

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”
Elementos para una lectura materialista de la *Antropología*
en sentido pragmático de Kant*

“A suit that advantageously dress virtue”
Elements for a materialist reading of anthropology
in a pragmatic sense of Kant

Por: Andrés Eduardo Saldarriaga Madrigal
G. I.: Filosofía Política (GIFP)
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
E-mail: eduardo.saldarriaga@udea.edu.co

Fecha de recepción: 6 de febrero de 2014
Fecha de aprobación: 2 de mayo de 2014
Doi: 10.17533/udea.ef.n55a10

Resumen. *El artículo presenta la Antropología en sentido pragmático como una obra en la que se manifiesta de manera clara el contenido “material” de la filosofía práctica de Kant. Dicho contenido tiene la peculiaridad de no ser algo arbitrario sino parte fundamental de la filosofía práctica considerada como totalidad, como reunión de crítica y sistema. En este sentido se propone una lectura materialista del texto.*

Palabras clave: *antropología pragmática, antropología fisiológica, materialismo, cosmopolitismo, ciudadano*

Abstract. *The article presents Anthropology in pragmatic sense as a work in which clearly manifests the content “material” of practical philosophy of Kant. Such content has the peculiarity of being somewhat arbitrary but essential part of practical philosophy considered as a whole, as critical and meeting system. In this respect a materialistic reading of the text proposed.*

Keywords: *pragmatic anthropology, physiological anthropology, materialism, cosmopolitanism, citizen*

* El presente artículo es resultado del proyecto de investigación “Antropología política en Kant y Hegel”, está inscrito en el Grupo de Investigación en Filosofía Política (Instituto de Filosofía), y fue financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia (Colombia). El artículo recoge los resultados de Saldarriaga Madrigal 2015 y debe ser leído como su continuación.

Cómo citar este artículo:

MLA: Saldarriaga, Andrés. ““Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista de la *Antropología en sentido pragmático de Kant*”. *Estudios de Filosofía* 55 (2017): 162-186.

APA: Saldarriaga, A. (2017). “Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista de la *Antropología en sentido pragmático de Kant*. *Estudios de Filosofía*, 55, 162-186.

Chicago: Saldarriaga, Andrés. ““Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista de la *Antropología en sentido pragmático de Kant*.” *Estudios de Filosofía* n.º 55 (2017): 162-186.

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista...

El mundo es el substrato y el escenario donde tiene lugar la interpretación de nuestra habilidad. Él es el suelo sobre el cual nuestros conocimientos son adquiridos y aplicados. Pero para que pueda realizarse en el ejercicio aquello, de lo cual el entendimiento dice que debe suceder, se debe conocer la constitución del sujeto, sin lo cual lo primero no es posible.

(Die Welt ist das Substrat und der Schauplatz, auf dem das Spiel unserer Geschicklichkeit vor sich geht. Sie ist der Boden, auf dem unsere Erkenntnisse erworben und angewendet werden. Damit aber das in Ausübung könne gebracht werden, wovon der Verstand sagt, daß es geschehen soll: so muß man die Beschaffenheit des Subjectes kennen, ohne welches das erstere unmöglich wird. [Geografía física. AA IX: 158])

Introducción

La *Antropología en sentido pragmático* constituye una parte importante de la doctrina moral kantiana en cuanto puede ser leída como ilustración del concepto de libertad, y más exactamente como exposición del uso real del mismo. De hecho, la obra puede ser vista como una doctrina de los signos sensibles de la moralidad, como una semiótica de la libertad.¹ Indicaciones externas a la obra permiten formular una valoración similar: el lugar de la *Antropología* dentro del *corpus* kantiano también se puede determinar siguiendo la indicación inicial de la *Metafísica de las costumbres* según la cual a la crítica había de seguir el sistema (Kant, 2008: 5 / AA VI: 205). Por sistema se ha de entender aquí la aplicación de los principios formulados en las obras críticas o de fundamentación. La aplicación de dichos principios completa la filosofía práctica en tanto da cuenta —de manera general— de las condiciones bajo las cuales los principios formales y abstractos de la moralidad se ponen en práctica en circunstancias concretas. La aplicación tiene como contenido, pues, el aspecto material de la vida moral del individuo. Según esto, la *Antropología* haría parte del sistema, el cual sólo se puede levantar sobre los fundamentos de la crítica. La tesis del presente artículo es que la *Antropología en sentido pragmático* expone de manera preeminente el aspecto material de la filosofía práctica en Kant. Por ello mismo es posible leer el texto en clave materialista, es decir, como reconstrucción de los modos reales de existencia de los individuos. Utilizaré tres “herramientas” en el desarrollo del argumento: 1) la noción de antropología fisiológica; 2) la idea de una teoría de la intersubjetividad, y 3) el concepto de ciudadanía como núcleo de una antropología política en Kant. De acuerdo a esto divido el artículo en tres apartados: en primer lugar abordaré la construcción de la antropología pragmática en contraposición a la noción de antropología fisiológica; en segundo lugar presentaré la antropología pragmática como elemento de una teoría de la intersubjetividad en

1 Véase Saldarriaga Madrigal 2015. p.p. 63–93.

Kant; y en tercer lugar tematizaré el aspecto problemático del contenido material en el concepto de ciudadano, en cuanto problema de una probable antropología política vinculada al enfoque pragmático. En este último apartado plantearé la necesidad de complementar el enfoque pragmático con lo que denominaré una “antropología materialista”.²

I.

La *Antropología en sentido pragmático* tematiza de manera general la existencia material del ser humano. Al tener semejante objeto, la antropología pragmática se revela como una ciencia necesaria, y su utilidad se puede apreciar en las obras que intentan delinear el sistema, así como también en la formulación de explicaciones más amplias, como por ejemplo en la reconstrucción de una teoría de la intersubjetividad en Kant. Pero al mismo tiempo este aspecto material genera dificultades teóricas que quedan sin resolver y que tampoco pueden ser resueltas dentro de las coordenadas del enfoque pragmático tal como Kant lo planteó —como sucede en la teoría kantiana sobre la ciudadanía, según se verá más adelante.

Por “aspecto material de la existencia humana” no se debe comprender sólo el aspecto fisiológico de la vida humana: el aspecto material, la materialidad del ser humano, hace referencia al complejo constituido por las condiciones materiales biológicas y sociales de la vida humana, condiciones que comprenden tanto la corporalidad de los individuos como los modos materiales de su coexistencia. El término “materialidad” no debe confundirse por ello con las funciones orgánicas del cuerpo humano. La materialidad de la existencia humana no se deja reducir a la existencia del hombre como fenómeno, sino que más bien incluye las funciones orgánicas del ser humano dentro del contexto mucho más amplio de las actividades materiales de los individuos, de sus relaciones sociales, de sus prácticas culturales, y, en fin, en el horizonte general de la vida producida por los mismos individuos. Con el término “materialidad” se quiere recoger —o por lo menos esbozar— la complejidad, variabilidad y riqueza de la *vida encarnada* de los hombres. La vida biológica es, así, apenas un elemento de la vida encarnada.³

2 Establecer un vínculo entre el carácter utópico–normativo de la antropología pragmática de Kant (carácter que se encuentra resumido en el ideal de una comunidad moral humana como piedra de toque para la crítica de toda comunidad humana real), y el enfoque histórico–crítico de una antropología materialista heredera de Feuerbach, Marx y Engels (algo que en el presente artículo sólo puedo sugerir), es cuestión que tal vez pueda llevarse a cabo en el marco de una “antropología dialéctica”, pieza teórica que Adorno y Horkheimer, al final del prólogo de 1944 a *Dialéctica de la Ilustración*, anunciaron como “objeto de futuro trabajo” pero que nunca llegó a realizarse (véase Adorno & Horkheimer, 2009: 57).

