

# RAZÓN, ACCIÓN Y LENGUAJE EN LA INTERPRETACIÓN ACTUAL DE KANT

## Reason, Action and Language in Current Kant's Intepretation

---

Daniel LESERRE

CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS  
ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES (ARGENTINA)  
dleserre@hotmail.com

**Resumen:** Más allá de diferencias metodológicas, líneas relevantes en la interpretación actual de Kant coinciden en un núcleo común. Sostienen que la filosofía de Kant puede tener valor como filosofía para el presente; concuerdan en proponer una comprensión de la filosofía de Kant como un todo integral; y, finalmente, en integrar la filosofía teórica en la finalidad de la filosofía práctica. El presente trabajo sostiene que en ese núcleo en común es identificable una argumentación que conecta razón, acción y lenguaje, particularmente a partir de una renovada valoración de la *Antropología en sentido pragmático*.

**Palabras clave:** Acción, Kant, Lenguaje, Razón.

**Abstract:** Beyond methodological differences relevant present lines of Kant's interpretation coincide in a common core. They held that Kant's philosophy can have value as a today's philosophy, they agree with conceiving Kant's philosophy as a comprehensive totality, and eventually they put the theoretical philosophy under the orientation of the practical one. This article claims that an argument that relates reason, action and language can be identified within that common core, particularly from a renewed assessment of the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*.

**Keywords:** Action, Kant, Language, Reason.

Se ha señalado que la actualidad de Kant para la reflexión en el presente siglo reside tanto en su filosofía teórica como en su filosofía práctica. La primera ofrece para la reflexión filosófica actual la especificidad del giro epistemológico y metodológico, sintetizado en el enfoque trascendental, y el énfasis en la fundamentación racional, la justificación lógica y la construcción conceptual. Asimismo, se ha indicado que tal actualidad es aún mayor respecto de la filosofía práctica en tanto ella abre las posibilidades de la racionalidad de los principios morales, de las ideas de libertad, ley, y de una paz perpetua.<sup>1</sup> En este contexto, distintas líneas de interpretación, cada una con su metodología, enfoques y metas específicas propias, coinciden en desarrollar interpretaciones en la cuales puede identificarse un núcleo común: sostienen que la filosofía de Kant, más allá de su indudable valor histórico, puede también tener valor como filosofía para el presente.<sup>2</sup> Concuerdan, asimismo, en proponer una comprensión de la filosofía de Kant como un todo integral en el cual se considera en forma conjunta la obra crítica, guiada por la idea metódica trascendental, con el resto de la obra de Kant cuyo curso va hacia la metafísica de la naturaleza y de las costumbres, la filosofía de la sociedad, de la historia y de la religión. Concuerdan también en integrar la filosofía teórica en la finalidad de la filosofía práctica.

---

1) Dieter Heidemann y Kristina Engelhard (ed.), *Warum Kant heute?* (Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 2003). Hans Lenk y Reiner Wiehl, (ed.), *Kant Today – Kant aujourd’hui – Kant heute* (Berlín – Londres: LIT, 2006). Jürgen Stolzenberg (ed.), *Kant in der Gegenwart* (Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 2007).

2) Reinhardt Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* (Hamburgo: F. Meiner, 2007); Otfried Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie* (Munich: C.H.Beck, 2004); Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie* (Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 2003); Dieter Sturma, “Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person”, en *Warum Kant heute?*, ed. Dieter Heidemann y Kristina Engelhard (Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 2003), 264-285. Nicholas Rescher, *Kant and the Reach of Reason* (U.S.A, Cambridge UP, 2000).

El presente trabajo propone la posibilidad de identificar una línea de argumentación que conecta razón, acción y lenguaje, particularmente cuando en la señalada conexión entre la obra crítica y el resto de la obra de Kant se subraya el papel de la *Antropología en sentido pragmático*.

## 1. El enfoque pragmático del lenguaje

La *Antropología en sentido pragmático*<sup>3</sup> es el resultado de una serie de lecciones que corren paralelas a la elaboración de la filosofía crítico-transcendental. Kant evaluó la conexión entre las lecciones y la elaboración de su obra indicando que dichas lecciones fueron creciendo fragmentariamente, “pero siempre en relación con un posible sistema entendido como un todo subsistente por sí mismo al que los escritos aparecidos posteriormente (en su mayoría después de 1781) parecen haber querido perfeccionarlo dándole sólo la forma sistemática”.<sup>4</sup> En la *Antropología* el enfoque pragmático, frente al conocimiento fisiológico del ser humano que investiga lo que la naturaleza hace del ser humano, pone en el centro de atención lo que el ser humano “como ente que actúa libremente, hace o puede y debe hacer de sí mismo”.<sup>5</sup> En esta consideración antropológico-pragmática se produce una conjunción entre la exposición de características observables del ser humano y la reflexión acerca de los fines de las acciones humanas. Esta consideración se construye a partir de la psicología empírica, diferenciándose del examen psicológico, precisamente

---

3) Cito las obras de Kant según la Edición de la Academia de Prusia y sus sucesores (EA, tomo, página): *Kant's gesammelte Schriften* (Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 1900 y ss.). Asimismo: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2009) (CRP); Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. Mario Caimi (Buenos Aires: Losada, 2009) (*Antropología*). Cuando no se indica traductor las versiones son propias.

4) *Aclaración respecto de la autoría de los escritos de Hippiel*, EA XII, 360-361.

5) *Antropología*, EA VII, 119.

por su enfoque pragmático,<sup>6</sup> desde el cual la obra kantiana ofrece la consideración más detenida del lenguaje.

El *lenguaje* como facultad específica, una forma a su vez de la facultad de designar, es un modo de la praxis, lo cual queda indicado en tanto está inscripto en la *facultad de prever*. Esta facultad “es la condición de toda práctica posible”.<sup>7</sup> En la práctica (*Praxis*) el ser humano refiere el uso de sus fuerzas a fines; desear, a su vez, implica una previsión respecto de lo que es posible con tales fuerzas. En este actuar “el volver la vista atrás, hacia lo pasado (recordar) ocurre sólo con el propósito de hacer posible, con ello, la previsión de lo futuro; pues, en general, miramos a nuestro alrededor desde el punto de vista del presente, para decidir algo, o para estar preparados para”.<sup>8</sup> Precisamente en este punto de la acción, el punto de vista del presente, se ubica la facultad de designación (*Bezeichnungsvermögen*) como la facultad del conocimiento de lo presente en tanto medio para conectar la representación de lo que ya se ha previsto con la representación de lo pasado: “La acción de la mente, de efectuar esa conexión es la *designación (signatio)*, que también se llama el señalar, el grado más alto de ella se llama el destacar”.<sup>9</sup> Es decir, esta facultad de designación es la capacidad de operar con signos, caracterizada desde el enfoque pragmático como una forma de praxis donde el empleo de signos corresponde a la estructura temporal de la acción. En ello reside un rasgo central de la posibilidad de operar con signos, cuya dimensión teórica se incrementa en la medida en que se pone en conexión con y es vista desde el marco de la teoría del esquematismo. Se ha sostenido directamente una equiparación entre el esquematismo y la facultad de designar. Según esta interpretación

---

6) Respecto de la configuración del enfoque pragmático a partir de su diferenciación de la psicología empírica: Antonino Falduto – Heiner Klemme, “Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie”, en *Fines Hominis?*, ed., (Bielefeld; Transcript, 2015), 19-22.

