

Francisco Zambrano*

La antropología en la filosofía trascendental kantiana

Podría decirse que la Antropología se presenta en la Historia de la Filosofía tanto a partir del llamado «giro copernicano» kantiano, visto como un «giro antropológico», esto es: que la determinación «espacio-temporal-categorial» de los objetos empíricos depende de la disposición del sujeto cognoscente y ordenador; como del momento en el cual las ciencias asumieron el estudio racional-científico del hombre. Se comienza pues, a hablar de Antropología Filosófica en Filosofía desde que Kant formulara en su *Crítica de la Razón Pura*, en sus *Lecciones de Lógica*, y en su carta a Standlin del 4 de mayo de 1793, sus cuatro interrogantes básicas: ¿Qué puedo saber?; ¿qué debo hacer?; ¿qué me está permitido esperar? y ¿qué es el hombre? Para él las tres primeras cuestiones (cosmológica, psicológica y teológica, respectivamente), pueden ser perfectamente sintetizadas en la cuarta de ellas (o pregunta antropológica).

Desde nuestra perspectiva es posible establecer un tipo de lectura antropológica de los textos kantianos, lectura que nos permitirá considerar la definición que sobre Antropología detentó nuestro pensador. Sostenemos que en lo atinente a sus obras del período «crítico» dicha lectura se nos presenta de manera implícita, presupuesta en los recovecos tanto de su *Crítica de la Razón Pura* como de sus *Prolegómenos*. Una consideración tal permite comprender el sentido explícito de la Antropología como disciplina *pragmática* que Kant desarrollará en

* Universidad Pedagógica Experimental Libertador. Barquisimeto.

extenso en su *Antropología desde un punto de vista pragmático*. En la presente investigación analizaremos esa primera lectura antropológica.

En los *Prolegómenos*¹, específicamente en el párrafo quinto del párrafo cincuenta y tres, podemos establecer una lectura antropológica del mismo, lo que nos permitirá acercarnos al concepto de hombre de la Filosofía trascendental kantiana. Se trata aquí del distingo entre, por un lado, los «fundamentos subjetivos» de la razón pura, entendidos como aquellas «causas naturales» de la actividad que le es propia. En este caso la «causalidad de la razón» dependerá de «condiciones temporales», así como de la «ley» natural que determina dichas condiciones. Para Kant la facultad de la razón es la facultad «... de un ser que pertenece también él a los fenómenos», el hombre, en consecuencia, visto como un ser sensible. El otro lado del distingo lo conforman aquellos «fundamentos objetivos» llamados «ideas» de la razón pura. Las ideas son causa de la conexión de la razón con sus acciones, y dicha relación se expresa aquí con la utilización del verbo «deber». Considerado el hombre desde tal «razón objetivamente determinable», ya no podrá ser visto como simple «ser sensible», sino que dicha sensibilidad ha de ser estudiada, de ahora en adelante, como propiedad de una «cosa en sí misma» aunque incognoscible, y a pesar de no ser posible concebir por qué el «deber» determina la actividad de dicha «cosa en sí» y, por lo mismo, a pesar de que tampoco puede establecerse con claridad cómo ese «deber» pueda ser «causa de acciones, cuyo efecto es un fenómeno en el mundo sensible». Sin embargo, Kant aclarará que en tanto esas «ideas» determinen tal causa, en esa misma medida la «causalidad» de la razón, con respecto a los «efectos en el mundo sensible» (fenómeno), debe ser entendida como «libertad». En este caso la acción de la causa no dependerá ni de causas temporales, ni de causas naturales, ni, mucho menos, de «leyes» naturales, sino que determinan universalmente (como «principio») la «regla» sintetizadora de dichas acciones. Estaría-

1 Kant, I. *Prolegómenos*. Charcas. Buenos Aires, 1984, p.119 (Trad. Mario P. M. Caimi).

mos en presencia de un hombre visto como un ser inteligible, un ser de «libertad», es decir, poseedor de la facultad «de comenzar por sí mismo un suceso»².

De todo esto Kant concluirá lo siguiente:

...todas las acciones de los seres racionales, en la medida en que son fenómenos, [que se dan en la experiencia] están sometidos a la necesidad de la naturaleza; pero estas mismas acciones con respecto al sujeto racional solamente y a su facultad de actuar según la mera razón, son libres³.