3 Odo Marquard ha denominado a la totalidad del horizonte material de la existencia humana “mundo de la vida”, y sugiere, además, que el surgimiento de la antropología como disciplina académica se debe precisamente al interés de la filosofía moderna en la constitución de dicho mundo. Cito en extenso:

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. *Elementos para una lectura materialista...*

Ahora bien, una antropología concebida desde el punto de vista pragmático estudia al ser humano desde la perspectiva de la autonomía moral. Estudia lo que el hombre hace, o puede y debe hacer de sí mismo. Este hacer de sí mismo está dirigido por el principio de la autonomía moral y delimitado por la idea de la dignidad innata del hombre en cuanto persona. La filosofía moral no se encarga de ello ya que su función, desde el punto de vista de una división del trabajo filosófico, es meramente crítica, es decir, de fundamentación y de establecimiento de límites. El fundamento que se pone es el principio de la autonomía moral y el límite que se establece se encuentra en la idea de una libertad bien ordenada. La filosofía

“La *Antropología en sentido pragmático* es el testimonio clásico sobre la importancia central del giro al mundo de la vida para la génesis de la antropología filosófica. Aparece en 1798 como publicación de una lección. Kant pronunció esa lección tras el semestre de invierno 1772/73, con la intención manifiesta de “convertir la antropología [...] en una disciplina académica ordinaria”, como escribe en 1773 a Marcus Herz. Pero justo en esa carta, donde Kant informa primero de su antropología, aparece también la expresión “crítica de la razón pura” por segunda vez en la obra de Kant en general. Kant la usó por primera vez en 1772, el año en que comienza la lección de antropología. Esa simultaneidad demuestra lo siguiente: la aparición de la antropología en Kant está relacionada con aquella fase avanzada de las tesis de su obra crítica tardía, pero principal, a la que ya se acomoda la formulación de su título. De hecho, esos primeros años setenta forman precisamente aquel periodo en que el filósofo vincula por primera vez la crítica de la metafísica de sus escritos de 1763 con la crítica de la ciencia natural incluida en su *Dissertatio* de 1770, y que con ello adopta por primera vez el punto de vista completo de la crítica de la razón. El giro de Kant hacia la antropología está pues relacionado con la formación del punto de vista de la crítica de la razón según el cual la metafísica de la escuela tradicional sólo se ocupa de “cosas mentales”, mientras que las ciencias matemáticas de la naturaleza sólo se ocupan de “fenómenos”. Por tanto, el mundo de la vida humana que no se puede reducir a la totalidad sin realidad del “mundo del entendimiento” ni a la realidad sin totalidad del “mundo de los sentidos” —es decir, ese mundo que (como dice Kant en su lección de antropología) “debe seguir a la escuela”, al que pertenece, entre otros, lo que llamamos el “gran mundo” y que se “tiene” y se “conoce” mientras uno “participa en su juego” y se ve obligado a comportarse de modo “prudente” y “necesita para tal fin cierto conocimiento del ser humano”—, como decía, ese mundo de la vida también exige una teoría filosófica: por eso mismo, justo cuando con la incipiente crítica de la razón se torna claro que la metafísica de la escuela tradicional y las ciencias matemáticas de la naturaleza no son capaces de proporcionar esa teoría del mundo de la vida, la “antropología” deviene necesaria como su nuevo órgano filosófico. Por esa razón, Kant también define la antropología filosófica de un modo central como “conocimiento del mundo”, que no cabe alcanzar ni por el pensamiento metafísicamente puro, ni por el experimento científicamente exacto, sino sólo —como dice Kant— por la “experiencia cotidiana” y el aprovechamiento de ciertas “fuentes” y “medios auxiliares de la antropología”: él mencionaba el “trato con los habitantes de la ciudad o del campo”, “el viajar”, “la lectura de crónicas de viaje” y como colofón “la historia universal, las biografías e incluso obras de teatro y novelas”. [...] En esta apertura a lo novedoso y a la riqueza de la experiencia, en esa apertura a los otros, se funda no sólo la proximidad a la moralística (*Moralistik*) y a la estética, la protesta contra la “escuela” y la voluntad de “divulgación” que inspira a las antropologías, sobre todo en la época de Kant y en el romanticismo, sino también la naturaleza concreta y atractiva de la antropología tardía, incluso de la más favorable a los *a priori*. Todo eso y algo más documenta el hecho que tratamos en principio aquí: la antropología filosófica se establece —de manera ejemplar en Kant— en el curso del “giro al mundo de la vida”; es una “filosofía del mundo de la vida” (Marquard, 2007: 137).

moral sólo ofrece una fórmula para realizarse: el imperativo categórico. La manera concreta de realizar dicho mandato no es su tema. Ése es el tema específico de una antropología en sentido pragmático. De esta manera la antropología pragmática se muestra como un elemento necesario dentro del sistema de la moralidad en Kant.

Por estar basada en la idea de la autonomía moral, la antropología pragmática tiene como núcleo la idea del actuar libre, entendido éste, de una parte, como acción racional del individuo sobre sí mismo y, al mismo tiempo, como acción racional compartida. El elemento de la racionalidad está garantizado —y al mismo tiempo constituido por— la realización práctica de la moralidad. El enfoque pragmático de la antropología filosófica en Kant se centra, en suma, en la idea de la libertad humana, pero desde el punto de vista de su realización material.

Sin embargo, no todo en el ser humano es libertad. Una antropología basada *exclusivamente* en la idea de la autonomía pierde de vista fácilmente el papel determinante de la naturaleza (entendida tanto como naturaleza “natural” pero también como naturaleza socialmente generada) sobre el individuo. O lo que es lo mismo: pierde lo que la naturaleza hace del hombre. Pero es precisamente la antropología fisiológica la que se ocupa de todo aquello que la naturaleza hace sobre el ser humano. Es así como se puede establecer una diferencia complementaria: si la antropología fisiológica describe un estado de cosas, la antropología pragmática prescribe un estado ideal. Mientras que la antropología fisiológica expone al ser humano en sus condicionamientos, la antropología pragmática lo muestra a la luz de sus posibilidades. Cada una, separada de la otra, estudia un ámbito específico de la existencia humana. Conjugados, estos dos ámbitos constituyen lo que de manera general se ha denominado aquí la materialidad de la existencia humana.

Parece claro, entonces, que la antropología pragmática, o por lo menos su idea, se construye a partir de una oposición inicial: la oposición entre naturaleza y libertad. Si el hombre participa de estas dos esferas (llamémoslas así, aunque no hay propiamente una esfera de la libertad como sí hay una de la naturaleza: hay actos libres, que tienen lugar en el único *espacio* posible, en la esfera de la naturaleza), entonces se necesita dividir la ciencia que lo describe en dos disciplinas. De ahí la definición inicial de la *Antropología*. Allí la antropología fisiológica se define como la ciencia encargada de estudiar al hombre según lo que la naturaleza hace de él. Pero la naturaleza no sólo hace algo sobre el hombre: el hombre mismo es naturaleza. No resulta fácil establecer una línea divisoria completamente clara entre lo que la naturaleza hace del hombre y lo que el hombre hace de sí mismo: condicionamientos humanamente generados se presentan como hechos naturales, y condiciones naturales de la naturaleza humana son modificadas por el hombre.

Por lo pronto, se debe considerar qué se nombra cuando se habla de “lo que la naturaleza hace del hombre”. El significado más general de esta expresión (sin entrar en la polémica de los límites entre naturaleza e historia) se refiere a todo aquello con que el hombre está dotado por naturaleza: pasiones, facultades, disposiciones (como la razón, incluso). Toda la *Antropología* está orientada a ilustrar la manera en que el hombre puede hacer algo con aquello que la naturaleza ha hecho de él, es decir, cómo éste puede operar sobre su constitución natural a partir de principios prácticos. En este punto se manifiesta el sentido instrumental de lo pragmático: actuar de modo pragmático, actuar libremente, es disponer sobre algo, dominar algo. El desarrollo negativo de este poder pragmático se define en la propia *Antropología* como inclinación al dominio sobre el arbitrio de otro.⁴ En su versión estrictamente moral, lo pragmático sigue conservando este elemento de señorío y de disposición, pero no se orienta hacia la dominación de otros sino hacia el auto-dominio. Por ello, dice Kant en el prólogo a la *Antropología*, el conocimiento pragmático del hombre se dirige “a lo que él, como ente que actúa libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo” (Kant, 2010a: 11 / AA VII: 119).