7) *Antropología*, EA VII, 185.

8) *Ibid.*, 186.

9) *Ibid.*, 191.

el esquema sería un “signo que significa”,<sup>10</sup> es decir, sería por sí mismo productor de significado y el esquematismo sería equiparable a la facultad de designación en cuanto ésta es “una forma de la *facultas imaginand*”.<sup>11</sup> Aun manteniendo los respectivos contextos teóricos, el enfoque crítico-transcendental para el esquematismo y el pragmático para la facultad de designación, esquematismo y facultad de designación coinciden en su inscripción en la temporalidad.

El lenguaje (*Sprache*) es una forma de operar con signos. Forma parte del conjunto de signos arbitrarios junto a “las letras que son signos de los sonidos”<sup>12</sup> y otros tales como los gestos mímicos (considerados en parte naturales), las notas, las insignias honorarias, los signos de clase y los signos de servidumbre. La capacidad de operar con signos se ejerce pues de diferentes formas, el lenguaje es una de ellas: “Toda lengua es designación de los pensamientos, e inversamente la manera óptima de denominar los pensamientos es mediante el lenguaje, el máximo medio de entenderse a sí mismo y a otros. Pensar es *hablar* consigo mismo (los indígenas de Otaheite llaman al pensar: el lenguaje en el vientre), y por consiguiente es también *oír* internamente (por imaginación reproductiva)”.<sup>13</sup> Esta última alusión a la imaginación permite puntualizar que la capacidad de operar con signos, y el lenguaje con ella, se halla incluida como uno de los casos de empleo de la imaginación, regida como ésta por la ley de asociación, la cual da cuenta de su funcionamiento. Resumiendo, la características más salientes de este análisis kantiano del lenguaje son: ser producto de la imaginación, estar regido como parte de ésta por la ley de asociación de las representaciones, ser una forma de operar con signos,

---

10) Ada Lamacchia, “Transzendente und logische Topik”, en *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 1974, I, ed. Gerhardt Funke y Joachim Kopper (Berlín – Nueva York: W. de Gruyter, 1975), 133.

11) *Ibid.*, 131.

12) *Antropología*, EA VII, 192.

13) *Ibid.*

designar el pensamiento, servir como forma de comprenderse a sí mismo y a los otros, y configurar el diálogo con uno mismo. Todas estas características, concebidas desde el punto de vista pragmático, se integran en el curso de la acción humana en tanto el ser humano hace o puede hacer como ser libre. El uso de la facultad de lenguaje brinda un claro ejemplo de la posibilidad de superación de la determinación natural. Para quien “es sordo de nacimiento, el hablar es una sensación del juego de sus labios, lenguaje y mandíbula, y es casi imposible representarse que él, al hablar, haga algo más que practicar un juego con sensaciones corporales, sin tener, ni pensar, propiamente conceptos”.<sup>14</sup> Ahora bien, el uso de la facultad de lenguaje depende de la posibilidad física, pero la trasciende y “aún quienes pueden hablar y oír no por eso se entienden siempre a sí mismos o a los otros”.<sup>15</sup> Y al deficiente uso de esta facultad, cuando se toma a los signos por cosas o al revés, “se debe que, especialmente en asuntos de la razón, seres humanos que están de acuerdo según el lenguaje tengan enormes diferencias en los conceptos; lo que se pone de manifiesto por causalidad, cuando cada uno obra según los suyos”.<sup>16</sup> Este análisis de Kant del lenguaje, el más detenido en forma explícita en toda su obra, muestra, desde el punto de vista pragmático, claramente la conexión entre razón acción y lenguaje y deja abierta la posibilidad de una integración de esta conexión con el resto de su obra, tarea llevada a cabo de múltiples formas por la interpretación actual de Kant como veremos a continuación.

## **2. La finalidad práctica de la *Crítica de la razón pura***

La integración de la filosofía teórica en la finalidad de la filosofía práctica orienta la interpretación de la *Crítica de la razón pura* de O. Höffe. Según esta interpretación, la *Crítica de la razón pura* llevó a cabo una

---

14) Ibid.

15) Ibid., 193.

16) Ibid.

revolución prácticamente en todas las áreas de la filosofía hasta su momento, configurando distintivamente al pensamiento moderno. Para comprender el significado de la filosofía de Kant se debe ver la *Crítica de la razón pura* desde una doble perspectiva: la de su propia época y en relación con la reflexión filosófica posterior. Ello desemboca en la propuesta de una lectura inmanente de la obra que considera sus cuestiones sustantivas en conexión con los problemas y posiciones contemporáneas. Este enfoque lleva a plantear la cuestión de si la filosofía de Kant debe ser considerada sólo como una filosofía del pasado o si sus planteos y soluciones, hasta donde ellas llegan, valen como posición filosófica de incidencia en la reflexión filosófica actual. Una de las condiciones para ello es considerar la *Crítica* como *un argumento unificado* como tal, atendiendo a la propia advertencia de Kant respecto de evitar apresurarse a identificar “contradicciones aparentes” en la obra, las cuales pueden ser “fácilmente resueltas” por quienes “han dominado la idea [de la obra] en su conjunto”.<sup>17</sup>

Sostiene Höffe que la filosofía de Kant, expuesta en el sistema crítico, y ya específicamente en su núcleo, la *Crítica de la razón pura*, representa una alternativa fundamental a las corrientes prevaletentes en la filosofía contemporánea. La posibilidad de esta alternativa se refiere directamente a dos características distintivas de la época actual: en primer lugar, los procesos de globalización, no sólo política sino también epistémica; y, en segundo término, a la dominancia contemporánea de las ciencias, claramente las naturales. El enfoque alternativo de Kant ofrece un carácter rico y diferenciado que se pone de manifiesto en la complejidad de niveles en que se presenta la reflexión crítico-transcendental. En primer lugar, la *Crítica de la razón pura*, tal como el mismo Kant la presenta, consiste en una “metafísica de la metafísica”.<sup>18</sup> Mientras que en un segundo nivel la obra reflexiona explícitamente sobre la posibilidad de la metafísica en el sentido

---

17) CRP B xiv.

18) Carta a M. Herz 11 de mayo de 1781, EA X, 269.

usual. En este nivel Kant interroga la tradicional afirmación de la filosofía de ser genuinamente una ciencia fundamental y universal. En el proceso del examen crítico somete a la filosofía a plantearse sus límites y restricciones con respecto a sus propias posibilidades. Valga como ejemplo lo siguiente. Kant toma la ontología o metafísica general predominante de su época como punto de partida de su análisis. Ésta es transformada esencialmente de un doble modo. En primer lugar la contribución de Kant a la ontología es llevada a cabo enteramente dentro de la estructura de la teoría crítica del conocimiento, acorde a la cual se rechaza expresamente la idea de desarrollar una teoría de los objetos de modo independiente del análisis crítico de la facultad de conocimiento mismo. En segundo lugar, Kant divide explícitamente la teoría del conocimiento en dos partes: la parte primera y más tradicional presenta los teoremas “metafísicos” concernientes al espacio, al tiempo y a “los conceptos puros del entendimiento”, mientras que la segunda, intrínsecamente innovadora, la parte “transcendental”, emprende la tarea de demostrar estos elementos como las condiciones de posibilidad del conocimiento, comprendiendo en ello las ciencias establecidas y reconocidas.

