

“SICH DER MENSCHHEIT WÜRDIG ZU MACHEN” LENGUAJE Y COMUNIDAD EN LA *ANTROPOLOGÍA EN RESPECTO PRAGMÁTICO*

PILAR MANCEBO PÉREZ*
(Universidad Complutense de Madrid)

RESUMEN

El artículo explora las nociones de lenguaje y comunidad, partiendo del lugar de la *Antropología en respecto pragmático* en la arquitectónica kantiana y haciéndose cargo de este respecto como un “hacerse el hombre digno de su humanidad”. Con esta intención, se centra de modo específico en el papel de la imaginación en la obra de Kant y, particularmente, en la *Antropología*, como gozne entre la sensibilidad y el entendimiento que se concreta en la idea de sentido y en el lenguaje como facultad de designar. A partir de ahí, investiga la distinción entre conocimiento intuitivo y conocimiento discursivo sobre la base de la íntima unidad entre el hablar y el oír y, por lo tanto, entre el *lógos* y la comunidad realizados en el diálogo como condición de posibilidad de todo decir y como condición de posibilidad de hacerse el hombre digno de su humanidad.

Palabras clave: lenguaje, comunidad, imaginación, sentido, antropología.

ABSTRACT

This essay explores the notions of language and community, starting from the place occupied by the *Anthropology in pragmatic respect* in the Kantian architectonic and understanding this respect as a “making oneself worthy of humanity”. With this intention, we pay attention to the role of the imagination in Kant’s work, and particularly, in the *Anthropology*,

* La elaboración de este artículo ha sido posible gracias a una beca de Formación del Profesorado Universitario del Ministerio de Educación y ha sido escrita en el marco de las investigaciones realizadas en el proyecto *Naturaleza humana y comunidad: una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo* (HUM2006-04909).

as a hinge between sensibility and understanding, materialized in the idea of sense and in language as faculty of designation. From this point, the essay investigates the distinction between intuitive knowledge and discursive knowledge, based on the close unity between speaking and hearing and, therefore, between *lógos* and community, both fulfilled in dialog as a condition of possibility of saying and as condition of possibility of making oneself worthy of humanity.

Keywords: language, community, imagination, sense, anthropology.

“No hay ninguna situación en la que la sensibilidad y el entendimiento, unidos en un goce, puedan ser continuados durante tanto tiempo y tan frecuentemente repetidos con complacencia (Wohlgefallen) –como en una buena comida en buena compañía.”¹

Está quizá exigido a cualquier intento de aclaración de cualesquiera aspectos de la *Antropología* el proceder a su localización en la arquitectónica de la obra kantiana y, por tanto, el proceder a la comprensión de la nueva dimensión de apertura que se ofrece con el nuevo modo de investigación, es decir, en qué medida se nos ofrece lo mismo en una investigación antropológica (que se irá concretando en *respecto*² pragmático) que en la filosofía trascendental, y en qué medida esto mismo que se nos ofrece se nos ofrece, no obstante, de un modo distinto. Esta exigencia parece estar requerida ya desde la misma estructura de la *Antropología*, que focaliza las facultades del espíritu desde esa nueva dimensión de apertura que se concreta en el “Prólogo” como conocimiento del mundo: puesto que todo conocimiento tiene por objeto la educación para un humano estar en el mundo, será también el conocimiento del hombre conocimiento del mundo, en la medida en que el hombre es para el hombre el objeto más importante de su estar en el mundo.³ Que la nueva dimensión de apertura sea, pues, el conocimiento del hombre como conocimiento del mundo y que este conoci-

1. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 67, Anmerkung, 242. Las obras de Kant serán citadas por la paginación de la Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, anotando el volumen (en números romanos) y, a continuación, el número de página (en números arábigos), salvo para la *Crítica de la razón pura*, donde indicamos la paginación de A y B, y para la *Antropología*, donde seguimos la edición de Reinhart Brandt, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2000, indicando, no obstante, la paginación del volumen VII de la Academia (al margen en la edición de Brandt). Utilizamos, para la *Antropología*, la traducción realizada en el marco del proyecto de investigación arriba mencionado, todavía en proceso de edición. El resto de traducciones son mías.

2. La traducción de *Hinsicht* que aquí ofrecemos, que se opone a su traducción usual por *sentido*, quiere recoger, por una parte, la relación etimológica del término con el verbo *mirar* (recuérdese la relación de *respectus* con *specio*) y, por otra parte, su uso en la cuestión de los trascendentales dentro de la tradición escolástica, algo que Kant no podría haber pasado por alto.

3. *Anthropologie*, “Vorrede”, 119.

miento del hombre se concrete, no obstante, en respecto pragmático, viene a añadir una nota distintiva importante, porque en este respecto se concreta una orientación fundamental en el trato con los hombres.⁴ Que la *Antropología* se defina, pues, en este respecto (*Hinsicht*) no implica meramente el que se concrete con esta intención o mira (*Absicht*), sino que se concreta *desde* ese modo de mirar: igual que los predicados trascendentales dicen lo mismo que el ser pero en diferentes respectos (uno, verdad, bien, belleza), igualmente lo pragmático aquí dice el conocimiento del hombre desde ese modo de apertura que es el trato del hombre con el hombre, y no ya ese modo especulativo de apertura de la psicología empírica de Wolff y Baumgarten como parte de la *metaphysica specialis*.

La exigencia primera es, pues, concretar este modo de apertura de una antropología en respecto pragmático en relación con el modo de apertura de la filosofía trascendental como investigación de las condiciones de cualquier modo de apertura, la del conocer y la del obrar, la de la receptividad y la de la espontaneidad. Que la filosofía trascendental no sólo investigue las condiciones de estos modos de apertura, sino que, además, reconozca, por su parte, una desconocida raíz común⁵ como condición de la posibilidad tanto del discurso teórico como del discurso práctico, y que la investigación de esta desconocida raíz común transdiscursiva o prediscursiva⁶ tenga lugar como investigación de la posibilidad misma de la síntesis de la pluralidad (la sensación) y lo universal (el concepto), o de las facultades respectivas (sensibilidad y entendimiento), pone en juego el papel de la imaginación como facultad que sirve como gozne de toda esquematización, de toda posibilidad de ofrecer una regla de construcción. Es precisamente la imaginación (perteneciente a la sensibilidad), como se recordará, la facultad que, en el juicio de gusto estético, entra en un libre juego con el entendimiento, esto es, esquematiza sin concepto. Que esta esquematización sin concepto tenga lugar sobre la base de un juicio de gusto, basado, a su vez, en una universal comunicabilidad,⁷ hace del juicio de gusto estético, que no es un juicio objetivo (esto es, basado en el objeto), sino subjetivo (esto es, basado en un sentimiento –y no en el conocimiento, que es también objetivo– del sujeto), la condición de toda posibilidad de esquematización y conceptualización.

Hay así una raíz común de todo conocer y de todo querer que no se incardina ni en la facultad de conocer ni en la facultad de desear, sino precisamente

4. Brandt, R., “Einleitung” a la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, op. cit., XIV.

5. *Kritik der reinen Vernunft*, A 15/B 29.

6. Martínez Marzoa, F., *Desconocida raíz común (Estudio sobre la teoría kantiana de lo bello)*, Barcelona, Visor, 1987, p. 63.

7. “Así, pues, es la capacidad universal de comunicación del estado del ánimo, en la representación dada, la que tiene que estar a la base del juicio de gusto como condición subjetiva del mismo, y la que tiene que tener como consecuencia el placer en el objeto”, *Kritik der Urteilskraft*, V, § 9, 217.

en el sentimiento de placer o displacer, cuya universalidad es subjetiva, y que se da sobre la base de una universal comunicabilidad. Así pues, desde la perspectiva de la filosofía trascendental, en todo juego entre sensibilidad y entendimiento, entre pluralidad y universalidad, está implicado, como su condición, un sentimiento de placer, surgido precisamente de la universal comunicabilidad de un juicio de gusto.⁸ Que esto sea así implica, a su vez, que la base última de todo conocer y todo querer no se encuentra en el fondo sino en la posibilidad subjetiva (esto es, no en base al objeto, sino en razón del sujeto) de un poder comunicar a todo hombre, que es, por otra parte, la condición de todo conocimiento determinado.⁹

Así pues, el nivel de análisis transdiscursivo o prediscursivo y, por tanto, la posibilidad de todo discurso teórico o práctico, implica, en última instancia, que en un nivel trascendental la posibilidad de todo conocer y de todo desear en general no se encuentra en la facultad de conocer o en la facultad de desear, sino en el sentimiento de placer o displacer, como un sentimiento que tiene una base sólo subjetiva (estética), pero universalmente comunicable. Sensibilidad y entendimiento vienen así a confluír en un sentimiento de placer en el objeto, o en la representación del mismo, en una complacencia, que sólo puede ser libre cuando no es ni inclinación (*Neigung*) ni estimación (*Achtung*), es decir, cuando no hay ningún interés en la existencia del objeto, ya sea por los sentidos o por la razón, sino sólo un favor (*Gunst*), representado como complacencia universalmente exigida.