El riesgo inmanente de una antropología fisiológica es el reduccionismo; el de una antropología pragmática, el idealismo. Una antropología filosófica no reduccionista debe contener tanto el momento fisiológico como el pragmático en su descripción del ser humano —si bien tal vez no según una clasificación tan estricta y una nomenclatura tan definida por lo menos sí como horizontes permanente y necesariamente vinculados entre sí. Aquí se encuentra una de las características metodológicas de la antropología pragmática en Kant (y uno de sus límites también): la pretensión de constituirse en ciencia total del ser humano sin una consideración directa de la naturaleza fisiológica del hombre.

La antropología pragmática es formulada por Kant como radicalmente distinta, e independiente, de la antropología fisiológica. Sin embargo, el proyecto de una descripción ideal de la existencia humana sólo es posible si previamente se conoce la base material, fisiológica en este caso, sobre la cual dicho ideal es posible. Es verdad que el objetivo de la antropología pragmática es la auto-apropiación racional del individuo, y que ello es un proyecto moral, pero no es menos cierto

4 Esta inclinación de los seres humanos al poder con el fin de tener influencia sobre los otros, dice Kant, “es la que más se aproxima a la razón técnico-práctica, es decir, a la máxima de la prudencia [*Klugheitsmaxime*]. Pues apoderarse de las inclinaciones de otros seres humanos, para poder dirigirlos y determinarlos de acuerdo con las intenciones de uno, es casi tanto como estar en posesión [*Besitz*] de otros, como meros instrumentos de la voluntad propia. No es maravilla que el afán de alcanzar tal poder [*Vermögen*] de tener influencia sobre otros llegue a ser una pasión.” (Kant, 2010a: 251s. Traducción modificada / AA VII: 271).

que las posibilidades de un proyecto sólo se pueden determinar a partir del reconocimiento de los condicionamientos a que dicho proyecto está sometido. Considerado el hombre como totalidad, como unión de naturaleza y razón, el componente pragmático sólo se puede desarrollar coherentemente en relación —en relación tensa si se quiere— con el componente fisiológico. La división de los saberes posibilita en ciertos casos la independencia, y sería pensable una antropología fisiológica que, como parte de la biología aplicada al ser humano, no dependería de un enfoque pragmático como su necesario correlato práctico. Pero el mismo grado de autonomía teórica no vale para la antropología pragmática, pues ella es impensable sin su correlato material. Así, el hecho de que gran parte de la *Antropología* esté dedicada a la descripción de la estructura natural del ser humano prueba, a despecho de la declaración de independencia que establece Kant de entrada para la antropología pragmática, la necesidad e inevitabilidad del enfoque fisiológico.

Para la construcción de una antropología pragmática es pues no sólo importante sino también necesaria una antropología fisiológica. Una antropología fisiológica en sentido crítico observa lo que las condiciones naturales hacen del hombre, y su correlato normativo lo constituye la antropología pragmática. Sin desarrollar primero una antropología fisiológica en el sentido de una teoría de la naturaleza que rodea y que constituye al hombre, no se logra determinar ni el ámbito de acción ni los obstáculos a vencer por parte de la antropología pragmática.

Aquí se debe precisar un punto importante, a saber: la reducción naturalista de lo fisiológico. Con ello me refiero a la idea que subyace a la distinción kantiana entre lo fisiológico y lo pragmático, como ámbitos de influencia sobre el ser humano: en el primero se encuentra la influencia de la naturaleza sobre el hombre; en el segundo, la del hombre sobre sí mismo. Según esta división, los factores condicionantes se pueden atribuir o bien a la naturaleza (en sentido biológico), o bien a la razón (en sentido moral). Considero que habría una tercera fuente de determinación, similar a la naturaleza en su fuerza, y a la razón en su origen humano. Este tercer término se podría resumir, de manera muy apretada, bajo la noción de unas condiciones materiales de la existencia humana *socialmente* producidas. Kant describe en la *Antropología* los descarríos de la naturaleza humana como debidos a la falta de cultura, o a la falta de voluntad (en sentido moral) pero nunca, o casi nunca, como producidos por las relaciones sociales en las cuales viven los individuos. Ejemplo de ello es la pugna contra la antropología fisiológica y la contradicción interna que, bajo la figura del ciudadano pasivo, aparecerá en su antropología política.

Una antropología filosófica debe contener estos momentos y articularlos en una teoría del hombre, matizando así la fuerte y quizá demasiado confiada separación entre naturaleza y razón. Pero ello implicaría una comprensión más amplia de la antropología fisiológica que la que ofrece el texto kantiano. Según una comprensión amplia, el enfoque fisiológico de la antropología relativizaría y presentaría como históricamente condicionadas algunas circunstancias de la naturaleza humana, mientras que otras las presentaría como producto de la naturaleza natural del ser humano; por su parte el enfoque pragmático —elemento normativo de la antropología filosófica— permitiría evaluar críticamente las descripciones fisiológicas. El componente fisiológico de la existencia humana, comprendido en sentido amplio, nombraría todo aquello que, siendo distinto al uso práctico de la razón, condiciona al hombre, mas no sólo en cuanto éste es un ser natural, sino principalmente en cuanto se trata de un ser influenciable. Ésta es la razón por la cual lo fisiológico no agota su sentido en lo meramente biológico. “Fisiológico” sería, entonces, otra palabra para la heteronomía. El enfoque fisiológico podría ofrecer de esta manera una antropología de la no libertad, una antropología de la heteronomía. Como sucede en la formulación de la tercera antinomia con el concepto de libertad, el término pragmático no se comprende sin su contrario, esto es, sin el concepto de lo fisiológico.

La antropología fisiológica describe al hombre como fenómeno, y sin esta descripción no se puede comprender la totalidad de la existencia individual. Siendo el ser humano inteligencia, su descripción como fenómeno permite ubicarlo en una existencia específica y completa —o incompleta, dependiendo del punto de vista que se asuma.⁵ Por otro lado, la idea de que la naturaleza hace algo del hombre tiende a ocultar el hecho de que el hombre es producto también de circunstancias históricas. El concepto de naturaleza no se puede reducir a la dotación natural o al sistema de instintos que nos definen como seres pertenecientes al reino animal, sino que debe comprenderse como conjunto de fuerzas externas al hombre que lo condicionan.

Problemático resulta ser, además, el hecho de que muchas de las llamadas “fuerzas externas” no son totalmente ajenas y extrañas al hombre: muchas de estas

5 Ya en la *Crítica de la razón pura* Kant reconoce, de un lado, la necesidad sistémica del enfoque fisiológico (o del carácter empírico, como se le denomina allí), pero, al mismo tiempo, la ambigüedad teórica que se genera a partir de ello. El problema se manifiesta con especial agudeza en la pregunta por la libertad: “desde el punto de vista de este carácter empírico no hay libertad alguna, y sin embargo sólo según él podemos considerar al hombre, cuando solamente pretendemos observarlo e investigar fisiológicamente, como ocurre en la antropología, los móviles de sus acciones” (A550 / B578).

fuerzas son condicionamientos generados por el accionar de los mismos individuos.⁶ Lo que la antropología fisiológica de Kant quiere ver resumido en la noción de una naturaleza humana biológicamente considerada, debe ser ampliado, incluso allí en el texto kantiano, en el sentido que se indica aquí. Esta ampliación del sentido del término se puede expresar con una terminología clásica de la siguiente manera: lo que la cultura hace del hombre. Expresado de manera crítica: lo que las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida humana hacen del hombre.

Con todo, habría que distinguir entre un núcleo natural inmodificable (por lo menos hasta este momento del desarrollo de la industria de la manipulación genética), y una capa de comportamientos aprendidos que se identificarían con esa primera naturaleza, no en su naturalidad pues ellos mismos son artificiales, sino en su carácter condicionante. Lo decisivo para definir el objeto de la antropología fisiológica es el factor condicionante, la influencia sobre el ser humano. Pero esta categorización quizá diga más bien otra cosa, a saber: que es necesario un tercer término en esta relación. Si lo fisiológico es lo que la naturaleza hace del hombre, y lo pragmático aquello que el hombre hace de sí mismo ¿con qué término nombrar aquello que viniendo del hombre actúa sobre él como un poder extraño? Este elemento podría denominarse “histórico–materialista”, con directa alusión a las antropologías de Feuerbach o de Marx y Engels, para señalar condicionamientos materiales socialmente producidos, generados por la praxis de los hombres pero precisamente por ello *modificables por la praxis misma*. Así pues, no sólo se necesita de un enfoque fisiológico para formular una antropología pragmática, sino que el mismo enfoque fisiológico debe ser ampliado para que el enfoque pragmático opere de manera lúcida (es decir, sobre la consciencia de sus límites y desafíos) sobre aquello que debe modificar.

