

Immanuel Kant

Antropología Collins

Edición de Alejandro García Mayo



Las lecciones de Kant tienen muchas veces la virtud de iluminar aspectos oscuros, controvertidos, del *corpus* crítico que finalmente entregó a la imprenta, en la justa medida en que constituyen buena parte de su paciente, laboriosa y —también— vacilante génesis. Es el caso de las que impartió en el semestre de invierno del curso 72-73, conocidas como *Antropología Collins* por el nombre de su transcriptor más temprano, y que propician una cierta lectura de la compleja doctrina kantiana de las facultades, para la que es de la mayor importancia la distinción entre el análisis crítico-trascendental de sus límites y alcance, por un lado, y el estudio pragmático-antropológico, por otro, del uso que el hombre puede hacer de ellas en el mundo, con el que tal vez desarrolle lo que en principio son —tanto y a la vez tan poco— meras potencialidades.

«La ciencia del hombre (*anthropologia*) guarda semejanza con la fisiología del sentido externo en la medida en que en ambas los fundamentos del conocimiento proceden de la observación y la experiencia. Nada parece más interesante para el hombre que esta ciencia, y no obstante ninguna otra se encuentra más desatendida. La culpa recae probablemente en la dificultad de tal clase de observaciones, como también en la curiosa ilusión que nos lleva a creer que conocemos aquello con lo que estamos habituados a tratar. [...] Otra causa bien puede ser la siguiente: que presumimos que no vamos a encontrar nada demasiado halagüeño una vez que hayamos emprendido el difícil descenso a los infiernos que es el conocimiento de sí mismo. (*Antropología Collins*, § 1. *Prolegómenos*)»

Alejandro García Mayo
Las antropologías de Kant

LAS ANTROPOLOGÍAS DE KANT

Cualquier lector de Kant que haya pasado en alguna ocasión por la *Antropología en sentido pragmático* recordará bien una nota de su prólogo en la que se explica la génesis de esta curiosa obra. La cito aquí por extenso: «Entre mis trabajos de *filosofía pura*, emprendidos en un principio libremente, obligatorios más tarde para mí como un deber profesional, he impartido durante unos treinta años dos cursos referentes al *conocimiento del mundo: Antropología* (en el semestre de invierno) y *Geografía física* (en el de verano), a los cuales, como lecciones populares, encontraron oportuno asistir también otras clases de público. Del primero procede el presente manual; publicar del segundo otro igual, sacándolo del manuscrito usado por mí como texto, e ilegible para cualquier otro, apenas me será posible dada mi edad». Pues bien, debido a un cúmulo de vicisitudes históricas (relativas en parte a la intrahistoria de la transmisión de los textos kantianos, pero también relacionadas con la convulsa historia de Europa en el siglo XX), lo cierto es que hasta una fecha bastante reciente si bien disponíamos de una edición crítica de los cursos dedicados a la geografía física, sin embargo nuestro conocimiento de la antropología kantiana anterior a 1798 era bastante limitado; si obviamos algunos antecedentes parciales, como pueden serlo el *Tra-tado sobre las enfermedades de la cabeza* o las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, se restringía de hecho a una serie de notas manuscritas para las lecciones dictadas en los años 70 y 80 que conocemos como *Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie* (algo así

como «Bosquejos para las clases de antropología») y que, debido a lo fragmentario del texto, hacían muy difícil su estudio. De este modo, pese a que contábamos con materiales suficientes para un estudio sistemático del papel y función de la antropología en el pensamiento de Kant, pues aparte de la obra publicada disponíamos también de una serie de indicaciones importantes a ese respecto diseminadas en sus escritos y cartas, nos faltaban sin embargo los textos para un estudio genético de la antropología kantiana que nos permitiese entender la evolución de la disciplina a lo largo de los años. Con la publicación en 1997 del volumen XXV de las obras completas de Kant en la conocida edición de la Academia de Ciencias de Berlín viene a llenarse esta importante laguna de los estudios kantianos.