Es precisamente este mismo juego entre sensibilidad y entendimiento, manifestado, sobre la base de una universal comunicabilidad, en una complacencia que delimita los márgenes del discurso transdiscursivo o prediscursivo, la condición de la condición, lo que está también en juego en la *Antropología*, sólo que ya no en un nivel trascendental. Hay que concretar pues, primeramente, en qué medida la dimensión de apertura de la *Antropología*, en cuanto conocimiento del mundo, tiene que ver precisamente con este modo de apertura trascendental de la *Crítica del Juicio*. Y lo que vamos a sostener aquí es que precisamente la universal comunicabilidad que está supuesta en el juicio de

8. “Este enjuiciamiento meramente subjetivo (estético) del objeto, o de la representación por la que es dado, precede al placer en el mismo, y es el fundamento de este placer en la armonía de las facultades de conocer”, *Kritik der Urteilskraft*, V, § 9, 218.

9. “La comunicabilidad universal subjetiva del modo de representación en un juicio de gusto, puesto que debe tener lugar sin presuponer ningún concepto determinado, no puede ser otra cosa que el estado de ánimo en el libre juego de imaginación y entendimiento (por cuanto concuerdan mutuamente, como le es exigible a un *conocimiento en general*), siendo nosotros conscientes de que esta relación subjetiva, adecuada al conocimiento en general, debe valer para cada cual y, consiguientemente, ha de ser universalmente comunicable, como lo es todo conocimiento determinado, que descansa siempre sobre aquella relación como condición subjetiva”, *Kritik der Urteilskraft*, V, § 9, 217 s.

gusto estético como condición subjetiva de todo discurso en general es también la base de la una *Antropología en respecto pragmático*, por cuanto es este respecto el que intenta ver en el hombre “lo que él, como ser que actúa libremente, hace de sí mismo, o puede y debe hacer de sí mismo”,¹⁰ sobre la base de que la suma de la *Antropología* acerca de la destinación del hombre es que “el hombre está determinado por su razón a estar en una sociedad con hombres y a *cultivarse, civilizarse y moralizarse* en ella por medio del arte y las ciencias, por grande que sea su propensión animal a abandonarse a sí mismo *pasivamente* a los atractivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y a hacerse digno de la humanidad (*Menschheit*) en *activa* lucha con los obstáculos que para él dependen de su rudeza natural”.¹¹

Y es que no es casual que todo el estudio de la *Antropología* venga a confluir, como en su cenit, en el carácter de género, de aquello que es común a todos los hombres, y que en este estudio del carácter de género se le exija al hombre el cumplimiento de una activa lucha contra la rudeza de su naturaleza con el fin de cultivarse, civilizarse y moralizarse, con el fin de hacerse digno de su humanidad, de ser digno de ser llamado “un hombre”. Que precisamente la buena vida que mejor parece concordar con la humanidad (y aquí entra en juego de nuevo el carácter pragmático de la antropología kantiana) sea *una buena comida en buena compañía*,¹² parece, pues, apuntar a que el fomento de la humanidad en el hombre tiene mucho que ver con el fomento de la sensibilidad y el entendimiento, unidos en un goce común, esto es, con el fomento de las facultades del ánimo en comunidad con otros hombres. Que esta comunidad humana, condición del hacerse digno el hombre de su humanidad, se establezca sobre la base del gozar mutuamente en el fomento de la sensibilidad (por la comida) y del entendimiento (por la conversación con otros hombres) indica ya un camino por el que escudriñar el modo de apertura propio de la *Antropología* en relación con la filosofía trascendental: hay un placer surgido del mutuo juego de las facultades, sobre la base de una comunicación con otros hombres, que fomenta nuestra humanidad.

La *Antropología* no es, pues, el modo de apertura trascendental, pero apunta a la base de toda apertura que encontramos en el juicio estético de gusto: la universal comunicabilidad. Que esto sea así intentaremos mostrarlo en lo que sigue, en la idea de que la mira pragmática de la antropología kantiana se encuentra en el fomento de la dignidad humana del hombre, sobre la base de una cultura, de una civilización y de una moralización que sólo es posible en el hablar y pensar juntos. El fundamento de la humanidad de la que el hombre

10. *Anthropologie*, “Vorrede”, 119.

11. *Ibidem*, “Der Charakter der Gattung”, 324 s.

12. *Ibidem*, § 88, 278.

tiene que hacerse digno es la comunidad con otros, posible por la universal comunicabilidad, como lo es el fundamento de toda apertura. Determinar en qué sentido es éste su fundamento y en qué sentido dice lo mismo, pero de un modo distinto, se irá viendo a lo largo de la exposición.

1. Sentido y lenguaje: la imaginación como gozne

Como ya hemos apuntado brevemente, es la imaginación la facultad que, en el juicio de gusto estético, inicia el libre juego con el entendimiento, buscando, sin encontrarla, la regla para el objeto contemplado. Esto es así porque es la imaginación la facultad que, esquematizando, realiza la síntesis de las sensaciones, preparándolas para su conformidad a las leyes del entendimiento, poseyendo, así, el carácter de un gozne entre la multiplicidad y la universalidad, entre la sensación y el concepto, entre el “esto” y el *es*, que le permite a la pluralidad ser sujeto de predicados en un juicio. Precisamente por ello, la imaginación, la facultad que hace que de la pluralidad se forme una imagen o producción imaginaria (*Einbildung*), desempeña ese papel central en cualquier juicio, porque es ella la que busca la regla, y la particularidad del juicio de gusto estético es que no hay regla para el objeto, de tal modo que al *es* parece que sólo puede seguirle de un modo adecuado el predicado *bello*. Dejando por el momento de lado el que la condición de posibilidad de tal adecuación se encuentre en una exigencia de universalidad subjetiva, y centrándonos en el papel de gozne de la imaginación, veremos que en ella vienen a unirse sensibilidad y entendimiento. Ello será así tanto en la filosofía trascendental como en el modo de apertura de la antropología en respecto pragmático, sólo que el modo en que la imaginación se presenta en la *Antropología*, y el tratamiento que de ella se hace, es muy distinto del ofrecido de ella en las *Críticas*.

El estudio de la imaginación en la *Antropología* tiene un lugar sintomático dentro de la obra, pues se sitúa después del tratamiento de la sensibilidad y justo antes del estudio del entendimiento. Por eso quizá en la primera edición de la obra, así como en el manuscrito H, el título que antecede a los párrafos dedicados a la imaginación no llevaban el nombre “De la imaginación”, sino el de “De la sensibilidad en la facultad de conocer. Segundo capítulo” (*Der Sinnlichkeit im Erkenntnisvermögen Zweites Kapitel*). Pero no sólo el orden de exposición, que quizá pueda resultar externo, sino el modo mismo en que se comienza tratando la imaginación no hace sino subrayar este su carácter de gozne, pues, tras hablar de la imaginación como una “hechicera”¹³ capaz de crear fantasmas, en tanto que la imaginación puede ser tanto productora de ficciones (*dichtend*) como evocadora (*zurückrufend*), Kant recupera la íntima

13. *Ibidem*, § 28, 168.

unión de sensibilidad, imaginación y entendimiento mediante la idea de *sentido*. Por una parte, comienza subrayando Kant, la imaginación tiene que partir siempre de sensaciones arrancadas a la facultad de sentir y, por lo tanto, tiene que sacar de los sentidos, tanto los externos como el interno (a cuyo tratamiento ha dedicado los §§ 15 a 24), su materia.¹⁴ Por otra parte, es la imaginación, en esta su facultad de extraer su materia de la facultad de sentir y formar a partir de ella percepciones, el puente que permite que en ciertos fenómenos que tienen que ver con el entendimiento, y, por lo tanto, con conceptos, entre en juego un modo de decir que es propio de la facultad inferior del conocimiento.