II.

El enfoque pragmático tiene un objetivo último que remite de nuevo a la existencia material del ser humano: que el hombre llegue a ser ciudadano del mundo. Ser ciudadano del mundo, o existir en sentido cosmopolita, tiene un significado moral antes que uno jurídico o político. El concepto “ciudadano del mundo” se debe explicar a la luz de los fenómenos de la intersubjetividad y de la constitución de la propia subjetividad. Pero dicha asimilación es correcta sólo si la participación en un mundo intersubjetivamente construido está acompañada del esfuerzo crítico del individuo (y con él, el del todo social) por apropiarse racionalmente de sus

6 El materialismo histórico, tal como Marx y Engels lo formulan en los papeles que luego se publicarían bajo el nombre de *La ideología alemana*, es la fuente más clara de esta concepción.

posibilidades. De lo contrario, el concepto de un ciudadano del mundo sería igual a cualquier tipo de praxis intersubjetiva, y con ello al de una existencia adaptada a lo dado. No es ese el sentido de la idea kantiana de una comunidad racional; su contenido, de hecho, es de carácter crítico y utópico.⁷ Es por ello que en la *Antropología* la noción “ciudadano del mundo” se encuentra vinculada con la idea de una participación activa en el “juego” del mundo. *Convertirse en ciudadano del mundo significa existir en el modo de la intersubjetividad*. Para comprender adecuadamente el término intersubjetividad dentro del enfoque pragmático, se lo debe relacionar con los principios básicos de la filosofía moral kantiana; de lo

7 La Escuela de Frankfurt, en especial Max Horkheimer, supo reconocer a partir de su crítica a la filosofía moral kantiana el elemento utópico, emancipador, de la misma, y pudo mantenerlo al mismo tiempo como norte dialéctico en sus propias reflexiones. En el ensayo de 1933 titulado *Materialismo y moral* Horkheimer afirma lo siguiente: “Por supuesto también la filosofía kantiana muestra elementos utópicos: no residen en el pensamiento acerca de una constitución perfecta, sino en la representación adialéctica de una continua aproximación a ella. Según su convicción se encuentran en aquella situación final, otra vez, idénticas, todas las determinaciones de la sociedad burguesa, sólo que se acoplan mejor mutuamente, que en el presente. También Kant eterniza la categoría de sistema dominante. El orden que él se imagina como fin sería de nuevo en el que personas autónomas que actúan y de cuyas decisiones tomadas individualmente surge, por supuesto sin fricciones, el bienestar de todos. Este ideal es, de hecho, una utopía; como en toda utopía el pensar nostálgico construye una imagen bella a partir de los elementos inamovibles del presente. En la utopía kantiana, la coincidencia de los intereses de todos los individuos sólo puede ser entendida como armonía preestablecida, como milagro filantrópico” (Horkheimer, 1999: 122s.). Y a renglón seguido plantea, en el sentido de lo sugerido en el presente artículo, la necesidad de complementar el enfoque kantiano con el enfoque materialista: “Para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una construcción perfecta, se necesita la teoría materialista de la sociedad. Los diferentes intereses de los individuos no son ningún hecho último, tienen su fundamento no en una constitución psicológica independiente, sino en las relaciones materiales y en la situación real global de los grupos sociales a los que el individuo pertenece. Las diferencias de intereses, sin duda insalvable, proceden de las diferencias en las relaciones de propiedad; los hombres se enfrentan hoy en día mutuamente como funciones de potencias económicas diferentes, cada una de las cuales muestra a la otra, tendencias de desarrollo antagónicas. Sólo cuando estas formas económicas antagónicas, cuya introducción, en su tiempo, significó un progreso extraordinario —entre otros las posibilidades de desarrollo de hombres autoconscientes—, sean sustituidas por una forma de vida social, en la que la propiedad productiva sea administrada no sólo con buena intención, sino con necesidad racional a favor del interés general, cesará de aparecer como un milagro la coincidencia de los objetivos individuales. Pero, entonces, también los individuos dejan de ser puros exponentes de objetivos privados. Cada uno de ellos ya no es sólo una mónada, sino, en lenguaje kantiano, un “miembro” de la totalidad de los seres humanos” (Horkheimer, 1999: 123s.). Auto-apropiación racional sólo es posible, pues, si también se realiza como auto-apropiación común: la realización del ideal pragmático sólo es posible si, junto al individuo y a través de éste, al mismo tiempo, la sociedad se apropia de sus posibilidades. Pero ello sólo es posible como programa de emancipación de la humanidad. La antropología pragmática sólo se puede realizar verdaderamente si se lleva a cabo como obra común de los individuos. En cuanto a las condiciones de posibilidad de la emancipación pragmática de los individuos, éstas sólo pueden ser identificadas mediante una crítica radical de la totalidad social, proyecto cuya base sigue siendo la crítica de las dialécticamente mudables categorías de la economía política. En suma, y expresado no como conclusión sino como programa: *Kant y Marx, mediante Hegel*.

contrario se corre el riesgo de entenderlo como el mero *vivir-unos-junto-a-otros* al cual están obligados los seres humanos en virtud de la forma de globo terráqueo del planeta. Aquí se encuentra un lazo fuerte entre moralidad y antropología pragmática, pues mientras la filosofía moral pone los fundamentos racionales para la intersubjetividad (mediante las ideas de respeto y dignidad), la antropología pragmática expone, clasifica e ilustra las capacidades del ser humano para la vida en común. De ahí la diferencia entre “conocer el mundo” y “tener mundo”. Mientras que la filosofía moral, en cuanto conocimiento meramente teórico, permite identificar los fundamentos y límites del mundo moral, la antropología pragmática se encarga de ilustrar la manera en que el individuo se puede desenvolver en el mundo, cómo puede participar en el mundo compartido. Ésta es la razón por la cual se puede afirmar que la antropología pragmática es una teoría sobre la experiencia, sobre el mundo de la vida.

Un concepto que puede ayudar a visualizar el componente material de la antropología pragmática así como el significado de ésta para una teoría de la intersubjetividad en Kant, es el de felicidad. En las denominadas obras críticas, el concepto de felicidad se nos presenta, bien como mera satisfacción de impulsos (por ello de modo problemático, como sucede en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), bien como dignidad de ser feliz (es decir de modo ideal, como sucede en la *Crítica de la razón práctica*). En la *Antropología* sucede algo distinto, ya que allí tiene lugar un “giro materialista” en la concepción de la felicidad. En el texto aparece una noción *inmanente* de dicho concepto, en la cual se unen el bien supremo físico (felicidad material) y el bien supremo moral (virtud moral), pero ya no mediante los postulados altamente problemáticos de Dios y de la inmortalidad del alma (lo que sucede en la *Crítica de la razón práctica*) sino mediante el concepto moral pero al mismo tiempo material de “humanidad”. Unidos por dicho concepto, gozo y virtud se combinan entre sí para “procurar el goce de una *felicidad sujeta a las buenas costumbres* [*gesitteten Glückseligkeit*]” (Kant, 2010a: 261 / AA VII: 277).⁸

⁸ La expresión *gesitteten Glückseligkeit* es traducida por José Gaos como “felicidad pulida” (Kant, 2004: 213). Se trata, como insinúan tanto la traducción de Caimi como la de Gaos, de un goce *vinculado* a la moralidad, no de una moralidad que *reemplazara* al goce mismo o que se *identificara* plenamente con éste: felicidad éticamente constituida (*Sitten*: costumbres / *Sittlichkeit*: eticidad). Frente a la *Crítica de la razón práctica*, donde se habla de una dignidad de ser feliz, esta noción material de la felicidad se identifica con la experiencia real del goce, diferenciándose de una felicidad meramente posible pensada como vínculo trascendente entre goce y virtud, tal como se describe en el capítulo sobre la dialéctica de la razón pura práctica en la crítica respectiva. Esta vía de interpretación abriría la posibilidad de una lectura no kantiana de una idea kantiana: el vínculo entre felicidad y humanidad como fuente de un *eudemonismo crítico*. El tema sólo puede ser insinuado aquí.