Los editores de la Academia, los profesores Reinhardt Brandt y Werner Stark, recogen y ordenan en él la ingente cantidad de textos que, como apuntes o notas de clase, generó la antropología kantiana en sus cerca de treinta años de vida. A diferencia de los mencionados *Collegentwürfe*, no se trata de textos de primera mano, sino simplemente de notas manuscritas de los asistentes a las lecciones, que en ningún momento fueron revisadas o autorizadas por el propio Kant. Hecho este que aconseja aproximarse a los textos con cierta prevención, como fuentes indirectas. Sin embargo, conviene tener en cuenta también que la circulación de este tipo de manuscritos debió estar bastante extendida en la época, e incluso profesionalizada en alguna medida, principalmente cuando se trataba de lecciones no regulares, y por tanto exoneradas de la obligación de atenerse a la lectura y comentario de un manual reconocido (como sí ocurría, por ejemplo, con las lecciones de lógica o metafísica, para las que el propio Kant tomaba como texto de referencia la obra de Baumgarten). Lo que parece seguro, dada la relativa abundancia de manuscritos, es que estas lecciones debieron tener muy buena acogida

entre sus contemporáneos y que contribuyeron en mucho a extender por toda Europa la fama del profesor Kant.

Las lecciones se agrupan según los distintos períodos en que fueron dictadas, de modo que un simple vistazo al volumen de la Academia berlinesa nos permite percatarnos de un hecho relevante, y es que comenzando en una fecha tan temprana en la producción de Kant como es el año 1772 (téngase en cuenta que la famosa disertación sobre *Los principios formales del mundo sensible y del inteligible* que le habilitaba para la cátedra de lógica y metafísica se conoce comúnmente como disertación de 1770) se van sucediendo a lo largo de todo el período de gestación de la primera crítica (que vio la luz en su primera edición en 1781) y prosiguen hasta 1789, un año antes de la publicación de la *Crítica del juicio*, sin que tengamos noticia de que se interrumpiesen en ningún momento antes de que Kant se retirase definitivamente de la vida docente cerca de finales de siglo. De este modo, las lecciones de antropología que, por el nombre de los primeros editores del texto, conocemos como Collins y Parow anteceden en aproximadamente diez años a la primera crítica, y los manuscritos de Friedländer y Pillau en unos cinco y tres años respectivamente; el manuscrito que Brandt y Stark denominan *Menschenkunde* sería coetáneo de la primera crítica, el de Mrongovius coincidiría en el tiempo con la redacción de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y sería escasamente anterior a la publicación de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*; por fin el manuscrito de Busolt sería contemporáneo de la *Crítica de la razón práctica* y anterior por poco tiempo a la *Crítica del juicio*. Así, jalados estos años de intensa labor intelectual por la publicación de cada una de las obras mayores de Kant, no deja de ser cierto que, aunque sea en un segundo plano y en cierto modo eclipsado por las obras críticas, persiste su interés por la disciplina, y que la publicación de la *Antropología en sentido pragmático*, sin llegar a formar parte explícitamente

de ninguna totalidad sistemática junto con la crítica de la razón, sin embargo todavía conserva un espacio epistemológico propio a la altura de 1798.

Por otra parte, si uno compara los índices de la primera lección de antropología y de la fijación final del texto por parte de Kant en el año 98, no deja de llamar la atención la similitud de las temáticas abordadas e incluso de los títulos de los párrafos. Ciertamente que en el texto de Collins a la antropología todavía no se le da el epíteto de pragmática, pero si por pragmática hemos de entender una disciplina que «debe completar los conocimientos de la escuela» (cf. el prólogo a la *Antropología en sentido pragmático*) dotándolos de un uso para el mundo, entonces la antropología de 1772 no está muy lejos de ello cuando afirma en su prólogo que su conocimiento, el conocimiento del mundo, «evita que la erudición derive en pedantería». Ciertamente también que faltan las divisiones de los libros en didáctica antropológica y característica, pero uno perfectamente puede localizar en el texto las mismas particiones (nosotros lo hemos hecho así en nuestra versión) y reconocer los párrafos dedicados a cada una de ellas.