Así, ya al inicio de la tematización de la imaginación en la *Antropología*, en el § 28, Kant dirige su atención a diferentes modos de hablar del entendimiento, centrándose en expresiones del tipo “este hombre carece de sentido para esto”, “esto es un sinsentido”, “esto está vacío de sentido”, “hay en esto un sentido rico y profundo” o “sentido común”. En todas estas acepciones está presente el entendimiento, pero recibiendo el nombre de la facultad inferior de conocer. Y ello es posible, dice Kant, precisamente por el carácter de gozne de la imaginación:

“El hecho de que la palabra sentido (pero sólo en singular), que se usa con tanta frecuencia para pensamientos, deba designar un nivel superior incluso al del pensamiento; el que se diga de una sentencia: ‘hay en ella un sentido rico o profundo’ (de ahí la palabra ‘aforismo’ [*Sinnspruch*]) o que se llame también sentido común al sano entendimiento humano y se lo coloque en lo alto, aunque esta expresión designe, en propiedad, sólo el nivel ínfimo de la facultad de conocer, se funda en lo siguiente, a saber: en que la imaginación, que pone materia a la base del entendimiento, para proporcionar contenido a sus conceptos (con vistas al conocimiento), parece proporcionar a éstos realidad (*Realität*) por virtud de la analogía de sus intuiciones (de ficción [*gedichtete*]) con percepciones efectivamente reales (*wirkliche Wahrnehmungen*)”.¹⁵

Es la imaginación la que le proporciona *Realität* a los conceptos del entendimiento. No hará falta recordar aquí que esta realidad proporcionada por la imaginación a los conceptos del entendimiento refiere a la cualidad de la cosa, a su *realitas*, y no a su realidad efectiva o existencial (*Wirklichkeit*). Y si esto es así, la única posibilidad de que los conceptos no estén vacíos es precisamente que la imaginación ponga a su base la materia (*Stoff*), que los llene de *sentido*. La palabra *sentido* procede, así, de lo sentido por la facultad de sentir que es transformado por la imaginación en materia capaz de estar a la base del entendimiento y, por lo tanto, capaz de proporcionar *realitas* a sus conceptos.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*, § 28, 169.

De esta manera, los modos de decir referidos por Kant apuntan siempre a la necesidad de que los conceptos del entendimiento, las nociones con las que pensamos, tienen que tener su base en lo sentido.

“Un concepto aislado tiene que ser, por eso, *hecho sensible*, es decir, tiene que serle presentado en la intuición el objeto que le corresponde, ya que, sin éste, el concepto (como suele decirse) quedaría sin *sentido* (*Sinn*), es decir, sin significado.”¹⁶

La imaginación es aquí gozne entre la receptividad y la espontaneidad, por cuanto la idea de sentido no apunta a lo sentido por la facultad de sentir, sino precisamente a lo sentido por la sensibilidad en la medida en que es aquello que da realidad a los conceptos del entendimiento. En el *sentido*, tal y como se pone de manifiesto en nuestro modo de hablar de él, está presente la idea de que en todo conocimiento humano están en juego las facultades de conocimiento, cuyo nivel trascendental veíamos en el juicio estético de gusto.

No obstante, hay otra peculiaridad del sentido que refiere de nuevo a ese carácter de gozne de la imaginación (tanto a nivel trascendental como a nivel antropológico-pragmático), que queda reflejado en el breve análisis que Kant hace de él, y en el que el hincapié no está quizá puesto tanto en este poner a la base del entendimiento la materia de los conceptos, como en que el sentido refiera siempre a la *comunicabilidad* de los conceptos del entendimiento. De ahí que el breve análisis kantiano comience no hablando del sentido referido al entendimiento, sino de un modo gradual, hablando primero de los sentidos (pero de uno en uno, esto es, en singular) de la facultad de sentir como base de la materia de la imaginación, para luego pasar a tratar los modos de decir el *sentido* a que nos hemos referido más arriba. Y lo peculiar de esta referencia no es únicamente el que se refiera a ellos sólo negativamente, esto es, que hable de qué es lo que pasa precisamente cuando esos sentidos faltan (con vistas a mostrar que por muy grande artista que la imaginación sea, no puede ser nunca, empíricamente –aunque sí trascendentalmente–, creadora de sensaciones no compuestas ya en los sentidos), sino precisamente que, al hacerlo, refiere a la imposibilidad de comunicar las sensaciones de los sentidos, porque, dada la naturaleza misma de la sensibilidad, si a uno le faltase el sentido correspondiente (ya sea la vista, o el olfato, o el gusto) e intentara comunicar al otro la sensación específica, creyendo el uno entender al otro en este punto, podría ocurrir que las sensaciones del uno fueran enteramente diferentes de las del otro no sólo por el grado, sino específicamente.¹⁷

16. *Kritik der reinen Vernunft*, A 240/B 299.

17. *Anthropologie*, § 28, 168.

El siguiente nivel de análisis, siguiendo en esto el mismo orden, centra precisamente su atención en el gozne entre la sensibilidad y el entendimiento, y, concretamente, en las imágenes que, formadas de la materia de los sentidos, no son, empero, tan universalmente comunicables como los conceptos del entendimiento. Pero el que no sean *tan* universalmente comunicables está indicando ya un cambio en la comunicabilidad de las mismas con respecto a la de las sensaciones de los sentidos, que Kant parece confirmar con su referencia, precisamente, al uso lingüístico de la palabra *sentido*, pues es en este uso donde se pone de manifiesto ese apuntar característico de la sensibilidad al entendimiento y del entendimiento a la sensibilidad. Aquí la palabra *sentido*, como paso intermedio entre los *sentidos* de la sensibilidad y el *sentido común* que viene a designar el sano entendimiento humano, refiere plenamente a la posibilidad de comunicar, en la medida en que se designa con ese nombre “a la receptividad para representaciones de la imaginación, *cuando éstas se comunican*” (*die Empfänglichkeit für Vorstellungen der Einbildungskraft in der Mitteilung*).¹⁸ De ahí que se diga:

“‘este hombre carece de *sentido* para esto’, si bien no es una incapacidad del sentido, sino en parte del entendimiento, la de aprehender y unificar en el pensar representaciones comunicadas. Este hombre ni siquiera piensa nada con lo que dice y de ahí que otros no le comprendan tampoco. Dice *sinsentidos* (*nonsense*) (*Unsim*), cuya falta es distinta de la *vaciedad de sentido* (*Sinnleere*), donde se van emparejando pensamientos de manera tal que el otro no sabe qué hacer con ellos”.¹⁹

Es precisamente el hablar pudiendo comunicar algo, esto es, pudiendo ser comprendido, lo que parece estar a la base de nuestro uso de la palabra *sentido*. Este uso tiene, pues, su fundamento en las dos peculiaridades que hemos destacado del *sentido*, a saber: en que todo conocimiento tiene que tener a su base la receptividad de los sentidos, transformada por la imaginación, y en que precisamente la piedra de toque de todo conocimiento se encuentra en la comunicabilidad, que es justamente aquello que le da *sentido*. Que esto sea así, y que sea precisamente en el nivel de la imaginación, en su referencia al entendimiento, donde el sentido asoma en base a la comunicabilidad no es sino el modo en que, en el discurso de la *Antropología*, asoma lo que en el modo de apertura trascendental del juicio estético de gusto era la condición de posibilidad de toda apertura: la comunicabilidad o, lo que es lo mismo, la universalidad subjetiva. Podemos decir, arriesgando quizá mucho en el paso de un modo de discurso al otro, que el sentido es a la *Antropología* lo que el juicio estético de

18. *Ibíd.*, § 28, 169 (la cursiva es nuestra).

19. *Ibíd.*

gusto es a la *Crítica del Juicio*: un modo de decir cuál es la condición de posibilidad de todo verdadero decir, de todo verdadero discurso. Y en última instancia esta condición de posibilidad es, en ambos casos, la comunicación y comprensión entre los hombres.

La condición de posibilidad de todo discurso en la *Antropología* se sitúa, además, igual que en la *Crítica del Juicio*, en el juego de nuestras facultades, en el libre juego entre imaginación y entendimiento, en ese apuntar de la imaginación al entendimiento y, por lo tanto, en ese apuntar de los sentidos al concepto y del concepto a los sentidos que se condensa en todos los modos en que hablamos del *sentido*. Que el papel de la imaginación es fundamental en este paso hacia el entendimiento, y que lo es como condición de todo hablar con sentido, cuya condición de posibilidad es una comunicabilidad que se muestra en una mutua comprensión, se muestra en la atención que Kant dirige, justo después de hablar del *sentido*, a los medios para excitar y apaciguar nuestra imaginación, cuya tematización se hace en base a la sociabilidad (*Geselligkeit*) y a la recíproca comunicación de pensamientos, ya sea que inhiban, ya que provoquen:

“Toda embriaguez *taciturna*, es decir, aquella que no vivifica la sociabilidad y la comunicación recíproca de pensamientos, tiene en sí algo vergonzoso; tal es la provocada por el opio y el aguardiente. El vino y la cerveza, de los que el primero es meramente estimulante, mientras que la segunda es más nutritiva y puede saciar tanto como una comida, están al servicio de la embriaguez sociable; si bien con la diferencia de que los festines de cerveza son más soñolientos y herméticos, con frecuencia también groseros, mientras que los de vino son alegres, bulliciosos e ingeniosamente locuaces”.²⁰

De ahí que no pueda sorprender que tenga su sitio, en una *Antropología en respecto pragmático*, que, como decimos, busca hacer al hombre digno de su humanidad, una consideración de los medios que más propiamente potencian su comunidad con otros, precisamente no una comunidad de pensamiento (no una comunidad moral), pero sí una comunidad que se encamina ya a la moral. Por eso puede Kant recomendar la bebida, pues “desata la lengua (*in vino disertus*). Pero también abre el corazón y es un *vehículo material de una propiedad moral*, a saber, de la franqueza”.²¹

Hay ya pues en la imaginación, tal y como pone de manifiesto el tratamiento kantiano de los medios que excitan la comunicabilidad, un vehículo hacia la moralidad. Que esto sea así lo atestigua, por otra parte, el hecho de que sea precisamente la imaginación la causante de dos fenómenos que potencian también la comunidad entre los hombres. Así se pone de manifiesto en el

20. *Ibíd.*, § 29, 170.