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista...

El giro materialista se consolida mediante la idea de la inclusión del otro en el goce de vivir, a partir de la idea del gusto. El gusto ha de entenderse aquí como la facultad de juzgar sensible, tanto según las propias nociones de belleza o de agrado como según reglas universales. El gusto entra a formar parte de esta constelación en cuanto se puede comprender también como capacidad para comunicar y compartir aquello que produce agrado. Así, el gusto es, pues, “una facultad de enjuiciamiento *social* [*Vermögen der gesellschaftlichen Beurteilung*] de los objetos externos en la imaginación. —Aquí la mente [*Gemüt*] siente su libertad, en el juego de las imaginaciones (y por tanto, de la sensibilidad); pues la sociedad [*Sozialität*] con otras personas presupone libertad, —y ese sentimiento es *placer* [*Lust*]” (Kant, 2010a: 204 / AA VII: 240). El componente social de la facultad del gusto le servirá a Kant para ilustrar el modo en que un asunto de deleite, de buen vivir, se relaciona con la moralidad:

¿Cómo puede haber llegado a ocurrir que principalmente las lenguas modernas hayan caracterizado la facultad estética de enjuiciamiento con una expresión (*gustus, sapor*) que remite meramente a un cierto órgano sensorial (el interior de la boca) y a la diferenciación, así como a la elección, mediante él, de las cosas comestibles? —No hay ninguna situación en la que sensibilidad y entendimiento, unidos en un goce, puedan prolongarse tanto y puedan repetirse con complacencia tan frecuentemente, como una buena comida en buena compañía.— pero la primera, entonces, es considerada sólo como vehículo de la conversación de la última. El gusto estético del anfitrión se pone de manifiesto en la habilidad para elegir de manera universalmente válida; lo cual él no puede lograrlo siguiendo su propio parecer; porque sus convidados elegirían quizá otras viandas u otras bebidas, cada cual según su preferencia peculiar. Por ello, basta su organización en la *variedad*; a saber, en que haya algo para cada uno, según su preferencia; lo que da por resultado una validez comparativamente universal (Kant, 2010a: 206s. / AA VII: 242).

A la noción de gusto, en su sentido social amplio —tal como aparece en la *Antropología*, a diferencia de la *Crítica del Juicio*, donde tiene un ámbito de aplicación más reducido—, se debe añadir el elemento del *pluralismo* como forma de realización del respeto moral. El gusto cumple el papel de una facultad que posibilita la intersubjetividad, pero bajo la condición de estar vinculado a la idea de una comunidad de respeto entre individuos diferentes. El pluralismo ha de ser entendido aquí como un tipo específico de interrelación, como aquella que se funda en diferencias individuales específicas, quizá irreductibles, pero en todo caso organizadas por la idea de respeto. Si bien el término es definido de manera muy general en la *Antropología*, en él encuentra Kant la condición subjetiva suprema para la superación de las formas de egoísmo,⁹ y por lo tanto la condición para que el individuo consolide el estatus de ciudadano del mundo: “Al egoísmo sólo se

9 “El egoísmo puede contener tres clases de pretensiones: la del entendimiento, la del gusto, y la del interés práctico, es decir, puede ser lógico, o estético, o práctico.” (Kant, 2010a: 25 / AA VII: 128)

le puede contraponer el *pluralismo* [*Pluralism*], es decir, el modo de pensar [que consiste en] no considerarse ni comportarse como si uno abarcara en su Yo al mundo entero, sino como un mero ciudadano del mundo” (Kant, 2010a: 28 / AA VII: 130).¹⁰

Lo importante en los ejemplos citados no es la elección inocente de figuras que hace Kant: comidas, baile, conversación. El banquete, de otra parte, ha sido desde siempre símbolo filosófico de comunidad espiritual y material. Lo importante en los ejemplos es la descripción del goce y del gusto como fenómenos propios de la praxis intersubjetiva. Lo que en las descripciones de la *Antropología* parece ser a primera vista actividad prosaica, mero deleite estético, simple afección de la sensibilidad, es en realidad —si se le mira desde el punto de vista de la apropiación pragmática de la propia naturaleza— la posibilidad de celebrar fácticamente el principio máximo de la moralidad, el principio de la humanidad en la persona propia y en la de los demás. El bien vivir —supremo bien físico— converge en un acto de sociedad con la virtud —supremo bien moral— mediante la idea de la *humanidad*, idea que logra así lo que Kant denomina *realidad práctica*: “La vida regalada [*Wohlleben*] que parece concordar mejor con [... la humanidad] es una buena comida en buena (y, si es posible, también variada) *compañía*”.¹¹ Pluralismo, en sentido

10 Kant parece encontrar la fuente del egoísmo precisamente en la unidad sintética de la apercepción, pero también allí estaría la base para la constitución del individuo como *persona*: “El que el ser humano pueda tener al Yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente por sobre todos los otros seres vivientes sobre la tierra. Gracias a eso, él es una *persona*, y, debido a la unidad de la conciencia, es una y la misma persona a través de todas las mudanzas que pudieran ocurrirle; es decir, un ser que, por su rango y dignidad, es enteramente diferente de las cosas (como lo son las bestias privadas de razón, de las que se puede disponer a capricho); y es así incluso cuando aún no puede pronunciar el Yo; porque lo tiene a éste, sin embargo, en el pensamiento; tal como lo deben pensar, en efecto, todas las lenguas cuando hablan en primera persona, aunque no expresen ese yo con una palabra particular. Pues esa facultad (a saber, la del pensar) es el *entendimiento*” (Kant, 2010a: 23 / AA VII: 127). Y más adelante: “A partir del día en que el ser humano comienza a hablar empleando el yo, saca a relucir su amado sí mismo en donde puede, y el egoísmo avanza de manera incontenible, cuando no abiertamente (porque entonces se opone a él el egoísmo de los otros), de manera encubierta” (25 / 129). El egoísmo remite, por otro lado, al problema del mal, y al lugar de éste dentro de la concepción antropológica de Kant. En líneas generales, se puede decir que el mal en sentido pragmático consiste o bien en el abandono de nuestras facultades, bien en la destrucción de las mismas, o en la utilización de éstas con el objetivo de causar daño a otros. Juega un papel importante allí la abierta oposición del individuo a la predisposición al bien que Kant encuentra en la naturaleza humana (véase Kant 2007 / AA VII). Este tipo de auto-apropiación no está mediado por los ideales de humanidad, perfectibilidad de la naturaleza humana, ni por la idea de una comunidad moral, y está determinado sólo por el principio del egoísmo. Es, podría decir Kant, la absolutización del principio del egoísmo como regla pragmática —reducida por ello a mera racionalidad instrumental. Para una discusión a fondo de la relación entre antropología y la noción de mal radical, véase Sussman 2001, en especial el capítulo V.

11 Kant, 2010a: 262 / AA VII: 278. Gaos traduce *Wohlleben* como “acto de buen vivir”. También se podría traducir como “vida buena”. El concepto de bien supremo, como mezcla de felicidad y virtud, desempeña un papel importante en la *Crítica de la razón práctica*, pero su mediación allí es más problemática pues depende de los postulados prácticos de Dios y de la inmortalidad del alma. En esa perspectiva, la

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. *Elementos para una lectura materialista...*

pragmático, consiste por ello en la participación autónoma de los individuos en la construcción de las condiciones morales y materiales necesarias para la realización del ideal de humanidad. La auto–apropiación racional del individuo será, por tanto, auto–apropiación de todos los demás. No es entonces hiperbólica, aunque así suene, la afirmación de que la *Antropología* señala la necesidad de un programa para la construcción de una sociedad verdaderamente humana, esto es, la necesidad de un programa teórico–práctico para la emancipación humana.¹²

Considerado el asunto desde una perspectiva pragmática, no se trata como tal del acto de una comida en común, sino de las condiciones subjetivas y objetivas que hacen posible el goce práctico en la forma de una actividad común. Las condiciones subjetivas se resumen en el acto de la auto–apropiación racional llevada a cabo por el individuo; las condiciones objetivas, en los efectos que genera una tal auto–apropiación libremente realizada por los individuos sobre la totalidad social. La dialéctica entre individuo y sociedad se manifiesta aquí en la manera como la praxis de individuos pragmáticamente formados repercute sobre la totalidad social, transformándola. Una sociedad pragmáticamente constituida sería aquella donde el encuentro gozoso de los individuos es un ejercicio de autonomía.