A su vez, la presente época de globalización brinda una nueva relevancia y significado a una cuestión filosófica clásica. Ahora que una variedad de muy diferentes culturas participan efectiva y visiblemente en un mundo en común que todos compartimos se vuelve necesaria una forma de argumentación que sea independiente de las culturas específicas y pueda plantear afirmaciones que pretendan una validez, más que etnocéntrica, de carácter intercultural y transcultural. Análogicamente a un sistema de ley y derecho globales propone Höffe, basándose en la perspectiva crítico-transcendental recién indicada, ver la crítica kantiana como una forma de *pensamiento cosmopolita en un sentido epistémico*. Acorde a ello la primera *Crítica* extiende el ya bien conocido cosmopolitismo político kantiano a una forma de cosmopolitismo epistémico que aún no se ha reconocido

como tal. Según esta interpretación la *Crítica de la razón pura* intenta presentar desde un punto de vista general la estructura del mundo que es común a todas las culturas y de explicar la facultad de la razón que es igualmente común a todos los seres humanos. En este sentido, frente a la creciente forma popular de escepticismo que niega la posibilidad de cualquier pensamiento que sostenga validez independiente de cualquier factor cultural e histórico específico, Kant defiende a una forma de conocimiento que puede valer “para todos en la medida en que pueda decirse que poseen razón”.<sup>19</sup> Kant intenta capturar este conocimiento por medio de la concepción de conocimiento sintético *a priori*, un tipo de conocimiento que no puede ser relativizado, precisamente porque es intrínsecamente independiente de la cultura o la historia. Esta concepción nutre la base interna de un mundo epistémico singular (unificado) e inaugura con ello un programa que en esta época de globalización puede ser más importante que, por ejemplo, el giro lingüístico.

El programa alternativo de Kant transita un estrecho sendero que ni sobreestima ni subestima el papel de la filosofía, por un lado; y, por otro, ni sobreestima ni subestima el papel de las ciencias naturales. Kant reconcilia el interés filosófico en el conocimiento racional autónomo con el decidido compromiso con la experiencia de una época que ha sido definida efectivamente por el logro de las ciencias. La filosofía de Kant se refrena de anticiparse a los resultados de las ciencias particulares y no pretende ir más allá de ellas en su propio nivel de justificación basándose en pretensiones vacías de conocimiento efectivo. Se concentra, en vez de ello, en los principios fundamentales y fundadores de aquellas en conjunto con la obligación moral con la cual dichos resultados deben articularse y con la esperanza racional que ello alienta. Por ello, si la *Crítica de la razón pura* es simplemente comprendida como una teoría de la matemática y de la ciencia

---

19) CRP B 848.

físico-matemática de la naturaleza, o incluso como teoría general del conocimiento, este punto esencial queda dejado de lado completamente. Ya que la intención práctica, más precisamente, *la intención moral de la filosofía de Kant* se halla ya manifiesta y configura su teoría del conocimiento antes que restringirse a su teoría moral explícita.

Por ello sostiene Höffe que cualquiera que lea detenidamente toda la obra hasta el final, es decir incluyendo la teoría trascendental del método, reconocerá que ella es *filosofía práctica en un sentido genuino*. Aquí *la razón práctica deviene un componente esencial de la metafísica o filosofía fundamental*. Mientras Kant restringe la pura razón teórica dentro de sus propios límites y somete los excesos de la metafísica de la tradición a un examen riguroso, eleva, por contraste el estatus de la moralidad como expresión de la razón pura práctica. Con ello queda señalado cómo la posible incidencia de la filosofía de Kant en la reflexión actual se mueve en el dominio de la en la interacción entre filosofía teórica y práctica, en la reflexión sobre la razón teórica y la práctica, cuyo *potencial* para una reflexión sobre el lenguaje se pone de manifiesto en la medida en que, precisamente, la filosofía de Kant puede reflejarse en y proyectarse a la filosofía del lenguaje desarrollada en el último siglo.

### **3. Actualización de la concepción crítica de razón**

La interpretación de J. Simon de la filosofía de Kant en conjunto tiene como meta abrir para nuestro tiempo la dimensión crítica del concepto de razón. La actualización de la concepción crítica de razón se centra, antes de la división usual en filosofía teórica y práctica, en su núcleo normativo. En este mismo núcleo se halla la posibilidad de la razón ajena como aspecto mismo de la razón pura. Esta renovada forma de comprensión de la idea kantiana de razón se desarrolla en conjunción con una proyección de la crítica de Kant al lenguaje de la filosofía. La interpretación propuesta se despliega, en realidad, en una *interconexión sistemática de interpretaciones*

que remite a un método de interpretación que comprende y expone “la obra de Kant como un todo entrelazado sistemáticamente”.<sup>20</sup>

La idea de una razón pura en Kant se ubica en la tradición originada en Grecia y en ella concibe al ser concibe como un ser racional finito que no siempre logra o quiere ser racional, pero que *debería* serlo. Esta dimensión normativa fue desde sus orígenes un rasgo característico del concepto de razón que con Kant aparece decisivamente en primer plano. Esta dimensión del concepto kantiano de razón quedó relegada frente a la recepción de Kant centrada en los intereses por la fundamentación cognoscitiva y científica del saber y en el interés por garantizar la certeza moral. Frente a ello el conocimiento puramente teórico puede, según Simon, ser comprendido como un hacer por medio del cual el ser humano ensaya hacerse una imagen del mundo para orientarse en él; imagen del mundo de la cual es tan responsable como lo es de sus acciones en sentido más estricto; ello, en concordancia con Kant, forma parte de la responsabilidad que el ser humano tiene respecto de la humanidad en cada persona. Con ello las diferencias entre personas no pueden ser concebidas en un concepto general común del ser humano y, de este modo, el concepto del ser humano “llega a ser la cuestión principal de la filosofía”.<sup>21</sup>

A partir de ello esta actualización de la concepción crítica de razón cuestiona la comprensión ontológica de la filosofía: “Un pensamiento que ha llegado a la razón por la crítica de la razón no puede ya comprenderse a sí mismo o comprender a otro pensamiento ontológicamente”.<sup>22</sup> Esta forma de comprender el pensar se piensa a sí misma desde la posición del pensamiento que se autorestringe en la medida en que sabe que quien piensa en el mundo y desde allí reflexiona sobre el mundo lo hace desde *su*

---

20) Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie* (Berlín - Nueva York, W. de Gruyter, 2003), vii.

21) *Ibid.*

22) *Ibid.*, 2.