21. *Ibíd.*, § 29, 171 (la cursiva es nuestra).

tratamiento kantiano tanto de la nostalgia como de la simpatía. Por una parte, la nostalgia, más propiamente, la morriña (*Heimweh*) o anhelo de la tierra natal, se produce como consecuencia de la evocación de imágenes de un tiempo anterior, siendo digno de nota (*merkwürdig*) el que “esta nostalgia sobrevenga más a la gente de campo de una provincia *pobre*, pero emparentada por hermanos y primos, que a aquellos que están ocupados en ganar dinero y que hacen del *patria ubi bene* su consigna”,²² es decir, que le sobrevenga más a la gente que se siente unida a su patria como por un lazo de comunidad, que a aquellos que hacen su hogar de cualquier sitio donde a uno le vaya bien. Por otra parte, es también la imaginación, en tanto que evocadora, la que produce la simpatía entre los hombres, la condición de posibilidad del ponerse en lugar de cualquier otro y, por tanto, de poder comprenderse el uno al otro. Ya no se trata del mero comunicar lo sentido, sino de un ser capaz de reproducir en uno mismo lo sentido por el otro: “Ver a un hombre víctima de convulsiones, incluso de ataques epilépticos, empuja a movimientos espasmódicos semejantes; así como el bostezo de otros empuja a bostezar con ellos”.²³

La imaginación funciona, así, como gozne entre la sensibilidad y el entendimiento y, por tanto, entre la necesidad y la moralidad, y ello en razón de su capacidad para, apuntando a conceptos, pero todavía arraigada en la sensibilidad, poner en comunicación a los hombres. Esta capacidad de la imaginación, que hemos rastreado tanto a partir del uso del *sentido*, esbozado por Kant, en la importancia que tiene en la *Antropología* todo aquello que pone a los hombres en comunicación con otros hombres (la bebida, la nostalgia, la simpatía), se confirma, en última instancia, por el gozne mismo que le sirve a Kant para pasar del tratamiento de la imaginación al tratamiento del entendimiento, que no será otro que la facultad de designar. La imaginación, como gozne entre sensibilidad y entendimiento y lugar donde los hombres entran en comunicación (pues la comunicación tiene su base en el sentido), viene así a ponerse en relación con el lenguaje, de tal modo que el sentido, como paso entre la sensibilidad y el entendimiento, pasa por forjarse lingüísticamente.

La facultad de designar (*facultas signatrix*), tal y como la tematiza Kant, pertenece a la imaginación asociativa,²⁴ y que sea precisamente con esta facultad con la que se pasa al tratamiento del entendimiento quiere decir que se le concede ya un papel fundamental en el paso hacia el conocimiento. Igual que en el § 59 de la *Crítica del Juicio*, Kant comienza su exposición de qué sea la facultad de designar, de qué sea el lenguaje, contraponiéndolo a un modo de

22. *Ibídem*, § 32, 179.

23. *Ibídem*.

24. *Anthropologie*, Handschrift, Randbemerkung 73. Seguimos las anotaciones manuscritas de Kant, recogidas en el apéndice de la edición de Brandt que utilizamos. La indicación numérica refiere a la paginación de dicha edición, tal y como aparece en el citado apéndice.

designar simbólico. Y es que los símbolos, frente a las palabras o signos que conforman el lenguaje, encierran algo que pertenece a la intuición del objeto, son modos intuitivos por medio de los cuales se representa el objeto, mientras que las palabras, tanto como los signos visibles (algebraicos y mímicos) son

“*caracterismas*, esto es, designaciones de conceptos por medio de signos sensibles que los acompañan, que no contienen absolutamente nada que pertenezca a la intuición del objeto, sino que les sirven a aquéllos, con arreglo a la ley de asociación de la imaginación, por tanto, en intención subjetiva, de medio de reproducción”.²⁵

Así, mientras que los símbolos presentan una intuición del objeto bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y por tanto, al que no puede corresponder ninguna intuición posible,²⁶ los signos lo hacen sólo por medio de la asociación de la imaginación, pues los signos, frente a los símbolos, que presentan el concepto por *analogía*²⁷ con el concepto, no significan nada en sí mismos y sólo sirven como medios para llegar al concepto.

“Los *caracteres* no son todavía símbolos, pues también pueden ser signos meramente mediatos (indirectos), que en sí no significan nada, sino que solamente por asociación llevan a intuiciones y, por medio de éstas, a conceptos, [como las *palabras* de una lengua, que para el oído de un extranjero son sonidos que no significan nada, pero que, justo por esto, conducen también tanto más determinadamente a conceptos].”²⁸

Y si las palabras, por cuanto en sí no significan nada, tienen, no obstante, precisamente por eso, la capacidad de conducir “tanto más determinadamente a conceptos” es precisamente porque, a diferencia de los símbolos, no presentan ninguna intuición, sino que se limitan a acompañar al concepto solamente como su custodio (*custos*).²⁹ De este modo, Kant acabará reconociendo una íntima unidad entre la palabra y la cosa (*Sache*), ya que, si por un lado “el nombre de un hombre es un *custos* del hombre al que recuerdo cuando lo veo con nombrar ese nombre, significando inmediatamente algo según la analogía, por

25. *Kritik der Urteilskraft*, V, § 59, 352.

26. *Ibíd.*

27. Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, V, § 59; *Anthropologie*, § 38.

28. *Anthropologie*, § 38, 191. El pasaje entre corchetes aparece en H, y la edición de Brandt lo incorpora en el cuerpo del texto, por considerar que tanto la primera como la segunda edición impresa (A1 y A2) lo habían omitido por un simple error de transcripción, debido a la doble aparición del *conducen* (*föhren*). Cfr. Brandt, R., *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, 191, 14, p. 274.

29. *Anthropologie*, § 38, 191.

ejemplo, *Heinrich der Löwe* (Enrique, el León)",³⁰ por otro lado, al tener la palabra, tenemos el concepto (*wenn ich ein Wort davon habe, ich auch den Begriff davon erhalte*).³¹ De ahí que, para Kant, los niños, los salvajes y los pueblos orientales se expresen todavía con imágenes sensibles (*Sinnbilder*) o símbolos, pues no han pensado aún suficientemente la cosa,³² y que el hombre se encuentre en general con una gran dificultad para dar con las palabras adecuadas para traducir la lengua materna a una lengua extranjera:

“La palabra extranjera, que es un signo arbitrario, no está ligado tan estrechamente con el concepto de la cosa (*Sache*) como la cosa con la palabra a la que estoy acostumbrado en mi lengua materna; el sonido de la palabra tiene ya una conexión con el concepto y por eso no puedo encontrar tan fácilmente una palabra en una lengua extranjera”.³³

Precisamente en razón de esta distinción, los símbolos pertenecen todavía al modo de conocimiento intuitivo, mientras que los signos son propios del conocimiento discursivo, lo cual no obsta para que en ambos casos pueda decirse que es su relación con el concepto lo que hace que éstos tengan sentido. Pero ¿puede realmente decirse que los signos dotan de sentido al concepto, aun no presentando una intuición al concepto? En efecto, según el tratamiento que del sentido había hecho Kant en la *Crítica de la razón pura* y que veíamos más arriba, el sentido era la significación del concepto, esto es, aquello que surgía al *hacer sensible el concepto*. ¿Es posible esto también en el caso del signo, que pertenece ya a un modo de conocimiento discursivo? Según Kant, también la facultad de designar tiene que ver con el sentido, por cuanto toda designación, ya sea simbólica o sígnica, hace al concepto tener un significado. Sólo que el tipo de significación y de sentido de una y otra es muy diferente. Y esta diferencia podemos localizarla en la relación que uno y otro tienen con el tiempo y, en consecuencia, con el sentido con el que se relacionan. Que esto sea así se mostrará, en lo que sigue, como de fundamental importancia en la caracterización del lenguaje como perteneciente al conocimiento discursivo frente a lo simbólico como perteneciente al intuitivo.

De una parte, el símbolo, que ofrece una intuición para un concepto de la razón que, por consiguiente, no puede proceder de intuición alguna, proporcio-

30. Ms 400 (*Die Vorlesung des Wintersemesters 1775/76 aufgrund der Nachschriften*), XXV-1, 536.

31. *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie (Die Vorlesung des Wintersemesters 1781/82 aufgrund der Nachschriften)*, XXV-2, 1024.

