo como diferente al objeto. La conciencia inicia el camino hacia una realidad, la espiritual, que reclama que se le aprecie no desde afuera ni cual cosa sino desde una necesidad que es interna.

Es correcto que se ha considerado que a la particularidad de la llamada expresión humana pertenecen aspectos como la mano, la posición eréctil, el llanto y la risa. Y de ellos sobresale el "tono (Ton) espiritual" que es la figura que indica al cuerpo como la manifestación de una naturaleza más alta. Pero Hegel dice que esa figura es algo indeterminado. Desde el punto de vista del animal ese tono es una señal de lo más alto y sublime, pero para el asunto del espíritu es sólo una primera manifestación, ya que hasta el lenguaje es una expresión más completa. En el lenguaje es que el hombre tiene el medio más adecuado para la expresión (Enciclop. 195). Pero aún el lenguaje está expuesto a falsas comprensiones. Y lo mismo sucede con los productos del trabajo material (*Arbeit*) (Fen. 186). Y por eso el obrar (*Handlung*) es lo más importante y decisivo para el conocimiento del espíritu (Enc. 196-197). El espíritu es actividad que se exterioriza. Pero su exteriorización más plena la encuentra el investigador en sus actos donde el espíritu se encuentra dentro de sí mismo. El privilegio para el conocimiento de lo espiritual lo tiene aquella obra que llamamos las costumbres (*Sitten*) o el espíritu objetivo. Y es cierto que el espíritu es cosa (esta es la parte de la verdad que anuncia la fisionomía). Pero esa cosa no es algo físico sino la objetivación del espíritu en las costumbres del pueblo. En su obra el espíritu no se hace algo ajeno o distinto (Fen. 210) sino que mantiene su identidad. Pero inclusive frente a esta obra objetiva que son las costumbres, lo ético, las del espíritu absoluto representan una jerarquía cognoscitiva y autocognoscitiva superior. Y aquí sí que Hegel se distancia de Kant, para quien el mundo práctico del derecho, la moralidad y la historia convergen para formar el estadio superior de la razón.

En fin, tal vez Hegel aprecia menos positivamente que Kant los logros de la fisionomía. La considera como un tránsito hacia la verdad de que la razón es cosa. Reconoce que como parte del desenvolvimiento del alma surgen dimensiones que legitiman a ciencias como la fisionomía. Concluye que cuando surgen tales ciencias el conocimiento que despliegan es uno propio para las cosas (*Dinge*) de la percepción y no para lo espiritual. Pero Hegel coincide con Kant en que el conocimiento de lo espiri-

tual exige algo más que lo que proporciona y supone la explicación. Lo que hemos demostrado en este artículo es que si Kant se apoya en *supuestos, ideas*, y en una *naturaleza finalista* es porque busca fundar un saber no explicativo, cercano al de la comprensión.