Las observaciones del pasaje citado, aparentemente triviales, ejemplifican mediante un ejercicio de imaginación la realización sensible de un ideal de intersubjetividad, por cuanto tienen como núcleo el respeto a la humanidad en la propia persona y en la persona de los otros. Describen, además, las condiciones subjetivas para la realización del ideal de la sociabilidad. Estas formas materiales en que se manifiesta el ideal de la humanidad serán definidas por Kant, de manera un tanto dramática pero significativa, como un ropaje que cubre a la moralidad, no para ocultarla sino para hacerla visible, presentable y —más importante aún— “gustable”:

felicidad que en la *Antropología* es gozo compartido y vivido, se formula como dignidad de ser feliz y en términos de una espera infinita (véase en especial la “Dialéctica de la razón pura práctica”). Para un estudio de la tensión entre elementos antropológicos y elementos puramente racionales en el concepto de bien supremo véase Wyrwich 2011.

- 12 La antropología —se afirma en la Introducción a la *Geografía Física*— nos presenta el conocimiento del hombre desde una perspectiva cosmológica, esto es, nos ofrece un conocimiento del ser humano como existencia racional encarnada y como miembro de una posible comunidad moral. A partir de esto “se puede conocer lo que en el hombre es *pragmático*, no especulativo. El hombre es considerado ahí no desde un punto *fisiológico*, de tal manera que se diferencie la fuente de los fenómenos, sino desde una perspectiva *cosmológica*” (“Aus ihr macht man sich mit dem bekannt, was in dem Menschen *pragmatisch* ist und nicht *spekulativ*. Der Mensch wird da nicht *physiologisch*, so dass man die Quellen der Phänomene unterscheidet, sondern *kosmologisch* betrachtet” [*Physische Geographie*. AA IX: 157]). La interpretación cosmológica del ser humano reúne la idea de lo pragmático con la noción de ciudadano del mundo, generando el ideal práctico de una comunidad moral, y por lo tanto emancipada.

Por insignificantes que puedan parecer estas leyes de humanidad refinada, principalmente si se las compara con la [ley] moral pura, sin embargo, todo lo que favorezca la sociabilidad, aunque consista solamente en máximas o maneras amables, *es un traje que viste ventajosamente a la virtud*, [traje] que hay que recomendarle a esta última también en sentido serio. —El *purismo* del *cinico* y la *mortificación de la carne* [*Fleischtötung*] del *anacoreta* sin buena vida social son formas distorsionadas de la virtud [*verzerrte Gestalten der Tugend*], y no invitan a [buscarla a] ésta; sino que, abandonados de las Gracias, no pueden pretender [tener] humanidad” (Kant, 2010a: 268 / AA VII: 281).

Explicado en un sentido antropológico–pragmático, el concepto de humanidad, se ha de entender, pues, como *intersubjetividad emancipatoria*.

La figura del banquete es aquí importante no sólo por lo que muestra o revela (el ideal de humanidad) sino también porque le permite a Kant señalar el carácter *libre* que idealmente ha de tener toda institución humana. Ésta es otra forma en que se revela un contenido utópico en la idea kantiana de una comunidad verdaderamente humana, comunidad que está aún por construir. Por ello, el acto del encuentro libre entre individuos con el fin de un goce pulido debe estar acompañado por una garantía que se materializa en la institución del *contrato*: “todo simposio tiene, aun sin un contrato especial dispuesto para ello, cierta santidad” (Kant, 2010a: 263 / AA VII: 279). El contrato al que se hace alusión aquí (ya no meramente contrato social sino de ahora en adelante, desde la perspectiva pragmática, *contrato de humanidad*) tiene un contenido específico:

Aquí, en la confianza entre seres humanos que comen juntos a una mesa, hay algo análogo a los usos antiguos, p. ej. [a los usos] de los árabes, entre quienes en el extranjero, tan pronto como ha conseguido recibir de ellos, en su tienda, un deleite (un sorbo de agua), puede contar con su propia seguridad; o [como] cuando a la zarina de Rusia los diputados de Moscú que iban a su encuentro le ofrecieron *sal y pan*, y ella, comiéndolos, pudo sentirse protegida de toda persecución, en virtud del derecho de hospitalidad [*Gastrecht*]. —El comer juntos ante una mesa se considera como la formalización de un contrato de seguridad [*Vertrags der Sicherheit*] de esa clase (Kant, 2010a: 264 / AA VII: 279).

El giro materialista de la *Antropología* se manifiesta en este ejemplo como realización empírica de un contenido normativo específico: goce compartido, cuya base es la idea de humanidad y cuyas formas son los actos de la confianza y de la hospitalidad

III.

Como se dijo al inicio, el aspecto material de la existencia humana genera también dificultades en el enfoque kantiano. Me remito para este aspecto a la *Doctrina del derecho*, ya que se le puede considerar como pieza fundamental para la reconstrucción de una antropología política en Kant. Esta antropología trataría las

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista...

condiciones presentes en la naturaleza humana que permiten la vida en comunidad bajo la forma de instituciones políticas definidas (el republicanismo será la forma de gobierno más adecuada al principio de la autonomía moral), y en general todo aquello que el hombre puede y debe hacer de sí mismo en cuanto ser capacitado para la vida políticamente y jurídicamente reglada. El núcleo de dicha antropología estaría constituido, naturalmente, por el concepto de ciudadano.

La definición formal de Estado que nos ofrece la *Doctrina del Derecho* dice: “Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas” (Kant, 2008: 142 / AA VI: 313). Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*), unidos con vistas a la legislación, se llaman *ciudadanos* (*cives*) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes:

la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil [*bürgerlichen Selbständigkeit*], es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembro de la comunidad, por consiguiente la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos (Kant, 2008: 143s. / AA VI: 313).

Los atributos de la libertad legal y de la igualdad civil son la expresión, en relaciones intersubjetivas mediadas por el derecho, de la libertad y la igualdad innatas, esto es, la expresión política de una facultad moral. En cuanto facultades morales, constituyen lo que Kant denomina *personalidad moral*, que es la capacidad de la persona para regirse por mandatos morales racionales, es decir, fundados en la razón. La personalidad moral es a la persona lo que la constitución política al Estado: es el ideal normativo por el cual se ha de regir.¹³ Por su parte, el atributo de la independencia civil es el único que es propiamente político: tal como la concibe Kant, sólo se da en el seno de una comunidad. Esto hace problemático lo que parecía hasta el momento una construcción teórica armoniosa, pues mientras los dos primeros atributos son principios racionales, el tercero resulta ser una condición empírica e históricamente determinada. El concepto puro del ciudadano se manifiesta, pues, como una mixtura de elementos a priori y elementos empíricos. Lo anterior podría no ser un inconveniente, pues como se ha visto en la antropología

13 “*Persona* es el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...], de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras)” (Kant, 2008: 30 / AA VI: 223). Como forma política, la república ofrece el tipo de instituciones más adecuadas para la realización práctica de la autonomía moral de los individuos en cuanto *personas* (véase al respecto el todavía actual Kersting, 1984).

convergen tanto elementos empíricos (características fisiológicas del ser humano) como no empíricos (facultades morales). Sin embargo, la antropología política en Kant se funda en una contradicción irresoluble, pues el núcleo duro de la ciudadanía está constituido precisamente por el atributo de la independencia civil:

Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte [*Teil*] de la comunidad, sino también miembro [*Glied*] de ella, es decir, quiere ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto con otros. Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre ciudadano *activo* y *pasivo*, aunque el concepto de este último parece una contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general. —Los siguientes ejemplos pueden servir para resolver esta dificultad: el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad; todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia. — El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar en ellas el hierro, en comparación con el carpintero europeo o el herrero, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías; el preceptor en comparación con el maestro de escuela; el censatario en comparación con el arrendador, etc., son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos, por tanto, no poseen independencia civil. No obstante, esta dependencia con respecto a la voluntad de otros y esta desigualdad no se oponen en modo alguno a su libertad e igualdad *como hombres*, que juntos constituyen un pueblo; antes bien, sólo atendiendo a sus condiciones, puede este pueblo convertirse en Estado y entrar en una constitución civil. Pero en esta constitución no todos están cualificados con igual derecho para votar, es decir, para ser ciudadanos y no simples componentes del Estado. Porque del hecho de que puedan exigir ser tratados por todos los demás como partes *pasivas* del Estado, según leyes de la libertad natural y la igualdad, no se infiere el derecho a actuar con respecto al Estado mismo, a organizarlo o a colaborar en la introducción de ciertas leyes, como miembros *activos*; sólo se infiere que, sea cual fuere el tipo de leyes positivas que ellos votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad —correspondiente a ella— de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde este estado pasivo al activo” (Kant, 2008: 144s. / AA VI: 316s.).

Del pasaje citado se puede afirmar lo siguiente: de la inclusión de una categoría problemática (independencia civil) se sigue el resultado igualmente problemático de la distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos. Si nos atenemos al sentido del término *ciudadano*, a saber, miembro que participa en la conformación de la vida política, el término “ciudadano pasivo” representa un oxímoron: la ciudadanía, que es actividad, no puede ser determinada mediante su opuesto lógico, la pasividad. Los ejemplos del pasaje ilustran la categoría pero no solucionan el problema, como pretende Kant: la contradicción subsiste y es, de hecho, no sólo un problema teórico sino una falla constitutiva de la sociedad burguesa.

Sin buscarlo —quizá sin percibirlo— Kant define una de las contradicciones más graves de la sociedad capitalista en general, contradicción que se da bajo la forma de la disociación absoluta entre dignidad moral y auto-suficiencia material. Es así como en el modo de producción que caracteriza a la sociedad capitalista coexiste el reconocimiento formal de la dignidad moral de los individuos con su sometimiento económico, político y social al arbitrio de otros. En cuanto se hace abstracción del contenido material resumido en la idea de la independencia civil, el elemento de la dignidad moral se convierte en mera apariencia de humanidad.

Se podría pensar que el pasaje pone de manifiesto la incursión de contradicciones reales en la teoría normativa sobre la política —contradicciones propias de una sociedad burguesa aún en vías de consolidación. Mediante las indicaciones finales, Kant se esfuerza por armonizar el concepto puro de ciudadanía con las condiciones históricas específicas en las cuales se manifiesta. Se podría también conceder que en efecto no podía saltar más allá de su tiempo para ver abolidas las diferencias de género en el terreno de lo político, o para concebir el trabajo asalariado como compatible con el derecho a la participación política, y que por ello lo más que podía hacer era tratar de fundamentar la exigencia moral planteada al Estado de organizar sus instituciones de tal modo que hubiese una igualdad de derecho para acceder al estado activo, para que quienes no lo eran pudiesen convertirse en ciudadanos. Pero más que la búsqueda de una explicación histórica o psicológica para la contradicción manifiesta en el concepto de ciudadanía, lo que ha de interesar aquí es el problema que representa la materialidad de la existencia humana para una antropología filosófica, y en concreto la posibilidad de una antropología política vinculada al enfoque pragmático. En este punto surge nuevamente la necesidad de un tercer término para llevar a cabo el análisis, para solucionar la aporía generada por la división radical entre naturaleza y razón. Una vía alterna para abordar el problema sería encontrar en los condicionamientos materiales socialmente producidos un factor central en la formulación de una antropología política normativa que sea al mismo tiempo una antropología crítica. El caso del ciudadano pasivo ejemplifica esto de la siguiente manera: basándose en la naturaleza fisiológica de los individuos, no hay nada en la diferencia sexual que determine la pasividad cívica; basándose en la naturaleza racional, no podría haber desigualdad en tanto en cuanto todos los individuos tienen igual valor como personas. Ni la naturaleza ni la razón son, pues, responsables de esta desigualdad. Ni la antropología fisiológica puede explicar esta situación (aunque gran parte de la *Antropología* haga uso precisamente de argumentos “fisiológicos”, como en el apartado dedicado al carácter de los sexos), ni la antropología pragmática puede

solucionarlo (puesto que la mujer no podría hacer de sí misma algo distinto a lo que aparentemente la naturaleza ha dispuesto para ella). Un componente materialista, vinculado tanto a lo fisiológico (por ser material) como a lo pragmático (si bien de manera crítica, a la manera de un argumento moral que explicita el *faktum negativo* escondido en el reclamo de otro tipo de instituciones políticas), podría dar cuenta de esta circunstancia. En este punto el argumento kantiano se paraliza debido a la naturalización a la que somete a las circunstancias políticas y sociales históricamente constituidas.¹⁴

Conclusiones

El análisis de la relación entre antropología y moral en Kant ofrece perspectivas interesantes para una antropología filosófica materialista que quiera mantener un núcleo normativo, pues en sus contradicciones internas lo que muestra la antropología kantiana es que existe una mediación histórica entre naturaleza y razón, entre fisiología y moralidad, que no se puede simplemente obviar como “datos contingentes”. Una antropología filosófica que pretenda reconstruir críticamente la condición humana debe mantener a la vista la tensión entre sensibilidad y razón, pero no puede reducir a estos dos elementos la estructura de la existencia humana: la historia, como construcción de los individuos, determina por su parte la manera en que dicha tensión se desarrolla.

El proyecto de una antropología filosófica que quiera recoger la herencia kantiana debe reconocer, primero, el vínculo entre antropología fisiológica y antropología pragmática, y, segundo, la necesidad de incluir una perspectiva histórico-materialista que pueda dar cuenta de aquello que no se puede atribuir ni a la pura naturaleza ni a la pura voluntad. Un proyecto tal debe reconocer también que una teoría de la intersubjetividad de base kantiana no se puede construir sólo sobre las consideraciones de la filosofía moral crítica, sino que debe tomar en cuenta el componente material de la existencia humana. De lo contrario se arriesga a perder de vista la riqueza teórica del enfoque antropológico-pragmático. Lo que significa, en última instancia, perder de vista la riqueza de la existencia humana.

Enumero a continuación las conclusiones generales:

14 Véase también la reconstrucción que hace Rodríguez Aramayo del derecho de posesión patriarcalmente construido que funge como base de los conceptos kantianos de matrimonio y unión sexual (Aramayo, 1999).

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. Elementos para una lectura materialista...

1. La *Antropología en sentido pragmático* vincula los resultados logrados en las obras dedicadas a la crítica, con los problemas correspondientes a la aplicación de los principios (del conocimiento, de la moral, de la política). En este sentido, y sin tener que reconstruir la totalidad de los elementos teóricos que lo posibilitan, la *Antropología* puede ser considerada como una doctrina unificada del ser humano.
2. La *Antropología* elabora una semiótica de la libertad, en tanto recoge y reconstruye los signos sensibles de la libertad bajo la figura de la autoapropiación pragmática. Por ello es un elemento clave en la doctrina de la libertad en Kant.
3. La lectura paralela de las obras críticas y de la *Antropología* permite considerar de manera más clara y amplia el tenso vínculo entre carácter empírico y carácter inteligible, que se suele analizar sólo dentro de los límites de las obras críticas.
4. La antropología pragmática se distingue de la fisiológica y de la moral en aspectos muy bien definidos, así: de la fisiológica, en que considera la existencia biológica del ser humano pero además su naturaleza racional, lo que éste es pero también lo que puede hacer de sí mismo; de la antropología moral, en que a diferencia de ésta no sólo considera lo que el hombre debe hacer de sí mismo como ser moral sino también lo que puede hacer por sí mismo como ser empíricamente determinado que busca no sólo actuar moralmente sino, en general, lograr su bienestar. La antropología pragmática reúne las determinaciones fisiológicas con las exigencias morales bajo un concepto amplio del ser humano.
5. La unidad y amplitud de la antropología pragmática no implica la inexistencia de contradicciones en su interior. Al remitir las acciones humanas o bien a condicionamientos empíricos, o bien a razones morales, ignora, y no sabe tratar, condiciones históricas que se le aparecen por ello como hechos naturales. En razón de esto es necesario vincular el enfoque pragmático con reflexiones de tipo histórico-materialistas.
6. Vinculado a un componente crítico-materialista, el enfoque pragmático podría ofrecer las bases para una semiótica de la no libertad, es decir, para una reconstrucción crítica de los signos de la heteronomía.