32. Collins (*Die Vorlesung des Wintersemesters 1772/73 aufgrund der Nachschriften*), XXV-1, 126 s.

33. *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie (Die Vorlesung des Wintersemesters 1781/82 aufgrund der Nachschriften)*, XXV-2, 1024.

na precisamente significación al concepto³⁴ en la medida en que hace visible y presenta una intuición. La *Anschauung*, directamente relacionada con el verbo ver, pertenece fundamentalmente al órgano de la visión, y sólo indirectamente es relacionada con los demás órganos de los sentidos. De ahí que Kant pueda decir que la intuición proporcionada por la vista sea lo más parecido a una intuición pura, es decir, a una “representación inmediata del objeto dado sin mezcla palpable de la sensación”.³⁵ Este hacer visible y este presentar suponen, pues, que la relación con el tiempo del símbolo es el acontecer de lo presente que se ofrece inmediatamente al sentido de la vista (aunque mediatamente al entendimiento), y, por lo tanto, se relaciona con la imaginación por cuanto ésta es capaz de reproducir su presencia. Es de este modo como precisamente Kant tematiza la belleza como símbolo del bien moral en la *Crítica del Juicio*, pues ofrece una intuición (lo bello) a un concepto de la razón (el bien), pero no a cualquier concepto, sino precisamente a ese que está en la cúspide del conocimiento moral. La declaración de algo como bello, resultado del juicio estético de gusto, supone la constatación de la libertad en el reino de la necesidad, la constatación de que el mundo puede ser pensado como respondiendo a fines, y, por tanto, la constatación de la posibilidad del paso entre uno y otro reino. Igual que la idea de belleza en Platón es la única que permite superar el *chōrismos* entre la cosa y el *eidos*, por cuanto la idea de belleza está plenamente presente en la cosa bella, asimismo en Kant es la posibilidad de juzgar algo como bello, basada en la universalidad de las condiciones subjetivas de todo juicio, donde se encuentra el paso entre un mundo sujeto a leyes de la necesidad y un mundo ligado a las leyes de la libertad. E igual que en Platón, para quien lo bello no era sino aquello con lo que nos encontrábamos en la búsqueda de lo bueno,³⁶ también para Kant, al declarar a lo bello como símbolo del bien moral, y, por tanto, al ofrecer una intuición al concepto de la razón, la belleza se presenta como la visibilidad del bien.³⁷ Todo símbolo tiene que ver con la visibilidad de lo que de otro modo es sólo accesible a la razón.

34. *Anthropologie*, § 38, 191.

35. *Ibidem*, § 19, 156.

36. Platón, *Filebo* 64e 5. Sigo aquí, en gran medida, la interpretación que hace Gadamer en *Verdad y método*, *Gesammelte Werke* 1, pp. 481-488 (edición española de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 10ª ed., 2003, pp. 570-578).

37. Con esto, Kant está siguiendo, en cierto modo, la tradición medieval de los trascendentales, tal y como la pensaba Santo Tomás: “Lo bello es lo mismo que lo bueno, y sólo difieren en sus conceptos. Puesto que lo bueno es ‘lo que todas las cosas apetecen’, de la razón del bien es que en él se aquiete el apetito. Pero a la razón de lo bello pertenece que en su visión o conocimiento se aquiete el apetito”, *Summa Theologiae*, I-II, q. 27, art. 1, resp. 3; citado por Eudaldo Forment, “La trascendentalidad de la belleza”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 9 (1992), pp. 165-182, aquí: 180.

Pero los signos del lenguaje no funcionan igual que los símbolos, pues, frente a ellos, no significan nada, no presentan nada a la imaginación que la haga pensar en otra cosa, sino que, al no significar nada, y, por tanto, al no presentar una intuición a la base de conceptos que carezcan de ella, suponen un mero juego de la imaginación asociativa, que va, a partir de la sensibilidad, en busca del concepto. Este ir en busca del concepto no se da en la forma en que se da en el símbolo, no es una presencia plena, sino que se da en el discurrir el tiempo. Los caracteres, al no significar nada en sí mismos, han de unirse unos con otros para llegar, en esta unión de lo que está antes con lo que está después, a alcanzar el concepto. Esto está confirmado ya desde la definición misma de la facultad de designar:

“La *facultad de designar* es la facultad de conocer lo presente como medio de conexión de la representación de lo visto previamente con la de lo pasado. – La acción del ánimo que efectúa esta conexión es la *designación* (*signatio*), que también se denomina ‘señalar’, cuyo más alto grado, ahora, se llama *distinción* (*Auszeichnung*)”.³⁸

La misma definición parece apuntar ya a una relación temporal³⁹ más allá de la mera presencia, y por ello los signos, que en sí no significan nada, y que sólo pueden adquirir significación en el tiempo, en la relación de un antes y un después, no se relacionan con el sentido de la vista, que ofrece una intuición, sino con ese sentido que precisa de un demorarse en el tiempo, esto es: con el sentido del oído.⁴⁰ Por eso toda lengua, que, por acción de la imaginación asociativa, está siempre referida a conceptos, se constituye sólo en el hablar, en la medida en que todo hablar está siempre referido a un oír. Y por eso Kant puede recuperar aquí la definición platónica del pensar como un hablar consigo mismo:⁴¹

“Toda lengua es designación de los pensamientos y, viceversa, el modo más preferible de designar pensamientos es el que se sirve del lenguaje, el medio máximo de entenderse a sí mismo y a otros. Pensar es *hablar* (*reden*) consigo mismo (los indígenas de Tahití llaman al pensar ‘el habla (*Sprache*) en el vientre’), por consiguiente, también *oírse* interiormente (mediante la imaginación reproductiva)”.⁴²

38. *Anthropologie*, § 38, 191.

39. Brandt, R., op. cit., 191, 4-5, p. 273.

40. Esta relación fundamental del lenguaje con el sentido del oído ha sido estudiada pormenorizadamente, en relación con la importancia de la facultad del oír para el desarrollo de la humanidad en el hombre, por Mirella Capozzi, “Pensare, parlare e udire in Kant”, en Ciaravello, P. (ed.), *Scienza e coscienza tra parola e silenzio. Atti del Convegno* (Monte Compatri, 2003), Aracne, Centro per la Filosofia Italiana, 2006, pp. 183-210.

41. Platón, *Sofista*, 263 e-264 a.

42. *Anthropologie*, § 39, 192.

Si los símbolos se relacionan con un tipo de conocimiento intuitivo, por cuanto ponen delante, en forma de intuición, algo que de otro modo sólo podría ser pensado con los conceptos de la razón (y de ahí que, siendo difícil, sea sólo accesible a unos pocos), la lengua, como totalidad signíca, no significando nada, es, no obstante, precisamente el medio en que se efectúa el pensamiento. Pensar y hablar van de la mano, pero el pensar, como el hablar, se relaciona con un sentido, que es, precisamente, el que les da *sentido*, es decir, según la definición del sentido de la *Crítica de la razón pura*, el que les da significado. Que el sentido que da *sentido* a los conceptos pensados (hablados) sea precisamente el del oído viene a poner en juego el conocimiento como algo que, más allá de darse de una vez y para siempre, como una intuición inmediata, en la forma de la presencia, precisa siempre de un transcurrir, de un primero esto y luego aquello, pero teniendo en cuenta lo que va antes y después del esto y lo que va antes y después del aquello. En este continuo formarse es, precisamente, en lo que consiste el conocimiento discursivo que, al tomar su *sentido* del sentido del oído, lo toma, precisamente, no de un dato sensorial que se dé en forma de intuición, sino de unos datos sensoriales que, no significando nada en sí, ponen en marcha a la imaginación asociativa, en su asociar el tiempo y los sonidos que transcurren en él y al hacerlo, precisamente, como un modo de realizar el pensamiento mismo. Este transcurrir en el tiempo del pensamiento discursivo, unido al sentido del oído, no es sino el modo kantiano en que se defiende el pensar dialéctico como el modo más propio de acercarse el hombre a su propia humanidad, sólo posible por su pertenencia a una comunidad de hombres. De ahí que sea el sentido del oído aquel medio por el que los hombres pueden entrar, del modo más fácil e íntegro, en comunidad de pensamientos y sensaciones con otros.⁴³ Será así en el lenguaje, en tanto se realiza en el hablar, donde se encuentre el germen del hacerse el hombre digno de su humanidad.

2. *Lógos* y comunidad: el pensar dialógico

Ya al comienzo de la *Política*⁴⁴ establecía Aristóteles la diferencia entre los animales y los hombres sobre la base de una caracterización del hombre como animal social que se distinguía de otros animales de índole más o menos social, como las abejas y otros animales gregarios, en razón de la palabra: el hombre es el único animal dotado de *lógos*. Y es en razón de esta dotación del hombre, frente a la voz de los animales, por lo que el hombre es propiamente un hombre. Que esto sea así tiene mucho que ver con que sea precisamente la palabra humana, frente a la voz de los animales, que sólo permite señalar cosas

43. *Ibíd.*, § 18, 155.

44. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a 9 ss.

relativas al placer y al dolor, la que le capacita para señalar dónde se encuentra lo conveniente y lo perjudicial (y, por tanto, algo que no se relaciona directamente con lo presente, sino con un estado futuro), así como para discurrir qué sea lo justo y qué lo injusto, lo bueno y lo malo. La palabra es, así, la condición de posibilidad de la justicia y de la bondad, de la injusticia y la maldad. Y es precisamente sobre la base de tales apreciaciones (de tales juicios: “esto es justo”, “esto es injusto”, “esto es bueno”, “esto es malo”), que no se relacionan propiamente con el estado meramente presente, sino sobre la posibilidad, de nuevo, de un transcurrir, sobre la que se construye toda comunidad. En Aristóteles, como en Platón, el fundamento de toda comunidad es, pues, la posibilidad misma del bien y la justicia, cuya condición de posibilidad es, a su vez, la palabra. Que, por otra parte, esta comunidad, la *pólis*, sea anterior tanto a la familia como a cada uno de nosotros, no quiere sino decir que es precisamente en el entorno de la *pólis*, cuyo fundamento son las apreciaciones sobre el bien y la justicia, a su vez posibilitados por la palabra, donde el hombre puede llegar a ser un hombre. Hay en ello una búsqueda de la *areté* en cuanto excelencia, y ello es así tanto en Platón, cuyo cuidado de la idea de justicia en la *República* tiene todo que ver con la posibilidad de elegir la mejor vida (como confirma el mito de Er, con el que finaliza el diálogo), como en Aristóteles, cuya concepción de lo bueno se relaciona con la *eudaimonía* como cumplimiento del *érgon*.

Parece, pues, que hay una relación fundamental entre el *lógos* y la comunidad, no meramente basada en el hecho de que sea sólo en una comunidad donde el hombre puede aprender un lenguaje, sino, de un modo más visceral, en el que sea precisamente por el *lógos* por el que puede haber en absoluto comunidad. Es precisamente por el hecho de que los hombres puedan llegar a comunicarse entre ellos lo que sea conveniente o perjudicial, lo justo o injusto, lo bueno o lo malo, por lo que pueden en absoluto llegar a tener conceptos comunes, y, con ello, llegar a pensar sobre lo común y sobre los asuntos que les convienen o perjudican para esta su vida en común.⁴⁵ Que esto, además, tenga que ver con el llegar a hacerse el hombre digno de su humanidad no es un pensamiento que sólo convenga a los griegos, para quienes no existían individuos pensados en oposición a su comunidad (y, por tanto, para quienes no existía oposición entre esfera pública y esfera privada), sino también a Kant, para quien lo que el hombre puede y debe hacer de sí mismo⁴⁶ tiene todo que ver con el llegar a civilizarse y moralizarse, y esto no puede ocurrir sino en comunidad con otros, que, según lo hasta ahora visto, tiene a su vez todo que ver con el poder comunicarse. Por eso no puede sorprender que el § 1 de la *Antropolo-*

45. Gadamer, H.-G., “Mensch und Sprache”, en *Gesammelte Werke* 2, pp. 146-154, aquí: 146.

46. Cfr. *supra*.

gía, que comienza, precisamente, aceptando el hecho de que el hombre tenga una representación de *su* yo como condición de posibilidad de todo pensar, estableciendo, pues, la unidad de la apercepción no ya desde un punto de vista trascendental, sino desde la dimensión de apertura de la *Antropología*, lo haga precisamente en relación con un desarrollo paulatino de la capacidad de *decir* comunicando el yo a los otros:

“Resulta curioso, empero, que el niño que ya sabe hablar bastante bien comience sólo bastante tarde (quizá incluso un año después) a hablar por primera vez empleando el *Yo*, cuando hasta entonces hablaba de sí en tercera persona (Karl quiere comer, andar, etc.), y que, cuando ha comenzado a hablar empleando el *Yo*, parezca como si se le hubiera encendido una luz: a partir de este día nunca más vuelve a aquel modo de hablar. – Antes meramente se *sentía* a sí mismo, ahora se *piensa* a sí mismo”.⁴⁷

Así, ya desde el principio de la obra, establece Kant la relación entre decir y pensar, como fundamento de la humanidad del hombre, como viene a confirmarse un poco más adelante, en ese mismo parágrafo, al identificar Kant los primeros intentos por hablar de los niños con un espacio de tiempo de desarrollo hacia la humanidad (*Zeitraum seiner Entwicklung zur Menschheit*).⁴⁸ Todo pensar va unido al decir, esto es, al poder comunicar y dirigir el pensamiento propio a los otros, que se convierten en piedra de toque de la verdad. De ahí que en el proceso de desarrollo de la humanidad, que encontramos en los primeros intentos por hablar de los niños, también entre en juego el desarrollo del sentido del oído.

Ha sido Mirella Capozzi, en el artículo ya citado, quien más ha insistido en la importancia del desarrollo del sentido del oído para el paso entre el niño y el hombre y, por tanto, para el paso entre la minoría y la mayoría de edad. El sentido del oído es de fundamental importancia para el desarrollo del pensamiento y, en general, para la adquisición de conocimientos, como demuestra el hecho de que, para Kant, no es la falta de los órganos de la fonación, sino del sentido del oído el motivo de la incapacidad de hablar y pensar.⁴⁹ De ahí que Kant tematice el sentido del oído desde el punto de vista de aquel a quien le falta y hable de los sordomudos como hombres a los que sólo es posible llegar a un análogo de la razón:

“los sordos de nacimiento, que, precisamente por serlo, son también mudos (sin lenguaje), no pueden alcanzar nunca nada más que un *análogo* de la razón”.⁵⁰

47. *Anthropologie*, § 1, 127.

48. *Ibídem*, § 1, 128.

49. Capozzi, M., op. cit., p. 185.

50. *Anthropologie*, § 18, 155.

Que los sordos de nacimiento posean sólo un análogo de la razón quiere decir que les falta algo por lo que puedan acceder a su humanidad plena. Es sólo por el sentido del oído por lo que el hombre puede desarrollar el habla y, con ello, el pensar. De ahí que el sentido del oído sea el sentido más importante para el hombre y, como decíamos, el más importante para la adquisición de conocimientos. Y de ahí, también, la preeminencia del oído frente a la vista, que nos recuerda a la contraposición entre símbolo y signo y, consecuentemente, entre conocimiento intuitivo y conocimiento discursivo. Así, en la *Menschenkunde*, se preguntará cuál es el sentido más importante y necesario, si el sentido del oído o el de la vista, respondiendo después:

“El sentido del oído, pues sin el oído no se tendría ningún concepto. Resulta difícil enseñar a hablar a sordos de nacimiento, y éstos no llegan nunca a conceptos semejantes a los de aquellos que poseen el oído, aunque se tengan centros de enseñanza para sordomudos. Esto se ve en la conversación, pues todos los ciegos, cuando son viejos, son siempre alegres y elocuentes; pero la gente mayor que es sorda está siempre triste y abatida”.⁵¹

El oído es el sentido más importante, en la medida en que por medio de él entramos en el entramado del lenguaje y, por tanto, en ese entramado de signos que, no significando nada en sí, son, no obstante, aptos para conducir a los conceptos del entendimiento. El lenguaje, en la medida en que conduce a la razón, es propiamente *lógos* y lo es por cuanto se forma y conforma en el hablar los unos con los otros. De ahí la importancia del sentido del oído en la formación del hombre y, por tanto, en el progresivo hacerse hombre del hombre:

“El sentido más prescindible para los ancianos sería el oído; para los niños, la vista. Pues el oído es un órgano de la razón: sin oído no puede haber ningún lenguaje, y sin lenguaje, ningún signo de los conceptos, y sin esto, ningún uso del entendimiento. Pero un anciano que ya lo tiene puede prescindir del oído; el niño, empero, puede hacerse de otras sensaciones objetos de conocimiento. El oído es, por tanto, el sentido más importante en la adquisición de conocimientos, pero en relación con el uso del mundo lo es la vista”.⁵²

La carencia más importante para el desarrollo del hombre es la carencia del sentido del oído (§ 22). De ahí que, aunque para el desarrollo de la huma-

51. Menschenkunde oder philosophische Anthropologie (Die Vorlesung des Wintersemesters 1781/82 aufgrund der Nachschriften), XXV-2, 916 (citado por Brandt en su *Kritischer Kommentar*, 155, 21-27).