*posición (Standpunkt)* en el mundo, relativa a la posición de otro pensar; por ello se comprende a sí mismo como un pensar que se expone a y para otros. La ubicación de quien piensa en el espacio y el tiempo designa el respectivo punto de partida dado del pensar *sensiblemente determinado*, es decir, designa la conciencia de que quien piensa no puede como tal ser captado en conceptos y por ello no puede ser explicado. Quien piensa que no es necesario tratar de ver si los fundamentos del propio tener por verdadero “tienen precisamente el mismo efecto en una razón ajena que en la nuestra”<sup>23</sup> trata de disimular y desconocer, al modo del egoísmo lógico, la diferencia sensible dada entre los diferentes puntos de vista del pensar y con ello la pluralidad de perspectivas del mundo. Excluye el punto de vista práctico en la relación entre personas que resulta cuando personas diferentes deben orientarse en el mundo según sus propias posibilidades y fines, pero siempre también simultáneamente en relación con el posible punto de vista de los otros. Con la exclusión de este punto de vista práctico en función de una teoría monológica consistente se excluye la posible incidencia de otra razón. El pensamiento crítico reorienta la forma de pensar ontológica heredada y se expresa en proposiciones transcendentales que “de ningún modo pueden ser comprendidas como enunciados de ser (*Seinsaussage*)”.<sup>24</sup> Desde esta perspectiva transcendental la cópula “es” del juicio conecta los objetos de la reflexión filosófica con las formas subjetivas que los posibilitan como fenómenos. A partir de la perspectiva crítica se pueden distinguir tres posiciones filosóficas respecto de la razón ajena.<sup>25</sup> 1. La razón ajena es ignorada sistemáticamente y acorde a ello la filosofía es dogmática en el sentido del egoísmo lógico. 2. Es tomada en consideración, por ejemplo, en la obra platónica, a través de la exposición de un filosofar dialógico. Con todo, en esta forma de exposición el autor conserva en su

---

23) CRP B 849.

24) Simon, *Kant*, 53.

25) Cf. *Ibid.*, 9.

pensamiento su propia entrada y salida de escena; así, la razón ajena del otro es configurada literariamente. 3. La razón ajena permanece, como en el caso de Kant, consciente y presente en su insuperable existencia (*Dasein*), conceptualmente indeterminada y no determinable.

Los escritos críticos, tomados por sí mismos, fueron comprendidos de manera objetivista, como si Kant, cuando habla de “razón”, “entendimiento”, “imaginación”, sensibilidad”, hubiera querido describir “facultades”, que le convienen objetivamente a “el” ser humano como propiedades características de la especie. Cuando el fin del que se trata es la determinación del ser humano, los enunciados pertenecen a la antropología en sentido pragmático, la cual puede ser comprendida como una *antropología postcrítica*.<sup>26</sup> Para el enfoque pragmático, en tanto el ser humano es su propio fin último, esta cuestión debe quedar abierta más allá de cada experiencia, porque ningún ser humano puede definitivamente captarse a sí mismo en un concepto del ser humano o captar a otros seres humanos en un concepto definitivo del ser humano aquí y ahora. De este modo, en la *antropología postcrítica* se plasma la crítica a un concepto de subjetividad según el cual el sujeto sería capaz de captar el mundo como su objeto en el pensar puro. Precisamente, la filosofía crítica pone en cuestión todo conocimiento de contenidos específicos que pretendan valer como conocimientos de la razón pura, conocimientos equivalentes para todo ser racional, “destruye la metafísica como un pensamiento en conceptos”<sup>27</sup> para reconstruirla como una reflexión postcrítica “a partir de la vida” y “para la vida”.<sup>28</sup> Esta reflexión ya no se halla al servicio del saber y con ello de las ciencias como fines en sí mismos, sino de la vida con la finalidad de mediar y transmitir un concepto racional del saber en su significación para la vida;

---

26) Cf. *Ibid.*, 326.

27) *Ibid.*, 5.

28) *Ibid.*, 6.

un renovado concepto racional del saber que lleva a orientarlo prácticamente para la vida de las personas. La antropología postcrítica cumple la intención crítica de la filosofía de Kant, que “apunta, en última instancia al perfeccionamiento moral de la condición humana”<sup>29</sup> y siguiendo la guía de la crítica del *lenguaje ontológico* de la tradición filosófica pone de manifiesto en el núcleo de la reflexión de Kant la integración de la razón teórica en la razón práctica.

#### 4. La destinación del ser humano

Guiado por la idea de Kant de que “El fin último es encontrar la destinación (*Bestimmung*) del ser humano”<sup>30</sup> R. Brandt sostiene que la idea de la autodeterminación (*Selbstbestimmung*) del ser humano es la clave para la comprensión de la filosofía de Kant como un todo.<sup>31</sup> Según esta perspectiva, el ser humano, como individuo y como especie, está destinado, por la naturaleza y por su razón a la autodeterminación. Según Brandt, Kant mismo no proyectó su sistema a partir de la idea de la autodeterminación, pero la representación de la destinación del ser humano a la autodeterminación es el motivo conductor rector de su obra filosófica, siempre diferente y en permanente reforma, pero constantemente orientada por este motivo unificador, el cual es identificado en forma más general, también aquí según la idea ya vista, como el “primado de lo práctico”.<sup>32</sup> En esto coincide, sin decirlo expresamente, con las dos interpretaciones recién vistas de Höffe y Simon. Sostiene Brandt que para Kant el fin de la existencia humana se halla en la moral y con ello en la libertad, hacia lo cual se dirige todo el interés de nuestra razón. Éste constituye el centro desde el cual concebir el giro copernicano, las tres críticas y la filosofía de la historia.

---

29) *Ibid.*, 41.

30) *Opus Postumum*, EA XX, 175.

31) Reinhardt Brandt, “Die Bestimmung des Menschen bei Kant als Zentrum der Kantischen Philosophie”, en *Kant in der Gegenwart*, ed. Jürgen Stolzenberg (Berlín – Nueva York: W. de Gruyter, 2007), 17- 49.

32) Brandt, *Die Bestimmung*, 7.

Esta idea directriz de la destinación moral del ser humano fundamenta la que la crítica de la razón pura se articule como tribunal supremo republicano. La influencia de Kant se basa en el pathos de la libertad con el cual tomó posición frente a la tutela de los despotismos y la metafísica desempeñada de manera dogmática.

En este contexto, precisa Brandt una distinción central para comprender el alcance teórico de la reflexión propuesta en la antropología pragmática. La idea directriz de la antropología pragmática se articula, pues, de un triple modo o en tres niveles.<sup>33</sup> El correspondiente a los comportamientos que pueden ser observados, clasificados y, tal vez, explicados por la psicología empírica. El segundo nivel, el específicamente pragmático, tiene como objetivo central analizar los fundamentos primeros de la posibilidad de la modificación de la naturaleza humana como tal; en este segundo nivel se presenta la idea tradicional de que el ser humano ha nacido para la acción. Mientras que en el tercer nivel, de acuerdo a lo que debe hacer el ser humano, se considera la destinación o vocación (*Bestimmung*) del ser humano; es decir, por contraposición al resto de la naturaleza, se considera al ser humano (la humanidad como un todo) en tanto está destinado a perfeccionarse a sí mismo.