7. La peculiaridad del enfoque antropológico–pragmático se puede expresar con el concepto de una auto–apropiación racional. En este concepto está pensado ya el carácter social de la existencia humana, y por lo tanto el significado social y político de la auto–apropiación individual. Gracias a esto la antropología pragmática se desvincula de todo proyecto de perfeccionamiento individualista y se conecta directamente con la política y el derecho, pero de una forma crítica radical que permite descubrir un elemento utópico y emancipatorio en el enfoque kantiano: la auto–apropiación del individuo es al mismo tiempo la auto–apropiación del todo social, y por lo tanto la transformación de éste mediante la transformación pragmática de los individuos.
8. A partir de la idea de una antropología pragmática es posible pensar problemas de la filosofía de Kant desde perspectivas distintas a las tradicionales —perspectivas heterodoxas quizá o decididamente no kantianas pero no por ello anti–kantianas— como por ejemplo los de la felicidad, la intersubjetividad, la transformación del orden social, las pasiones y las emociones, o la relación entre cuerpo y razón, entre moral y política, entre goce y deber, o entre naturaleza y libertad.
9. La antropología pragmática ofrece elementos útiles para la antropología filosófica en general, tanto desde un punto de vista teórico (con respecto a la pregunta qué es el ser humano) como desde un punto de vista práctico (en relación a preguntas como qué hace, qué puede o qué debe hacer un ser humano).
10. La pregunta “¿qué es el ser humano?” puede ser considerada el hilo conductor de toda la filosofía kantiana. Empero, la obra titulada *Antropología en sentido pragmático* no agota ni resume la totalidad de la filosofía kantiana, mucho menos soluciona sus problemas: es un elemento fundamental de ésta —pero sólo un elemento.

Bibliografía

1. Adorno, Th., Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Trad. de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta.
2. Aramayo R. (1999). El dilema kantiano entre antropología y ética. En: Aramayo R. & Oncina F (comp.) *Ética y antropología: un dilema kantiano* (En los

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. *Elementos para una lectura materialista...*

- bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático —1798— y la Metafísica de las costumbres —1797—. Granada, Editorial Comares.
3. Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Trad. de G. Mársico, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
 4. Brandt, R. (2003). The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
 5. _____. (2004). Reflexiones acerca de la prudencia en Kant, *Isegoría*, Madrid, 30, pp. 7–40.
 6. Campos B., E. (2002). Apuntes sobre la antropología kantiana, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, Costa Rica, XL (100), pp. 103–102.
 7. Caygill, H. (2003). Kant's Apology for Sensibility. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
 8. Cohen, A. (2009). *Kant and the Human Sciences. Biology, Anthropology and History*. New York, Palgrave MacMillan.
 9. Eisler, R. (2002). *Kant–Lexikon*. Hildesheim, Georg Olms Verlag.
 10. Frierson, P. R. (2003). *Freedom and Anthropology in Kant*. Cambridge, Cambridge University Press.
 11. Guyer, P. (2003). Beauty, Freedom, and Morality: Kant's *Lectures on Anthropology* and the Development of His Aesthetic Theory. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
 12. Heidemann, D. H. (2011). *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.
 13. Horkheimer, M. (1999). Materialismo y moral. En: Horkheimer, M. *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid: Tecnos.
 14. Jacobs, B. (2003). Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
 15. Jacobs, B., Kain, P. (2003). *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.

16. Kain, P. (2003). Prudential Reason in Kant's Anthropology. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
17. Kant, I. (1900ss.). *Gesammelte Schriften*. Ed.: Tomos 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften; tomo 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; a partir del tomo 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlín.
18. _____. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de J. Mardomingo (edición bilingüe), Barcelona, Ariel.
19. _____. (1997). *Crítica de la razón práctica*. Trad. de E. Miñana y M. García, Salamanca, Ediciones Sígueme.
20. _____. (2004). *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de J. Gaos (orig. en *Revista de Occidente*, Madrid, 1935), Madrid, Alianza.
21. _____. (2007). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de F. Martínez, Madrid, Alianza.
22. _____. (2008). *La metafísica de las costumbres*. Trad. de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos.
23. _____. (2010a). *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de M. Caimi, Buenos Aires, Losada.
24. _____. (2011a). *Crítica de la razón práctica*. Trad. de D. M. Granja (edición bilingüe), México D.F., Fondo de Cultura Económica.
25. _____. (2011b). *Crítica de la razón pura*. Trad. de M. Caimi (edición bilingüe), México D.F., Fondo de Cultura Económica.
26. _____. (2012). *Crítica del discernimiento*. Trad. de R. Aramayo y S. Mas, Madrid, Alianza.
27. _____. (2010b). *Lógica*. Trad. de C. Correas, Buenos Aires, Ediciones Corregidor.
28. Kersting, W. (1984) *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Berlín / New York, Walter de Gruyter.
29. Louden, R. B. (2003). The Second Part of Morals. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge / New York.
30. _____. (2011). *Kant's Human Being. Essays on his Theory of Human Nature*. New York, Oxford University Press.

“Un traje que viste ventajosamente a la virtud”. *Elementos para una lectura materialista...*

31. Marquard, O. (2007). Sobre la historia del concepto filosófico de “antropología” desde finales del siglo XVIII. En: Marquard, O. *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia, Pre-textos.
32. Saldarriaga Madrigal, A. E. (2015). Lo que el hombre hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. Antropología pragmática y filosofía moral en Kant, *Estudios de Filosofía*, Medellín, número 52, julio – diciembre.
33. Shell, S. M. (2003). Kant’s “True Economy of Human Nature”: Rousseau, Count Verri, and the Problem of Happiness. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge / New York.
34. Stark, W. (2003). Historical Notes and Interpretative Questions about Kant’s Lecture on Anthropology. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge / New York.
35. Stephenson, A. (2011). Kant on Non Veridical Experience. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.
36. Sturm, Th. (2011). Freedom and the Human Sciences: Hume’s Science of Man versus Kant’s Pragmatic Anthropology. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.
37. Sussman, D. (2001). *The Idea of Humanity: Anthropology and Anthroponomy in Kant’s Ethics*. New York, Routledge.
38. Thies, Ch. (2009). *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
39. Vanhaute, L. (2011). Systematic Classification or Purposive Moralization? On why Teleology is not the (only) Key to Kant’s *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.
40. Vorländer, K. (1977). *Immanuel Kant: der Mann und das Werk*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
41. Wilson, H. (2006). *Kant’s Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. Albany, State University of New York Press.
42. Wood, A. W. (2003). Kant and the Problem of Human Nature. En: Jacobs, B., Kain, P. (comp.) *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge / New York.

43. Wunsch, M. (2011). The Activity of Sensibility in Kant's Anthropology. A Developmental History of the Concept of the Formative Faculty. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.
44. Wyrwich, Th. (2011). From Gratification to Justice. The Tension between Anthropology and Pure Practical Reason in Kant's Conception(s) of the Highest Good. En: Heidemann, D. H. (2011). *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.
45. Zinkstok, J. (2011). Anthropology, Empirical Psychology, and Applied Logic. En: Heidemann, D. H. (2011). *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.
46. Zöllner, G. (2011). Kant's Political Anthropology. En: Heidemann, D. H. (2011) *Kant Yearbook 3/2011 – Anthropology*. Berlín / Boston, De Gruyter.