52. Ms 400 (*Die Vorlesung des Wintersemesters 1775/76 aufgrund der Nachschriften*), XXV-1, 498 (citado por Brandt en su *Kritischer Kommentar*, 155, 21-27).

nidad en el hombre, del progresivo hacerse digno el hombre de su humanidad, ya no sea necesario el sentido del oído (y por eso es más imprescindible la vista en los ancianos que el oído), sea la falta de este sentido lo que más entristece al hombre que, habiendo oído, ya no oye, pues eso le condena a la soledad en medio de la sociedad:

“alguien que se ha vuelto sordo con la edad echa mucho en falta este medio de trato, y así como se ven muchos ciegos que se muestran locuaces, sociales y alegres en la mesa, difícilmente se encontrará en sociedad a alguien que, habiendo perdido su oído, se muestre de otro modo que disgustado, triste y descontento. Éste ve en los gestos de sus compañeros de mesa toda suerte de expresiones de afecto o, por lo menos, de interés, y se esfuerza en vano por adivinar su significado, y está, por tanto, incluso en medio de la sociedad, condenado a la soledad”.⁵³

El oído es, pues, la condición de posibilidad de la comunicación y el trato con los hombres, y lo es, fundamentalmente, en la forma de la conversación, en el poder hablar a otros y, además y también fundamentalmente, en el poder oír lo que los otros tienen que decir: en el poder arribar, por medio del lenguaje, a los conceptos del entendimiento en comunidad con otros. De ahí que el oído sea tan esencial para el desarrollo de la humanidad de los niños, que los sordomudos sólo posean un *análogon* de la razón y que los ancianos, aun pudiendo prescindir más del oído que de la vista, se sientan, no obstante, tristes, cuando, no oyendo, se encuentran en soledad en medio de la sociedad.

Decir y oír van, pues, de la mano, y van así debido a que tanto el decir como el oír se dan siempre en el espacio del *lógos* como diálogo y, por tanto, en el espacio que se abre cuando el pensamiento no puede tener lugar al modo de un monólogo, sino que, al modo del diálogo platónico y, por tanto, en la esfera del conocimiento discursivo, ligado al tiempo, precisa de un transcurrir que sólo es posible por el asentimiento del otro. De ahí que, después de establecer la posibilidad de *decir yo* como condición de todo pensar (y, por tanto, la posibilidad de hablar como condición de todo hacerse digno de la humanidad), Kant se vuelva a ciertas formas excesivas de afirmación del yo como piedra de toque de la verdad que, podríamos decir, sobrepasan el límite del yo como condición. La condición de todo pensar, veámos, era, trascendentalmente hablando, la unidad de la apercepción, lo que, desde la dimensión de apertura de la *Antropología* se nos ha traducido en la necesidad de *decir a otros nuestro yo*. Decir yo es la condición del pensar; aprender a hablar, por su parte, un acceder a la humanidad, que va de la mano del desarrollo del aprender a oír, y, por tanto, de aprender a desarrollar un sentido cuya intuición no se da de una vez, sino

53. *Anthropologie*, § 22, 160.

dilatada en el tiempo. Es precisamente esta intuición, dilatada en el tiempo, propia del sentido del oído que proporciona *sentido* a los conceptos del conocimiento discursivo, la que caracteriza, en general, todo pensamiento, que precisa siempre de la remisión a un yo. Pero esta siempre remisión como condición no puede excederse, porque, dado que la afirmación del yo, y, por tanto, la condición del pensamiento mismo, se da siempre en el lenguaje, y, por tanto, en un dirigir la palabra a otros, todo pensamiento se dará siempre en una esfera dialógica. De ahí que ya en el § 2 de la *Antropología*, y después de afirmar la necesidad del yo para el pensar, Kant se vuelva hacia las formas de egoísmo, que se ve obligado a rechazar, desde una perspectiva pragmática, en pos de una comunicación entre los hombres que les permita hacerse dignos de su humanidad:

“Al egoísmo tan sólo puede oponérsele el *pluralismo*, es decir, el modo de pensar del que se contempla y se comporta, no como comprendiendo el mundo entero en su sí mismo, sino como un mero ciudadano del mundo. – Hasta aquí pertenece este asunto a la Antropología”.⁵⁴

La humanidad del hombre, de la que tiene que hacerse digno, tiene que ver, pues, con la superación de la esfera meramente subjetiva, hacia un pluralismo que le permita al hombre *comprenderse y comportarse* como un ciudadano del mundo. Ésta será la perspectiva predominante en la *Antropología*, y, por ello, el tratamiento de las tres facultades del ánimo (la facultad de conocer, el sentimiento de placer y displacer, y la facultad de desear), que se corresponden con el estudio de las tres *Críticas* kantianas en una perspectiva trascendental, adquirirán aquí una perspectiva pragmática, guiada por el hacerse digno el hombre de su humanidad, cuyo primer paso queda ya establecido, desde el principio de la obra, como una superación de tres tipos de egoísmos: el egoísmo lógico, el egoísmo estético y el egoísmo moral. Se trata, en los tres casos, de superar la perspectiva del yo (de ese yo que, una vez dicho, parece querer afirmarse siempre y en todas partes) buscando, respectivamente, superar la autosuficiencia del propio juicio, del propio gusto y del propio sí mismo como único fin. Es notable, a este respecto, el modo en que Kant plantea esta superación, porque lo hace también con una mira pragmática y con vistas a su implantación en la sociedad, como un modo de ilustración que se instaura siempre en la esfera de lo común. De ahí que los doctos, que saben de la necesidad del asentimiento del otro para la verdad de nuestro propio juicio, clamen por la libertad de imprenta como un modo de poder contrastar la rectitud del propio juicio, que, según Kant, se precisa en toda ciencia, incluso en la Matemática,⁵⁵ y casi

54. *Ibíd.*, § 2, 130.

55. “Y no se diga que al menos la *matemática* tiene el privilegio de pronunciarse desde su propio poder supremo; pues si no hubiese precedido la concordancia generalmente percibida

en toda percepción, pues incluso a veces no estamos ciertos de haber percibido o no algo, y nos vemos llevados a preguntar a otro si él también lo ha percibido. Y es que es tan estrecha la relación entre la palabra dirigida al otro y el pensamiento, que bien puede decirse que “ese poder (*Gewalt*) externo que arrebató a los hombres la libertad de *comunicar* sus pensamientos públicamente, también les quita la libertad de *pensar*”.⁵⁶

Así, ya desde el principio de la *Antropología*, el lector se ve llevado desde la afirmación del yo como condición de posibilidad de todo pensar hasta la necesidad de superar tres tipos de egoísmos (correspondientes, como decimos, a las tres facultades del ánimo) en vista de un pluralismo que lleva implícito la idea de una comunidad como piedra de toque de cualquier certeza. Por eso no es de extrañar que el tratamiento de las tres facultades del ánimo, más que en una exposición positiva de las mismas, centre más bien su atención en las debilidades y enfermedades de cada facultad, que tienen precisamente que ver con una afirmación excesiva del yo y, por tanto, con una pérdida de la necesaria apelación al otro, del necesario decir y dejarse decir. Éste es el modo en que Kant tematiza, con respecto a las tres facultades, la locura como enfermedad o debilidad de la facultad de conocer, los afectos como enfermedades o debilidades del sentimiento de placer o displacer y las pasiones como enfermedades o debilidades de la facultad de desear: locura, afectos y pasiones son entendidas, en el contexto de la *Antropología*, como modos de alejamiento de esa comunidad con otros basada en el hablar y escuchar, en el *lógos* como diálogo y, por lo tanto, como modos en que el hombre cae en una suerte de egoísmo que puede alejarle de su hacerse digno de la humanidad. Y no puede sorprender que el tratamiento que hace de estas debilidades y enfermedades se centre, precisamente, en hacer ver que uno de los síntomas por los que se reconoce la locura es un comportarse en soledad como si se estuviera en sociedad, en el sentido de un hacer del yo la piedra de toque de todo pensar y actuar, como si no se precisara de un encontrar en el otro la corrección de las propias representaciones, los propios pensamientos, gustos y fines. De ahí que la “sospecha de que alguien no anda bien de la cabeza caiga sobre aquel que *habla en alto* consigo mismo o que es sorprendido en soledad *gesticulando* para sí mismo”,⁵⁷ pues todo hablar, como todo pensar, precisa siempre de un asentimiento posible por parte del otro.

Así, para la facultad de conocer es la locura la enfermedad del ánimo que impide al hombre entrar en comunidad con otros hombres y, por lo tanto, po-

entre los juicios del apeador y el juicio de todos los demás que se dedicaban con talento y diligencia a esta materia, no se habría desprendido por sí misma de la preocupación de caer en el error en algún lugar”, *Anthropologie*, § 2, 129.

56. *Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, VIII, 144.