En cuanto a una definición de Antropología, la única referencia a este aspecto la encontraremos en el segundo párrafo del parágrafo sesenta, donde Kant se plantea la investigación acerca de cuáles son los «fines de la naturaleza», y ello en vista de que la razón humana en cuanto esté dispuesta a construir «ideas trascendentales», al mismo tiempo estará dirigida contra la naturaleza y su conocimiento. Advierte Kant que una investigación como esa no es «científica» y, además, conlleva a formular «conjeturas»⁴. Es conjetural y no está basada en fundamentos firmes porque el problema no reside en la «validez objetiva de los juicios metafísicos», sino en la «disposición natural» para con ellos. En consecuencia, no es una investigación que pertenece al campo de la Antropología. Un estudio antropológico sistemático se limitará, pues, a la investigación de esa «disposición natural» a establecer juicios metafísicos en la consideración de la naturaleza sensible. En la Metafísica, en

2 Kant, I. *Ob. cit.*, nota 75, p. 177.

3 *Ibid.*, p. 120. Se advierte aquí el doble sentido dado por Kant a la palabra «acción». Como una causalidad de la razón que sería igual a definirla como un primer comienzo, a una génesis principal y, por ende, «libre»; se trataría de una «causalidad incondicionada». También, como una «causa en el fenómeno», es decir, en la serie temporal de los fenómenos; se trataría de un comienzo «subordinado» y, por lo mismo, sometido a la «necesidad de la naturaleza». Estaríamos hablando, en este caso, de una «causalidad condicionada». Esta es la solución de la tercera y cuarta Antinomia. Como se explica en la nota 75, la idea trascendental de la libertad «se presenta solamente en relación con lo intelectual, como causa, con el fenómeno, como efecto».

4 Kant, I. *Ob. cit.*, p. 141 y ss.

cambio, se trataría de «... liberar nuestro concepto de las ataduras de la experiencia...» (por lo demás, ello implicará que cada una de las «ideas trascendentales» lleguen a negar aquellas afirmaciones tradicionales que restringen el campo de acción de la razón: materialismo, naturalismo, fatalismo).

En otras palabras, el problema no es si los «juicios metafísicos» son o no válidos objetivamente (y/o «deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento»), sino el por qué existe una «disposición para conceptos trascendentales en nuestra razón». Esta disposición es factible de ser comprendida antropológicamente. En consecuencia, la Antropología es definida como aquel saber que permite dilucidar por qué el hombre tiende —por naturaleza— a ir más allá de toda experiencia, para así poder preguntarse por un ser inmaterial («Alma»), por un mundo inteligible («Mundo»), y por un ser perfecto («Dios»). La Metafísica, en cambio, ha de preguntarse por la «validez objetiva» de dichas «ideas trascendentales».

Por tal razón, Kant dirá que el trabajo esclarecedor de esa «dialéctica inevitable de la razón pura», apariencia propia del hombre y de la Metafísica, puesto que ésta misma es —igualmente— una «disposición natural», es un trabajo «supererogatorio». La Antropología vista como una tarea «supererogatoria» significa que es un saber que va más allá de las obligaciones y deberes, que tienen un papel que cumplir que la sitúa más allá de lo debido; la acción antropológica es llevada a cabo por sobre el uso dispensado a la noción de «razón» en la metafísica, de su adecuación o no a la realidad que designa, limitándose a aquellas determinaciones empíricas por medio de las cuales el ser humano trasciende esas mismas determinaciones.

La posibilidad de estudiar al hombre como parte de la naturaleza, como un ser con existencia sensible específica, sin necesidad de recurrir a la Metafísica, comienza a manifestarse desde la ruptura del espacio teológico medieval, situación que llevó al hombre a fijarse en sí mismo. En la *Crítica de la Razón Pura*⁵, se habla de Antropología refiriéndose

5 Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Bergua. Madrid. 1970. Trad. J. B. Bergua. (En lo sucesivo: «Crítica»).

siempre a ese aspecto natural del hombre: debe estudiarse como poseedor de una cierta tendencia natural a plantearse determinados problemas, y a desenvolverse en determinadas situaciones. No debe confundirse esta posición defendida por Kant como un nuevo naturalismo biológico. Al contrario, la Antropología del Kant de la filosofía crítica, se construye en abierta oposición a la Metafísica Trascendental, vistas, ambas, como resultantes de la puesta en marcha de la capacidad racional humana.

La palabra «Antropología» aparece por vez primera en el «Prefacio» a la edición de 1787, donde es definida como aquel saber encargado de estudiar los «prejuicios», sus «causas» y sus «remedios». Se hace alusión al error en el cual caen «algunos modernos» al no considerar a la Lógica como una ciencia «completa y terminada», pretendiendo «extenderla» con el auxilio de herramientas propias de la Psicología (en el sentido de la época: estudio de «alma»), la Metafísica y la Antropología. La tarea de ésta última, dirá Kant, consiste en la exposición de las causas por las cuales se adquieren los conocimientos en relación a los objetos conocidos. En cambio, con la Lógica «el entendimiento no tiene que ocuparse exclusivamente de sí mismo y de su *forma*»⁶, limitándose a la exposición de «las reglas formales de todo pensamiento».