Sostiene Brandt que es justamente en este tercer nivel donde se muestra que para Kant el fin de la existencia humana se halla en la moral y con ello en la libertad, hacia lo cual se dirige todo el interés de nuestra razón. Éste constituye el centro desde el cual concebir el giro copernicano, las tres críticas y la filosofía de la historia. Ello ordena el fin último del ser humano, su destinación a la moral, fin último al cual se refiere según muestra Kant en su filosofía de la historia no sólo el ser humano individual sino, igualmente, la humanidad en su conjunto. En la idea de la moral como fin último de la

---

33) Reinhardt Brandt, "The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being", en *Essays on Kant's Anthropology*, ed. Brian Jacobs y Patrick Kain (Cambridge - Nueva York, Cambridge UP, 2003), 89-93.

existencia humana ve Brandt la tesis central del pensamiento de Kant en su conjunto. Para su comprensión propone guiarse por la imagen del giro copernicano que proyecta también a la filosofía de Kant en conjunto en tanto sostiene que ésta viene a remplazar la pregunta ontológica ¿qué es el hombre?, concebida por la metafísica tradicional identificable en Wolff como estática y objetiva, por un enfoque de la misma según la destinación práctica del ser humano. En conjunción con ello, a su vez, remite las tres preguntas que reúnen el interés de mi razón: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar? no a las tres críticas, sino a los tres temas de la metafísica especial: Dios, libertad e inmortalidad. Pero considera también las obras como tales, la primera crítica en tanto guiada por la idea del tribunal supremo de la razón, la segunda por la de razón práctica y la tercera como una obra que tiende un puente entre los fines. Subraya la autoexposición jurídica de la primera y la concepción de la doctrina crítica del conocimiento como de una cuestión jurídica. En una argumentación histórico-filosófica por medio de una detallada investigación de las fuentes textuales de la filosofía de Kant llega a proponer la idea de una posible cuarta crítica, la cual debería fundar la unidad intrínseca de las tres obras críticas publicadas y servir de motivo unificador al conjunto de la obra de Kant, en tanto en ella, la cuarta pregunta, ¿qué es el hombre?, formulada, como vimos, más allá de la obra crítica tiene un papel rector. Pero esta pregunta ya no se analiza y responde dentro de la concepción metafísica tradicional, según acabamos de ver, sino que se refiere al *fin, sentido o valor específico de la existencia humana*. Y, según Brandt, la pregunta por el fin, sentido o valor específico de la existencia humana tiene pues una respuesta precisa en la filosofía de Kant: el valor del ser humano se halla en su razón y su fin se cumple en la medida que él se autodetermina o propone su propio destino (*Sebstbestimmung*). Este concepto como respuesta a la cuestión así planteada habría sido, precisamente, introducido como tal por Kant. Designa la capacidad del ser humano de establecer sus propias metas y darse a sí

mismo una ley o regulación. Todo individuo vale como autónomo, es una persona y como tal es un fin en sí mismo. Esta finalidad no puede provenir de la naturaleza y renunciar a la posibilidad de esta autolegislación sería ni más ni menos que renunciar a la humanidad.

Brandt subraya que la autodeterminación se halla en el centro de la filosofía crítica y, más aún, sostiene que es el mismo origen de una filosofía cuyo centro no se halla en el conocimiento sino en la acción práctico-moral de la autolegislación. De este modo el imperativo categórico vale como el núcleo mismo de la filosofía crítica, al cual debe subordinarse también el saber. De esta forma Brandt le imprime a la “primacía de la razón práctica” un giro paralelo al señalado en las dos interpretaciones previamente vistas de Höffe y Simon: la autonomía de la persona tiene su papel prominente no solo en la acción moral sino que también regula la autolimitación crítica del saber humano y dirige el interés teórico de la razón a las preguntas últimas por la efectividad de la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. De este modo la autodeterminación deviene el principio organizador de la acción y el saber; la *Antropología* ofrece la siguiente síntesis al respecto: “La suma de la antropología pragmática, en lo que respecta a la destinación del ser humano y a la característica de su educación, es la siguiente. El ser humano está destinado, por su razón, a estar en sociedad con seres humanos, y a *cultivarse*, *civilizarse* y *moralizarse* en ella mediante el arte y las ciencias, por muy grande / que sea su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los encantos de la comodidad y de la vida placentera, a la que él llama felicidad; sino que más bien [está destinado] a hacerse digno de la humanidad *activamente*, en lucha con los obstáculos que le son inherentes por la rudeza de su naturaleza”.<sup>34</sup> Pero entonces cuando se considera la *Antropología en sentido pragmático* desde el señalado tercer nivel la reflexión allí desarrollada adquiere una particular

---

34) *Antropología* AA VII, 324-25.

relevancia para la de comprensión, en tanto afirma Brandt de este pasaje: “Esto es la suma no sólo de la *Antropología*, sino de la filosofía kantiana en su totalidad”.<sup>35</sup>

## **5. Razón, acción y lenguaje: del yo pienso al nosotros actuamos**

La afirmación recién vista de que la idea del pasaje citado se puede aplicar a la filosofía kantiana en su totalidad lleva a una consideración tan breve como imprescindible de la relación entre la filosofía crítico-transcendental y la reflexión pragmática. Se ha sostenido al respecto que la antropología pragmática es una disciplina que “no puede ser comprendida de modo independiente de la filosofía transcendental” y, en este sentido, “la comprensión de la antropología kantiana presupone el conocimiento de la filosofía transcendental”.<sup>36</sup> A raíz de ello la antropología pragmática en vez de seguir a la metafísica, la precede enlazándose con ella por el concepto de fin. La propuesta de Brandt sostiene que, como vimos, desde la óptica del tercer nivel de comprensión de la reflexión pragmática, para Kant el fin de la existencia humana se halla en la moral y con ello en la libertad, hacia lo cual se dirige todo el interés de nuestra razón. A su vez, según Simon la filosofía de Kant debe ser vista como un todo, lo cual significa, al menos, que los escritos críticos no pueden ser comprendidos por sí mismos de manera aislada, sino que tienen que ser puestos en relación con el resto de la obra con lo cual se hace visible el “carácter práctico – pragmático” de la misma. De este modo, entonces, puede verse que las tres interpretaciones vistas convergen en tanto la razón práctica orienta el ejercicio teórico de la razón; lo cual, a su vez, se reunifica, desde el punto de vista de la reflexión pragmática que incorpora lo que el ser humano, hace, puede y deber hacer.

---

35) Brandt, *Die Bestimmung*, 36.

36) Antonino Falduto – Heiner Klemme, “Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie”, en *Fines Hominis?*, ed., (Bielefeld; Transcript, 2015), 22.

Es decir, convergen en una dirección semejante a la indicada por H. Putnam de que en Kant hay “un aspecto que se conecta inmediatamente con el pragmatismo y que podríamos llamar *la primacía de la razón práctica*”.<sup>37</sup> De forma tal, que si bien por un lado, la antropología kantiana presupone el conocimiento de la filosofía trascendental, por otro, la reflexión pragmática complementa la filosofía crítico-transcendental.

Con ello se integra en el conjunto de la filosofía de Kant una forma de reflexión sobre el ser humano en tanto éste actúa y se comporta en el mundo, pero no desde un punto de vista exterior como objeto de una consideración teórica, sino desde el punto de vista de la posible comprensión de nuestra propia vida en la medida en que actuamos en el mundo. Esta reflexión pragmática desarrolla la autocomprensión de la existencia humana en su vivir y obrar. Tal autocomprensión resulta de la praxis vital del ser humano en su vida efectiva y simultáneamente con ello la *Antropología en sentido pragmático* abre la comprensión del mundo en la medida en que el ser humano es en y para sí mismo su fin.