Si esto es así, si el cuerpo de la antropología, al menos en un plano formal, es fundamentalmente el mismo en 1772 y en 1798, la pregunta es obligada: ¿qué relación existe entre la crítica de la razón y el conocimiento del hombre? Si una no reemplaza o no evacúa a la otra, ¿cómo conviven? En principio, uno esperaría que la propia crítica de la razón, o tanto es decir la ciencia del alcance y los límites de nuestras facultades superiores de conocimiento, diese ya por sí sola cumplida cuenta del conocimiento del hombre, haciendo innecesaria una antropología, que para complicar más las cosas vuelve a visitar los mismos lugares roturados por la crítica, ocupándose como se ocupa de la facultad de conocer, del sentimiento de placer y displacer y de la facultad de desear. ¿Es la antropología tan solo una *vulgata* de la crítica, un texto popular dirigido a quien, en-

fangado en sus propios quehaceres intelectuales o profesionales, no se interesa por la filosofía trascendental, pero ha menester no obstante de una orientación por parte de la facultad de filosofía sobre qué sean el hombre y el mundo? ¿O por el contrario la relación entre ambos planos de discurso es sistemática e interna a la propia filosofía? Si bien estas cuestiones son de mucho interés para quien estudia la filosofía de Kant, aquí no podemos abordarlas con el rigor necesario, pues hacerlo nos alejaría mucho de nuestro asunto, que no es otro que presentar la primera de estas lecciones, y como mucho intentar esbozar la evolución de la antropología a partir de la comparación entre los textos del semestre de invierno de 1772/3 y de 1798.

Siguiendo a los editores Brandt y Stark nos referimos a esta lección como *Antropología Collins*, por ser Georg Ludwig Collins (1763-1814) quien preparase en Riga en el año 1786 la edición de un manuscrito de 205 páginas al que puso por título *Anthropologie akademischer Vortrag des Herrn Professor Kant in Königsberg in Preussen*, y que sirve de base para la reconstrucción del texto. Junto con este manuscrito, los editores acuden a otra serie de fuentes (los manuscritos de Philippi, Hamilton, Brauer, Dohna, Parow y Euchel) para completar el cuerpo principal del curso y resolver algunas de las incontables dificultades que encontramos en él. En nuestra versión hemos intentado ofrecer un texto unificado, optando en cada momento por la lectura que nos parecía más clara y procurando que los problemas de exégesis y traducción quedasen fuera de la vista, apostando decididamente por una lectura cuando esta nos parecía acertada y alejándonos de la literalidad del texto alemán cuando pensábamos que los recursos y los giros de nuestra lengua así lo aconsejaban. Hemos intentado, como digo, solucionar en el texto todos los problemas de interpretación, evitando las notas a pie de página como elemento de apoyo en la traducción. Quizás el texto contenga ciertas referencias culturales que hoy nos son un poco leja-

nas y que habría sido aconsejable aclarar en nota; lo cierto es que no ha habido tiempo material para hacerlo, aunque bien es verdad que el lector actual cuenta generalmente con medios suficientes a su alcance para resolver por sí mismo estas cuestiones.

* * *

Parafraseando la Introducción de Michel Foucault a su traducción de la obra publicada en 1798, podríamos decir que la antropología es en Kant una ocupación pre-crítica, crítica e incluso post-crítica. Ahora bien, ¿son idénticas las antropologías de Kant? Si bien es verdad, como se dijo arriba, que hay una profunda coherencia formal entre el texto de la *Antropología Collins* y el de la *Antropología en sentido pragmático*, se producen no obstante una serie de desplazamientos que quizás guarden cierta coherencia entre sí. Dejando a un lado las incontables correcciones de detalle que experimenta el texto en todos sus pasajes, como por ejemplo la existencia en 1772 de temperamentos mixtos, o la concepción de lo sublime como un juicio subjetivo, podemos referirnos a la deriva de la antropología kantiana como el tránsito desde una antropología «optimista» hacia un cierto pesimismo antropológico, y ello en la medida en que el hombre, en algún momento entre 1772 y 1798, empieza a ocultarse o a resistirse a que se lo conozca. En cierto modo, parece como si entre ambas redacciones se hubiese cumplido lo que en el prólogo de *Collins* no era más que un triste augurio, a saber: «que presumimos que no vamos a encontrar nada demasiado halagüeño una vez que hayamos emprendido el difícil descenso a los infiernos que es el conocimiento de sí mismo» (§ 1).