El problema de la Antropología es, pues, el problema de la «adquisición» del saber y su posterior emisión de «prejuicios»; se trataría, por ende, de investigar por qué el hombre emite racionalmente dichos prejuicios y cómo puede superar dicha limitación.

Aquí cabe preguntarse: ¿qué sucedería si nos atenemos a la mera investigación de cómo el hombre está dispuesto por la naturaleza a adquirir determinado saber, en detrimento del conocimiento de dicho saber? Podemos dar respuesta a esta interrogante si nos detenemos en la parte de la obra dedicada por Kant a responder por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*⁷. Dice Kant que éste es el «problema general» que tiene que plantearse una crítica a la razón pura. Responder por la posibilidad o no de dichos juicios, equivale a seguir el uso dispensado

6 Kant, I. *Ob. cit.*, pp. 171-173.

7 Kant, I. *Ob. cit.*, Introducción., pp. 211-216.

a tales juicios en el desarrollo particular de aquellas ciencias que como la Metafísica, la Física y la Matemática, pretenden conocer *a priori* los objetos de la experiencia posible. La Metafísica, al contrario de los otros dos saberes, no es, «real» en tanto que «ciencia», sino en tanto que «disposición natural». Es, pues, un conocimiento que «debe ser considerado como dado»: la razón humana se plantea, necesariamente, cuestiones metafísicas. En consecuencia, la nueva cuestión a plantearse es la siguiente: ¿cómo la Metafísica es posible en tanto disposición natural?, puesto que aún los problemas metafísicos surgen de la «naturaleza de la razón humana en general». Sin embargo, no es suficiente atenerse a esta «simple disposición natural» para acceder a un estado de «certidumbre» sobre el «conocimiento de los objetos». Ya vimos como en los *Prolegómenos* Kant expondrá la tesis según la cual una investigación acerca de las características de tal «disposición natural» del hombre al planteamiento de determinados problemas, sería el objetivo primordial de una Antropología. En la «Crítica» introduce un nuevo matiz: una investigación basada en respuestas a «cuestiones naturales» conllevará a «contradicciones inevitables», debido tanto al carácter «dialéctico», ilusorio⁸, de dicha posibilidad investigativa, como al no atenerse al «poder racional puro mismo», a sus «reglas» y a sus «límites» de cara a sus objetos.

Otra referencia a la noción de Antropología, la encontraremos en el apartado: «Esclarecimiento de la idea cosmológica de una libertad en

8 En Kant la palabra «Dialéctica» traduce: «arte sofístico» mera «apariencia» consistente en dar a la ilusión «la apariencia de la verdad», pretendiendo dar respuesta a la «verdad material (objetiva) del conocimiento» sin recurrir a la consideración formal del mismo. («Crítica». *Lógica trascendental*, p. 263). En los *Prolegómenos*, parágrafo 330, se afirma que son las «ideas» quienes posibilitan una «dialéctica»: la razón pura es «naturalmente dialéctica», gracias a las «ideas» (o conceptos necesarios de la razón cuyo objeto no es dado en ninguna experiencia), puesto que ella misma es «fuente de ideas». Igualmente en el 365 se afirma que la razón humana cae en la «apariencia ilusoria» por lo que no es una «ciencia», sino «arte dialéctico vano», por el cual diversas «escuelas» se enfrentan inútilmente sin que ninguna alcance «...una aprobación legítima y verdadera». (*Prolegómenos*, p. 145).

unión con la necesidad universal de la naturaleza», en la sección novena de la «Antinomia de la razón pura», libro segundo de la *Dialéctica Trascendental*. La Antropología es definida aquí como aquél saber dedicado a «observar» y a «escrutar *fisiológicamente*» las causas que determinan los actos humanos⁹. Se trata de una «averiguación de las causas determinantes de un efecto natural dado». Ahora bien, Kant llega a esta afirmación debido fundamentalmente a lo que expone acerca del hombre, en la discusión generada por la Antinomia de la Razón Pura, intentando superar la contradicción humana entre una «causalidad por libertad» (Tesis) y la del «universal determinismo natural» (Antítesis). Kant sostendrá la no contradicción entre la Tesis y la Antítesis, siempre y cuando situemos debidamente a la Antítesis en el ámbito de nuestro conocimiento, regulado por la «ley de la contingencia y del determinismo», mientras que a la Tesis la situaremos en el ámbito «puramente inteligible» (nómeno), entendido como el campo de la «libertad» de la voluntad y del «Ser absolutamente necesario». Dice Kant:

el hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible, y, a este título es también, una de las causas naturales cuya causalidad debe ser sometida a leyes empíricas. Como tal debe pues, tener también un carácter empírico⁹, tener también un carácter empírico, como todas las demás cosas de la naturaleza (...) Pero el hombre que no conoce, por lo demás, la Naturaleza, sino por los sentidos, se conoce a sí mismo, además por la *apercepción* y, en verdad, mediante actos y determinaciones internas que no puede atribuir a la impresión de los sentidos; es seguramente por sí mismo, de un lado, *fenómeno*, pero, del otro (...) es un objeto simplemente inteligible¹⁰.