La consideración conjunta de las interpretaciones vistas posibilita, entonces, orientarse por una visión comprensiva y unificadora de la filosofía de Kant a partir de la cual se subraya la primacía de la razón práctica para la comprensión de la filosofía de Kant en su intención directriz y articuladora de acuerdo con una concordancia central entre ellas, las cuales también coinciden en señalar el papel central de mediación de la perspectiva pragmática puesta de manifiesto en la *Antropología en sentido pragmático*. La reflexión pragmática que muestra la conexión entre razón, acción y lenguaje en tanto ella se articula desde lo que el ser humano puede y debe hacer de sí mismo muestra la relevancia de su enfoque teórico cuando se la relaciona con la filosofía crítico-transcendental. Esta relación entre la filosofía crítico-transcendental y la reflexión pragmática sobre el ser humano

---

37) Hilary Putnam, *El pragmatismo* (Barcelona: Gedisa, 1999), 64.

fue expresamente señalada por Kant, precisamente, en una consideración de la filosofía en conjunto:

He aprendido de la *Crítica de la razón pura* que la filosofía no es algo así como una ciencia de las representaciones, conceptos e ideas, o una ciencia de todas las ciencias, o algo parecido, sino una ciencia del ser humano, de su representar, pensar y actuar; debe representar al ser humano en todas sus partes constitutivas, tal como es y cómo debe ser, tanto según sus determinaciones naturales, como también según la condición de su moralidad y su libertad.<sup>38</sup>

Con ello la relación entre la filosofía crítico-transcendental y la reflexión pragmática es puesta en la óptica de las tres preguntas que reúnen el interés de mi razón (tanto el especulativo, como el práctico): “1) ¿Qué puedo saber?2) ¿Qué debo hacer?3) ¿Qué puedo esperar?”.<sup>39</sup> Como es sabido, con posterioridad a estas preguntas se le agrega la cuarta, ¿Qué es el hombre?,<sup>40</sup> la cual, según las interpretaciones consideradas, sirve, entonces, de guía a la consideración unificada de la filosofía de Kant en conjunto. En esta consideración unificada la cuarta pregunta adquiere una relevancia teórica propia, sostenida en las interpretaciones vistas y confirmada por Kant del siguiente modo.

Frente a la filosofía antigua que le asignara al ser humano una posición en el mundo equivocada, en tanto hacía de éste una máquina, dependiente del mundo o de las cosas exteriores y de las circunstancias, es decir, una posición meramente pasiva, “la *Crítica de la razón* [...] le asignó al ser humano en el mundo una existencia enteramente *activa*”;<sup>41</sup> esto es: “El ser humano mismo es originariamente creador de todas sus representaciones y conceptos y debe ser el único autor de todas sus acciones”.<sup>42</sup> La acción en este sentido radical como constituyente de la existencia humana

---

38) *El conflicto de las facultades*, EA VII, 69.

39) CRP B 833.

40) *Lógica* (Jäsche), AA IX, 26, *Lógica* (Pöhlitz), AA XI, 429.

41) *El conflicto de las facultades*, EA VII, 69-70.

42) *Ibid.*

caracteriza la conexión entre razón, acción y lenguaje, tal como es identificada desde distintos ángulos por las interpretaciones de Kant vistas. En este sentido escribe Kant: “Sólo podemos comprender y comunicar a los otros aquello que nosotros mismos podemos hacer. Pues no podemos percibir la síntesis como dada, sino que nosotros mismos debemos hacerla, nosotros debemos sintetizar, si algo debe ser comprendido por nosotros como sintetizado. Sólo con vistas a esta síntesis podemos comunicarnos entre nosotros.”<sup>43</sup> En la medida en que la posibilidad de síntesis identifique la espontaneidad de la razón, este pasaje muestra la articulación entre, precisamente razón, acción y lenguaje. Articulación unificadora de la filosofía de Kant la cual ha sido elaborada como *concepto trascendental de acción (Handlung)*. Según esta perspectiva la teoría de la acción constituye la raíz más originaria y propia del pensamiento kantiano y de su concepción de la razón. Su principio básico se encuentra en la interpretación de la apercepción trascendental como actividad originaria de la subjetividad, tanto del “yo pienso” en el ámbito de la filosofía teórica como del “yo quiero” en el de la filosofía práctica. Este principio lleva a sostener una efectiva identidad entre libertad y realidad fenoménica, sólo concebible desde el punto de vista de la praxis y expone la integración de la reflexión de Kant en un recorrido que va del *yo pienso* al *nosotros actuamos*.<sup>44</sup> Desde este punto de vista unificador de la filosofía de Kant es posible volver, para concluir, al análisis crítico-transcendental expreso del lenguaje, en tanto posibilidad de comunicación y símbolo, y así confirmar que, gracias a la nueva interpretación actual de la filosofía de Kant la dimensión del lenguaje puede integrarse articuladamente en la proyección de la razón y la acción.

## 6. Razón como posibilidad de comunicación

---

43) Carta a I. Beck 1 de julio de 1794, EA XI, 496.

44) Friederich Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, (Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 1978), 1-47.

Desde la perspectiva de la convergencia de interpretación previamente señalada, identificable también ya en la formulación de Kaulbach la antropología pragmática contribuye a proyectar la filosofía crítico-transcendental hacia el polo: *nosotros actuamos*. Precisamente, el segundo principio que sirve de guía para interpretar el posible diseño de la historia humana sostiene: “En el ser humano (entendido como la única criatura racional de la tierra) las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie”.<sup>45</sup> El desarrollo y cumplimiento de la razón requiere de la, y solo puede desarrollarse como, interacción social. La complementación indicada entre filosofía crítico-transcendental y la reflexión pragmática confirma esta perspectiva. La articulación entre acción, carácter público del pensamiento y posibilidad de comunicación transita el recorrido completo de la *Antropología*: se inicia en su comienzo con la posibilidad de expresión del yo como constituyente de la persona humana y se cierra con el análisis final de la característica de la especie humana, en la cual coexisten tanto el hacer público el pensamiento propio, como el reservarlo, a través del disimulo, el engaño y la mentira. De este modo el texto muestra cómo la reflexión sobre los signos y el lenguaje se inscribe en una argumentación que se despliega siguiendo lo que el ser humano puede y debe hacer. Esta argumentación culmina en el análisis de la destinación de la especie humana y se orienta al, desde el punto de vista práctico, ideal de una interacción constituida como un sistema unido de modo cosmopolita.