Trataré de situar la cuestión: en el texto de los años 70 encontramos que la teoría de las facultades se articula en torno al eje inferior-superior, de manera que tendríamos por una parte receptividad para acoger lo dado y una serie

de facultades o potencias, por otra parte, para provocar espontáneamente representaciones en nosotros mismos, esto es, capacidades inferiores (receptivas) y facultades superiores (espontáneas) del ánimo. Hay, no obstante, un tercer término en la ecuación: «Tenemos capacidades, facultades y fuerzas. Llamo capacidad a la propiedad que tiene el ánimo de verse modificado por impresiones que le son extrañas. Puede darse el caso de que tengamos grandes facultades y, no obstante, contemos con escasas fuerzas. Por consiguiente, las fuerzas son la fuente del ejercicio, mientras que la facultad es la suficiencia para determinadas acciones. Sin embargo, no es tan fácil comprender qué hay que añadirle a las facultades para que se conviertan en fuerzas activas» (§ 2). De manera que para que la facultad dé algún rendimiento necesita un cierto impulso: la aplicación de una fuerza que la saque de su pasividad o de su inercia y la dinamice. Constatamos la misma estructura terciaria en los bosquejos de los años 70: «Capacidad, facultad y fuerza. Capacidad es la posibilidad de acoger; facultad: de hacer; fuerza: de tener influjo sobre sí mismo y sobre todas las fuentes de la actividad» (Akademie Ausgabe, vol. XV, p. 667). Trasladándonos a la terminología de 1798 diríamos que hace falta algo más que la sola suficiencia en un determinado uso de nuestras facultades para conseguir que esos dispositivos entren en el juego del mundo. En el fondo, y aunque la terminología pueda variar, el planteamiento de la antropología pragmática en este punto es bastante coherente o continuista con las redacciones anteriores: la antropología es pragmática porque no aspira a conocer «lo que la naturaleza hace del hombre», sino «lo que él mismo, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo» (según reza el segundo párrafo del Prólogo de la *Antropología en sentido pragmático*).

Si vamos un poco más adelante en el texto de 1772 encontramos a la altura del § 11 una ambigüedad, yo diría

que constitutiva, que nos proporciona la clave de la distinción entre facultades y fuerzas. Cito el pasaje por extenso:

«Comparamos la índole de nuestro estado con determinadas facultades y fuerzas en nosotros, como causas de la índole que adopta nuestro estado. Tenemos:

- 1) Receptividad o bien capacidad para padecer, es decir, representaciones sensibles, el sentimiento de placer y displacer y apetitos; pertenecientes todos ellos a la facultad inferior. Tenemos en nosotros también:
- 1) Libre arbitrio para determinar nosotros mismos nuestro estado y provocar representaciones en nosotros de manera espontánea; el cual pertenece a la facultad superior del alma.

Además, tenemos también una fuerza para disponer tanto de nuestras facultades inferiores como de las superiores: el acto de ponerlo todo en movimiento. Lo llamo libre arbitrio».

Constatamos, pues, que tanto la facultad de provocar representaciones en nosotros mismos de modo espontáneo como la fuerza para disponer de nuestras facultades remiten a la libertad del hombre. Ante una ambigüedad como esta uno puede o bien resolverla, o simplemente detenerse en ella y tratar de medir su alcance; si apostamos por esta última alternativa parece que lo que tenemos aquí son dos dimensiones distintas o dos planos en los que opera la libertad del ánimo, que sería libre para producir representaciones autónomas y sería libre también para usar o no esa libertad. Si perseguimos esta problemática en los textos, comprobamos que tanto la cuestión de la libertad como el problema de su presencia dual como facultad y como fuerza atraviesan toda la *Antropología Collins*: en el primer sentido «encontramos en nuestra alma como dos caras, una pasiva y otra activa. Por la primera soy un juguete en manos de todas las impresiones que me llegan de la naturaleza, por la segunda soy un principio espontáneo y libre» (§ 1); y en el sentido en que la libertad del arbitrio es una fuerza leemos, por ejemplo, que «el hombre es capaz de