Por lo tanto, agrega Kant, la voluntad humana tiene un «carácter empírico» en tanto «muestre en sus efectos en el fenómeno una regla a partir de la cual podemos derivar, según su clase y grado, los motivos racionales y sus acciones...»¹¹. Pero, la voluntad del hombre posee también un tributo de pureza, fundado en «principios de la razón», es decir,

9 Kant, I. *Ob. cit.*, p. 218.

10 *Ibid.*, p. 216.

11 *Ibid.*, p. 218.

un «carácter inteligible». Este último es incognoscible, al contrario del carácter empírico el cual puede concebirse a través de la «designación mediante fenómenos», esto es: conociendo inmediatamente «la manera de sentir»¹².

Ahora bien, ¿cómo es un «acto voluntario» empírico, cuyos efectos fenoménicos —en tanto «causa determinante»— nos muestre un principio regulado de los «motivos racionales» y de sus «acciones»? Kant recurre aquí al ejemplo de la «mentira piadosa» del hombre insociable. Se trataría de buscar las «razones determinantes» de sus actos a través de la indagación exhaustiva de su «carácter empírico» (entendido como *esquema* sensible, finito, del «carácter inteligible»), de sus orígenes e influencias educativas, de sus «malas compañías», de su desvergüenza natural, etc.¹³

Siguiendo a Torretti, para quien la Antropología subyacente en la filosofía crítica de Kant, si existe, ha de considerarse como una «serie concatenada de meditaciones sobre los fundamentos de la racionalidad del hombre»¹⁴ podríamos seguir extrayendo algunas consecuencias antropológicas implícitas en la *Crítica*, sobre todo en lo referente a una concepción esencialista del hombre basada en la exposición del sistema entero de la razón teórica humana. Por ejemplo, podemos establecer una lectura antropológica de la tesis del espacio y del tiempo como «principios subjetivos» de la misma. Lo mismo puede ocurrir con el distinguo «intuición sensible» (que prescinde del «concepto»), «experiencia sensible» (que requiere de tal concepto). Consecuencia: el conocimiento humano está referido a la posibilidad de la experiencia, es decir, al

12 En la *Analítica*, se define «conocimiento» como aquella situación en la cual se unifica un «concepto» a una «intuición sensible». Por ello, el «yo» es imposible conocerlo en tanto «nómeno». Sin embargo, es legítimo acceder a determinados nómenos tal como el de «libertad».

13 Heidegger afirma que la antropología kantiana posee un «carácter empírico», y no un carácter «trascendental». No es, pues, una antropología «pura», «filosófica», es decir, que pueda satisfacer «los fines de la fundamentación de la metafísica». Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México. 1986, p. 174.

14 Torretti, R. *Kant*. Charcas. Buenos Aires. 1980, p. 19.

conocimiento por «enlace» de percepciones. Tal limitación definiría, pues, al hombre y al «poder» de su razón. Otra consecuencia antropológica puede extraerse de la apelación kantiana al «yo pienso» o «autoconciencia» en el número 16 de la «Deducción» de 1787, sobre todo si captamos lo dicho por Kant aquí: «... yo sólo sé lo que soy, enfrentando a un objeto, que no es sino la unidad introducida por mi propio acto en la multitud sensorial». ¹⁵

5 En la *Crítica*, cuando analiza a la Psicología Racional y su concepto de «alma», Kant expresa lo siguiente: «no tengo ningún conocimiento de mí como yo soy, sino sólo como aparezco ante mí». En consecuencia sólo es posible autoconocernos en tanto «fenómenos», y no en tanto «cosas en sí», dado que la representación determinada de lo que somos se obtiene de la apercepción empírica, que como tal se subordina a la «condición sensible del tiempo». Una cosa es, pues, conocerse a sí mismo, y otra conocer a los demás objetos. En consecuencia, la representación *yo pienso* tiene que acompañar a todas las representaciones del hombre. La «apercepción» es la conciencia de dicha representación. Luego, el hombre no tiene conciencia de su ser porque se reconozca pensando («cogito»), sino porque tiene conciencia de su propia intuición que, a su vez, está determinada por la función regulativa del pensar. El «yo pienso» le revela al hombre que es un ente que existe, pero no le revela como es, para ello necesita la intuición que, a través del pensar, puede purificar y sintetizar. (Torretti, R. *Ob. cit.*, pp. 524-529).