El inicio mismo del texto conecta el carácter personal del ser humano a su posible expresión en el lenguaje:

El que el ser humano pueda tener al Yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente por sobre todos los otros 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

---

45) *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, EA VIII, 18.

podieran ocurrirle [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.<sup>46</sup>

Si bien, como se ve, el ser persona no depende de su expresión en el lenguaje,

Es, empero, notable que el niño, que ya puede hablar bastante bien, comienza sin embargo bastante tarde después (quizá un año después) a hablar empleando el Yo, mientras que, entre tanto, hablaba de sí mismo en la tercera persona (Carlos quiere comer, andar, etc.), y que parece que se le encendiera una luz, por decirlo así, cuando comienza a hablar empleando el Yo; desde cuyo día nunca más vuelve a hablar de aquella manera. Antes sólo se *sentía* a sí mismo, ahora se *piensa* a sí mismo.<sup>47</sup>

A su vez, la segunda parte de la *Antropología en sentido pragmático*, la Característica antropológica, liga la reflexión pragmática sobre el lenguaje con, como dijimos, las cuestiones relacionadas con la meta final de los seres humanos, es decir con la *destinación (Bestimmung)* del ser humano como tal. En esta segunda parte se plantea la manera de conocer el interior del ser humano por el exterior, lo cual se halla en el marco de la interacción y la posibilidad de la expresión y comunicación públicas. La conducta de los seres humanos en la historia muestra que “en nuestra raza cada cual halla aconsejable precaverse y no dejar que se lo vea *enteramente* tal cual es; lo que por sí solo delata la propensión de nuestra especie a abrigar malas intenciones los unos con respecto a los otros”.<sup>48</sup> La observación da pie a una justificación del carácter de la especie como tal a partir de la hipotética situación de que “hubiera seres racionales que sólo pudieran pensar en voz alta”,<sup>49</sup> de forma tal que no pudieran tener pensamientos sin expresarlos verbalmente. ¿Qué comportamiento podría resultar de ello? “Si no fuesen

---

46) *Antropología*, EA VII, 127.

47) *Ibid.*

48) *Antropología*, EA VII, 332.

49) *Ibid.*

todos *puros como ángeles*, no se ve cómo se las arreglarían para estar juntos, cómo conseguirían tener algún respeto los unos por los otros, ni cómo podrían avenirse los unos con. – Por consiguiente, forma parte de la composición originaria de una criatura humana y del concepto de su especie el indagar los pensamientos de otros, pero reservarse los propios; una propiedad pulcra que no deja de avanzar poco a poco, del *disimulo* al *engaño* deliberado y, finalmente, a la *mentira*".<sup>50</sup> Esta caracterización antropológico-pragmática establece la base para una evaluación moral. El disimulo, el engaño y la mentira serían motivo para un juicio reprobatorio respecto del carácter de la especie humana, si, precisamente, este juicio reprobatorio no dejara ver, a su vez, ya en nosotros "una disposición moral, una exigencia innata de la razón"<sup>51</sup> a trabajar en contra de aquella inclinación; lo cual permite exhibir a los seres humanos como "una especie de seres racionales que se esfuerza por ascender en continuo progreso, entre obstáculos, desde el mal al bien; en lo cual el querer de ella es, en general, bueno, pero la realización se hace difícil porque la consecución del fin no [es algo que] se pueda esperarse de la libre concordancia de los *individuos*, sino sólo por medio de la progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra, dentro de la especie, y en dirección de la especie como un sistema enlazado de manera cosmopolita".<sup>52</sup> Esta reflexión provista por el desarrollo de la reflexión pragmática confirma y despliega el enfoque crítico-transcendental de la comunicación explicitado en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Al concluir la crítica de la facultad de juzgar estética, en la reflexión sobre el método en el juicio del gusto, sostiene Kant: "humanidad significa, por una parte, el *sentimiento universal de simpatía*, pero también por otro lado, la facultad de poderse comunicar universal e

---

50) Ibid.

51) Ibid, 333.

52) *Antropología*, EA VII, 333.

interiormente, propiedades ambas que unidas, constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por medio de la cual se distingue de la estrechez animal”.<sup>53</sup> La comunicación resulta, entonces, la acción de la razón en la interacción humana, en tanto *humanidad* quiere precisamente decir, *poder comunicarse*. Y ello en un doble movimiento, entre lo interior y lo exterior, y lo particular y universal, cuyo resultado ideal sería *la convergencia entre interioridad y universalidad*. De allí que lo que se oponga a este movimiento no pueda sino ser visto como límite exterior y libertad de pensar y de comunicar sean equivalentes. A la libertad de pensar se opone en primer lugar a la coacción civil. ¿Qué sería de nuestro pensamiento, si “no pensáramos simultáneamente en una comunidad con otros, a los cuales nosotros les *comunicamos* nuestros pensamientos y ellos a nosotros los suyos”?<sup>54</sup> Por ello, sostiene Kant que “aquel poder exterior, que les arrebatara a los seres humanos la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos, les quita también la libertad de *pensar*”.<sup>55</sup>

## 7. La orientación moral del símbolo

A la luz de la convergencia de interpretación por parte de Brandt, Höffe, y Simon la reflexión antropológico-pragmática se inscribe en, y contribuye a, la idea de filosofía, tal como señala el pasaje arriba visto de *El conflicto de las facultades*, como ciencia del ser humano, de lo que éste es y *debe ser*. Según esta idea orientadora de la filosofía kantiana en su conjunto, la reflexión de la *Antropología en sentido pragmático* adquiere la dimensión filosófica que queda indicada en la afirmación que prosigue en el texto de *El conflicto de las facultades*: “Aquel ‘es’ y este ‘debe’ conducen a dos destinaciones (*Bestimmungen*) en el ser humano totalmente diferentes”.<sup>56</sup> Estas dos determinaciones, destinaciones o vocaciones, del ser humano se

53) *Crítica de la facultad de juzgar*, EA V, 355.

54) *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, EA VIII, 144.

55) *Ibid.*

56) *El conflicto de las facultades*, EA VII, 70.

corresponden con las dos diferentes partes que lo constituyen; compuestas, por un lado, por la sensibilidad y el entendimiento y, por otro, por la razón y el querer libre; “En la naturaleza todo ‘es’, en ella no puede hablarse de ‘debe’”.<sup>57</sup> La sensibilidad y el entendimiento están determinados a la naturaleza, pertenecen al mundo terreno y se dirigen siempre a determinar lo que es y cómo lo es. La razón, por su parte, no se halla destinada a la naturaleza, quiere y tiende a lo suprasensible; mientras que la voluntad libre, al consistir en la independencia de las cosas exteriores, tampoco puede pertenecer a la naturaleza. La destinación humana, en consecuencia, se dirige, pues a “otro mundo que no conocemos, un reino de la moral”.<sup>58</sup> En esta destinación moral se inscribe también la acción simbólica, lo cual es mostrado por Kant en la doble y convergente vía de reflexión, la pragmática desarrollada en la *Antropología* y la crítico-transcendental explicada en la *Crítica de la facultad de juzgar*.

La determinación kantiana del concepto de símbolo que pone el empleo del lenguaje en el marco de la acción humana como la única en el mundo cuya causalidad puede estar dirigida a fines que en tanto tales fines no son el producto de condiciones naturales señala la culminación de este momento de la argumentación respecto del lenguaje en sentido pragmático, desarrollada en la primera parte de la obra, la Didáctica antropológica. Conjuntamente al análisis de la facultad de designar, de los tipos de signos y del lenguaje la *Antropología* considera un posible empleo de éstos, el simbólico, que refleja la determinación de este concepto en la filosofía crítica, tal como se desarrolla centralmente en el § 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. La *Antropología* reasume, desde el punto de vista pragmático, la elaboración crítica de la noción de símbolo y, al hacerlo, sintetiza de modo unificado todos los elementos relevantes del campo semántico: signos, lenguaje, símbolo. Así, en general, en el campo

---

57) Ibid.

58) Ibid.

terminológico-conceptual referido a los signos se pueden identificar tres empleos centrales: *signo* en general, *carácter* (la inscripción gráfica o sonora como tal) y *símbolo* (el cual muestra intuitivamente un objeto de manera indirecta por medio de una analogía). Todo símbolo es signo, pero no viceversa. El símbolo es un medio intuitivo de conocimiento, el signo, no. Los símbolos conforman el conocimiento simbólico y como tal integran el intuitivo; los caracteres forman parte del discursivo.