oponer a cada acto otro distinto y de determinar su estado a su antojo» (§ 11). Y así, parece que el secreto de la antropología consistiría en favorecer al hombre en su libre disposición sobre sí mismo.

El planteamiento de la *Antropología en sentido pragmático* en este punto es sustancialmente el mismo. Vemos por ejemplo en el § 3 que se emplea el giro latino *animus sui compos* para referirse a la «libertad de la facultad de pensar» que tiene bajo su dominio sus representaciones, mientras que en el § 8 leemos que «la interna perfección del hombre consiste en que tenga en su poder el uso de todas sus facultades, para someterlo a su *libre albedrío*», y vemos así que incluso el dolor se considera allí como un acicate para la vida (§ 57), sin los cuales acicates terminaríamos por morir de aburrimiento. Y no obstante, da la impresión de que algo ha cambiado: en el texto de 1772 parece que siempre está en nuestra mano el disponer de nuestro estado, pues si «bien es verdad que el hombre se entrega a la pasividad; sin embargo, sabe y quiere tener siempre libre arbitrio para entregarse a voluntad a su estado, aunque siga siendo el pasivo» (§ 11), de modo que se podría decir que la decisión a este respecto está siempre a nuestra disposición, o bien que la antropología tiene por objeto a un hombre que se sitúa en el grado cero de la decisión respecto del uso que les dará a sus facultades; en cambio, lo característico del texto de 1798 es una cierta circularidad hermenéutica en virtud de la cual puesto que soy yo, objeto de la antropología, quien ha de hacer la elección sobre el sentido del uso de las facultades, lo que sea yo —es decir, eso que conoce la antropología— interferirá en el sentido de la decisión, y lo hará hasta el punto de que nos encontramos con que ya de antemano hemos hecho un determinado uso de nuestra libertad para la libertad. Dicho en otras palabras: para la antropología pragmática el hombre se inclina por uno de los términos de la elección que entonces, lejos de presentarse como puras alternativas

equidistantes, aparecen como los dos términos, marcado y no marcado, de una oposición estructural. Ahora bien, ¿cuál es el término no marcado y en qué sentido?

Para responder a esta cuestión, en la que creo que se cifra el sentido de la evolución de la antropología kantiana, conviene ver ahora cuáles son las nuevas temáticas que aparecen en el texto del 98. En primer lugar, aparece con fuerza la temática del egoísmo, que si bien tenía una presencia mínima en la *Antropología Collins*, como «egoísmo lógico» en una anotación del § 2, desborda ahora por completo esta figura y adquiere una llamativa centralidad: «Desde el día en que el hombre empieza a expresarse diciendo yo, saca a relucir su querido yo allí donde puede, y el egoísmo progresa incesantemente» (§ 2). Habría que preguntarse entonces en qué modo interfiere la presencia de nuestro «querido yo» en el modo en que disponemos de nuestras facultades. No creo exagerar si digo que la *Antropología en sentido pragmático* es un tratado sobre el egoísmo, es decir, sobre el modo en que este es una condición de posibilidad de la aplicación de los conocimientos de la escuela, en particular, y de las facultades o poderes del ánimo, en general, al mundo.