La *Crítica de la facultad de juzgar*, por su parte, ubica desde la óptica de la facultad de juzgar reflexionante estética a la capacidad simbólica, y su resultado el símbolo, como una de las formas de relación entre concepto e intuición. Concepto e intuición pueden relacionarse de diferentes modos según el tipo de concepto del que se trate y de la forma según la cual se brinde intuición al concepto. En el caso del esquematismo al concepto originado en el entendimiento le es dada *a priori* una intuición correspondiente; mientras que en el simbolismo, el concepto en tanto idea en la razón no encuentra intuición sensible alguna que pueda corresponderle. Dada esta falta de una intuición correspondiente que pueda ser subordinada al concepto por medio del esquema, la facultad de juicio procede entonces de una manera analógica. En el procedimiento analógico un concepto es referido a su posible objeto pero, en ausencia de una intuición correspondiente, esta referencia tiene lugar a través de otro concepto al cual sí le es dada una intuición.<sup>59</sup> Por referirse indirecta pero efectivamente a intuiciones, el procedimiento simbólico es, como acabamos de ver en la *Antropología*, una forma de conocimiento intuitivo que se opone al discursivo; y el símbolo es una forma de exhibición indirecta pero intuitiva, en él siguiendo una analogía una idea se presenta en la realidad sensible.

---

59) P.ej. el ayudar a la felicidad de los hijos (a) es al amor de los padres (b), como la prosperidad del género humano (c) es a aquello que desconocemos en Dios y denominamos amor (x); cf. *Prolegómenos*, EA IV, 357-58.

De modo tal que el símbolo de alguna manera forma parte de la realidad sensible, puesto que “no tiene su significado en la relación con otro significado, sino que su propio ser sensible tiene significado. Es, de un modo primordial aquello donde se puede conocer algo otro”;<sup>60</sup> dada esta conjunción de lo sensible y lo inteligible en él tiene lugar una “interconexión metafísica entre lo visible y lo invisible”.<sup>61</sup>

El símbolo es el empleo de la capacidad de operar con signos orientado a lo suprasensible en sentido práctico-moral. Ello se pone de relieve en el punto culminante de la dialéctica de la facultad de juzgar estética en el cual la belleza se determina como símbolo de la moralidad. Lo bello es símbolo del bien moral y a partir de ello también, “solamente en este respecto (una relación que es natural para cada uno y que cada uno exige de los demás como obligación), lo bello gusta con una exigencia del asentimiento de los demás; con lo cual el ánimo es consciente de un cierto ennoblecimiento y elevación sobre la pura receptividad de un placer por impresiones sensibles y aprecia, también de acuerdo una máxima semejante de su propia facultad de juzgar, el valor de los otros”.<sup>62</sup> En esta interacción el gusto tiene en su mira *lo inteligible*, a lo cual se orientan y en lo cual concuerdan nuestras facultades superiores de conocimiento. En tanto los objetos bellos representan el bien moral, la facultad de juzgar, tal como hace la razón respecto de la facultad de querer, se da, respecto de los objetos de esta pura satisfacción, a sí misma su ley. De este modo, la facultad de juzgar queda referida a “algo en el sujeto mismo y fuera de él, que no es ni la naturaleza ni la libertad, pero que sin embargo se halla ligado con el fundamento de la libertad, es decir, con lo suprasensible, en lo cual la facultad teórica se une con la facultad práctica de una manera común y desconocida”.<sup>63</sup> Desde la perspectiva de la filosofía crítico-transcendental la

---

60) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, (Tubinga: J. B. Mohr, 1972), 68.

61) *Ibid.*, 69.

62) *Crítica de la facultad de juzgar*, EA V, 353.

63) *Ibid.*

“simbolización de un concepto” tiene lugar respecto de los “conceptos de lo suprasensible”, los cuales “no pueden propiamente ser exhibidos ni pueden ser dados en ninguna experiencia, pero pertenecen sin embargo necesariamente a un conocimiento, aunque éste sea posible puramente como conocimiento práctico”.<sup>64</sup> La convergencia de las interpretaciones consideradas incluye, pues, en la integración de razón, acción y lenguaje también la posibilidad de una metafísica, pero, tal como está dicho, como conocimiento práctico.

### **Bibliografía**

- Brandt, Reinhardt. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburgo: F. Meiner, 1999.
- Brandt, Reinhardt. “The Guiding Idea of Kant’s Anthropology and the Vocation of the Human Being”, en *Essays on Kant’s Anthropology*, ed. Brian Jacobs y Patrick Kain. (Cambridge - Nueva York, Cambridge UP, 2003), 85-104.
- Brandt, Reinhardt. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburgo: F. Meiner, 2007.
- Brandt, Reinhardt. “Die Bestimmung des Menschen bei Kant als Zentrum der Kantischen Philosophie”, en *Kant in der Gegenwart*, ed. Jürgen Stolzenberg (Berlín – Nueva York: W. de Gruyter, 2007), 17- 49.
- Falduto, Antonino y Heiner Klemme. “Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie”, en *Fines Hominis?*, ed., (Bielefeld; Transcript, 2015), 17-32.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tubinga: J. B. Mohr, 1972.
- Heidemann, Dieter y Kristina Engelhard (ed.). *Warum Kant heute?* (Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 2003).

---

64) *Los progresos de la metafísica*, EA XX, 279s.

- Höffe, Otfried. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. Munich: C.H.Beck, 2004.
- Kant, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*. Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 1900 y ss.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*, trad. Mario Caimi. Buenos Aires: Losada, 2009.
- Kaulbach, Friederich. *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*. Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 1978.
- Lamacchia, Ada. "Transzendente und logische Topik", en *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz 1974, I, ed. Gerhardt Funke y Joachim Kopper. Berlín – Nueva York: W. de Gruyter, 1975, 116-139.
- Lenk, Hans y Reiner Wiehl, (ed.). *Kant Today – Kant aujourd'hui – Kant heute*. Berlín – Londres: LIT, 2006.
- Rescher, Nicholas. *Kant and the Reach of Reason*. U.S.A: Cambridge UP, 2000.
- Simon, Josef. *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 2003.
- Stolzenberg, Jürgen (ed.). *Kant in der Gegenwart*. Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 2007.
- Sturma, Dieter. "Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person", en *Warum Kant heute?*, ed. Dieter Heidemann y Kristina Engelhard. Berlín - Nueva York: W. de Gruyter, 2003, 264-285.
- Putnam, Hilary. *El pragmatism*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Wilson, Holly L. *Kant's pragmatic anthropology: its origin, meaning, and critical significance*. Albany: State University of New York Press, 2006.

El autor es Profesor en Filosofía, Licenciado en Psicología y Doctor en Filosofía por la U.N. de Buenos Aires. Es Profesor Titular en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín e Investigador Independiente del CONICET. Su campo de investigación es la historia de la filosofía del lenguaje a partir de Kant. Es autor de alrededor de sesenta trabajos en publicaciones nacionales e internacionales.

Recibido: 10 de mayo de 2019.

Aprobado para su publicación: 18 de junio de 2019.