La sentencia es lo suficientemente significativa en sus términos como para que la pasemos por alto: «desde el día mismo...» (un momento cronológico desde la perspectiva individual del hablante concreto que se inserta en el lenguaje, pero al mismo tiempo, desde el punto de vista de la ciencia del conocimiento del mundo, un momento anterior al tiempo —un momento tan antiguo como el tiempo—, pues el egoísmo se predica del hombre como especie) en que, porque hay un yo pienso, hay también propiamente experiencia, desde ese mismo instante tenemos que pensar necesariamente un vínculo «afectivo» del yo a uno mismo o a sí mismo, que se impone de suyo y comparece allí donde puede. Desde ese momento inaugural con respecto a la posibilidad de la experiencia que es la incidencia del yo en

el lenguaje, el yo se pliega sobre su propia presencia en función de un vínculo original consigo mismo y el egoísmo progresa con pasos incontenibles.

Interesa reparar además en un corolario a la tesis del egoísmo: progresa de modo incontenible, pero no necesariamente manifiesto: «si no de modo manifiesto (pues aquí encuentra resistencia en el egoísmo de otros), sí de modo oculto y bajo una aparente renuncia de sí y pretendida humildad, para procurarse un valor ventajoso tanto más seguro en el juicio de los otros» (§ 2).

Con esto tenemos otra de las innovaciones de la *Antropología pragmática*, y es que ahora conocer al hombre es un negocio difícil. ¿En qué consiste la dificultad para conocer al hombre? Kant nos ofrece en el Prólogo un inventario de dificultades que se oponen a que nuestros ensayos para desarrollar con profundidad esta disciplina permitan elevarla finalmente al rango de ciencia formal. Son además dificultades que dependen de la naturaleza humana misma. Me interesa la primera de ellas:

«El hombre que advierte que le observan e intentan investigarlo aparecerá o bien turbado (molesto), y entonces no puede mostrarse como es; o bien fingirá, y entonces no quiere que se le conozca como es».

Pues bien, el caso es que ahora nos encontramos con que el objeto de la antropología se empeña en hacer difícil su estudio porque no quiere que se lo conozca tal cual es. Y entonces habría que preguntarse en qué medida esto no viene a poner en crisis el proyecto de antropología de 1772 en su dimensión más genuina: no tanto como un conocimiento teórico del hombre, sino como un conocimiento práctico y dinamizador de sus facultades; es decir, en qué medida no se ha tomado ya de antemano una decisión sobre el alcance de la apertura al mundo de nuestras capacidades y facultades tal que imposibilite o coarte su vocación mundana.

El proyecto hace crisis, cierto, pero Kant nunca renuncia a la aspiración de su antropología: hacer del hombre un ciudadano del mundo, y ello por mucho que el camino ahora sea menos practicable por haber aparecido un obstáculo. En realidad, cómo se resuelva esta aporía es cuestión ya del estudio sistemático de la *Antropología en sentido pragmático* y queda, por tanto, fuera del orden de cuestiones que aquí nos interesan. Apuntaré tan solo que va a ser una tercera innovación en la obra de 1798, o como en los casos anteriores un desplazamiento conceptual de temas que ya estaban presentes en la periferia de los textos de los años 70 hacia el centro temático de la obra, el que va a ofrecer una escapatoria: la propia voluntad de fingimiento en el hombre va a operar como paliativo del egoísmo y como vía de solución al colapso de la antropología, y esto en la medida en que en el trato social, en el trato con los hombres, la falta de amplitud de nuestro modo de pensar es enmendada o camuflada por un arte de aparentar, gracias al cual será posible abrir progresivamente el espacio de juego adecuado para que se realicen los fines esenciales de la naturaleza humana.

Todos estos temas, marginales en la *Antropología Collins*, se desplazarán al centro de la *Antropología en sentido pragmático*, reestructurando así la disciplina sin que se altere sustancialmente el aspecto formal de los textos. Y así, para acabar, podemos resumir el decurso de la antropología kantiana como una suerte de reacomodación interna de conceptos y temáticas que o bien desaparecen de la primera línea argumental, como es el caso de la fuerza dinamizadora de la libertad del ánimo, o bien pasan a ocupar un papel central, como sucede con la problemática de la dificultad del conocimiento del hombre, incoada por la constatación de un hecho que, en el registro mítico que se emplea en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, podemos caracterizar sencillamente como *caída* del hombre en el mal; o bien una reacomodación incoada, podríamos de-