57. *Anthropologie*, § 53, 218.

nerse en camino de hacerse digno de la humanidad. Por eso Kant caracteriza de un modo general a la locura como la pérdida del *sensus communis* a favor de un sentido privado lógico (*sensus privatus*):

“La única característica universal de la locura es la pérdida del *sentido común* (*sensus communis*) y la entrada en su lugar del *sentido privado lógico* (*sensus privatus*), por ejemplo, cuando un hombre ve en pleno día sobre su mesa una luz ardiente que, sin embargo, no ve otro que está presente, u oye una voz que no oye ningún otro. Pues es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la corrección de nuestros juicios en general y por tanto también de la sanidad de nuestro entendimiento el que confrontemos éste con el *entendimiento de otros*, y no que nos aislemos con el nuestro y, por así decir, juzguemos *públicamente* con nuestra representación privada”.⁵⁸

Es precisamente la pérdida del sentido común lo que caracteriza de un modo general a toda forma de locura, en la medida en que es el otro y, en este caso, el entendimiento del otro, el que se convierte en piedra de toque de la corrección de nuestros juicios, de tal modo que nuestro entendimiento, en confrontación con el entendimiento de otros, forma, de algún modo, lo común del sentido que permite que prediquemos también lo común del mundo y que, a la inversa, hace también del mundo del loco, es decir, del que se obstina en permanecer en su sentido privado lógico, un mundo propio y aislado como el del sueño.⁵⁹ Se trata, pues, de un rebasamiento de los límites de ese yo que se nos presentaba, desde un punto de vista trascendental, como necesario para todo juicio, y que, sin embargo, tiene el peligro de caer en ciertos excesos.

También en un rebasamiento semejante se encuentra el yo con respecto a las otras dos facultades del ánimo, de tal modo que los afectos y las pasiones pueden ser comprendidos como enfermedades del sentimiento de placer o displacer y de la facultad de desear, cuando uno se encuentra sometido a ellos,⁶⁰ pues los afectos son al sentimiento de placer o displacer, como las pasiones a la facultad de desear, precisamente esos modos excesivos en que la sensación invade las facultades respectivas, impidiendo el ejercicio de la reflexión, en el caso de la primera, y de la razón, en el caso de la segunda, es decir, impidiendo, en términos aristotélicos, si se quiere, el ejercicio de la función (*érgon*) que les es propia. No obstante lo cual, frente a las debilidades y enfermedades de la facultad de conocer, los afectos y las pasiones no son sólo desviaciones, sino que forman parte, de un modo radical, de la naturaleza humana, y, por lo tanto, pertenecen a las facultades correspondientes, y la labor de una *Antropología en*

58. *Ibídem.*, § 53, 219.

59. *Ibídem.*

60. *Ibídem.*, § 73, 251.

respecto pragmático se encuentra, precisamente, en hacer ver que el hombre, para poder hacerse digno de su humanidad, no puede someterse a ellas, pues ello excluiría la razón, sino que, como el auriga del carro alado del *Fedro* y como el filósofo rey de la *República*, ha de saber imponer en ello su gobierno.⁶¹

Así, la *Antropología* tematiza los afectos y las pasiones como desviaciones de la facultad correspondiente, y lo hace, como decimos, teniendo en cuenta el respecto pragmático de la obra. Que los afectos se tematizan en el libro tercero, correspondiente a la facultad de desear, y no en el segundo, como debería corresponderle, no ha de ser visto sino desde un punto de vista sistemático, por cuanto el mismo Kant justifica en el libro segundo este modo de tematización: los trata conjuntamente en el libro tercero precisamente porque los afectos suelen confundirse con las pasiones.⁶² Y es que esta su cercanía, que hace que se confundan fácilmente, se encuentra, sin duda alguna, en que ambos están ligados a la sensibilidad y, por tanto, en que ambos introducen restricciones a la libertad, razón por la cual, a su vez, la tematización de la facultad de desear se introduce con estas posibles restricciones a la libertad y, por tanto, con estos rebasamientos de ciertas esferas del yo, análogos del egoísmo estético y del egoísmo moral.

Si los afectos son ataques por sorpresa producidos por la sensación (*Empfindung*), por un sentimiento de placer o dolor que impide toda reflexión,⁶³ es decir, toda comparación con cualquier otro sentimiento de tal índole,⁶⁴ las pasiones son las inclinaciones, esto es, los apetitos sensibles convertidos en hábito, que impiden toda comparación con cualquier otra inclinación.⁶⁵ Los afectos son sentimientos de placer o displacer que impiden la reflexión, y que permanecen en la esfera de la sensibilidad y la subjetividad; las pasiones no impiden la reflexión, porque no son tan espontáneas como los afectos, sino que se incuban, y, siendo cánceres de la razón pura práctica,⁶⁶ pertenecen a la esfera de la moralidad y, por tanto, tienen la peculiaridad de estar dirigidas sólo y exclusivamente de hombres a hombres,⁶⁷ siendo, de un modo general, la inclinación (recuérdese: el apetito sensible convertido en hábito) a la afirmación del yo fren-

61. “Que, sin embargo, la naturaleza haya implantado en nosotros la disposición a ello [al afecto] fue sabiduría de la naturaleza, para, antes de que la razón haya alcanzado la fuerza que le pertenece, llevar las riendas *provisionalmente*, es decir, agregar para su vivificación a los motivos impulsores (*Triebfeder*) morales hacia el bien los del impulso mecánico (sensible) como un sustitutivo temporal de la razón”, *Anthropologie*, § 75, 253. La lectura *mecánico* es de H; en A1, A2 aparece *patológico*.

62. *Anthropologie*, § 61, 235.

63. *Ibíd.*, § 74, 252.

64. *Ibíd.*, § 75, 254.

65. *Ibíd.*, § 80, 265.

66. *Ibíd.*, § 81, 266.

67. *Ibíd.*, § 81, 268; § 82, 270.

te a todo otro hombre, como se confirma en la misma división de pasiones establecidas por Kant: las pasiones naturales (la inclinación a la libertad, la inclinación sexual) y las pasiones adquiridas (el afán de honores, el afán de dominación y el afán de poseer).

En ambos casos, ya sea en el caso de los afectos o en el de las pasiones, se trata de un exceso de la sensibilidad, y, por lo tanto, de un exceso de la afirmación del propio yo que se aferra a la particularidad de la sensibilidad propia sin permitir que se produzca el paso a una esfera de universalidad en la que el hombre pueda actuar dentro de los límites de la libertad. De ahí que Kant pueda hablar de las pasiones (y la razón por la que lo dice de ellas y no de los afectos, es que éstos son pasajeros, mientras que aquéllas, como decimos, se incuban lentamente y son permanentes) en los mismos términos en los que hablaba de las enfermedades de la facultad de conocer y venga a denominarlas *locura* (*Torheit*) de la razón pura práctica, pues hace de una parte de sus fines el todo.⁶⁸ Que, no obstante, el hombre haya de hacerse cargo de afectos y pasiones y que, como decimos, está en el mismo proyecto pragmático kantiano el que el hombre pueda llegar a tomar las riendas de su propio ser en el mundo, viene a confirmarse en que de lo que va a tratarse es, también aquí, de sobrepasar precisamente esta afirmación en exceso del yo, que hace de su sensación y de su inclinación el fin último, y de ir al encuentro del otro como piedra de toque que permita justamente esa comparación (de la reflexión o de la razón pura práctica) inhibida por la sensación y por la inclinación. Y esta superación tiene lugar, precisamente, al modo de un fomento de la sociabilidad y, por tanto, de la comunidad en comunicación con otros hombres.

Es, por tanto, en atención a este respecto pragmático (que traerá consigo, en última instancia, un fomento de la moralidad) por lo que Kant introduce en la *Antropología* dos elementos que, como los afectos y las pasiones, también se relacionan con la sensibilidad en el hombre, pero lo hacen de tal manera que no impiden ni la reflexión, como los afectos, ni el ejercicio de la razón pura práctica, como las pasiones, sino que, atendiendo a la sensación y a la inclinación, apuntan, no obstante, a fomentar la humanidad en el hombre, si bien no desde un punto de vista puramente racional, como sería deseable, por lo menos sí en un respecto que prepara para él. Estos dos elementos nos hacen retornar de nuevo a la comunidad entre los hombres fundada en la mutua comunicación, en el diálogo, sobre la base no sólo de un fomento de la racionalidad, sino de un fomento de la racionalidad, digamos, de la interna libertad del hombre, sobre la base de su ineludible sensibilidad y, por tanto, nos hace de nuevo pensar el respecto pragmático de la *Antropología* en continuidad con el proyecto trascendental de la *Crítica del Juicio*.

68. *Ibidem*, § 81, 266.

El primer elemento al que nos referimos, y que permite conectar la sensibilidad con la libertad, la legalidad de la naturaleza con la legalidad moral, es la *risa*. No me parece casual, a este respecto, que la risa sea un elemento a cuya tematización se llega, en la *Antropología*, después del tratamiento de los afectos, y que se haga, justamente, como un tipo de afecto que fomenta mecánicamente la salud (y recuérdese, a este respecto, la importancia en Kant del mecanismo de la naturaleza). Igual que hiciera en la *Crítica del Juicio*, la risa es descrita aquí por Kant como un tipo de afecto que, nacido de la sensibilidad, y, en concreto, de cierto modo de hilarse las representaciones por medio de la imaginación, revierte, a su vez, sobre la sensibilidad, y, en concreto, sobre la salud del cuerpo del que ríe: “La espiración del aire que en la risa acontece como a golpes, por así decirlo, convulsivamente [...], *fortalece*, por medio de un movimiento saludable del diafragma, el sentimiento de la fuerza vital”.⁶⁹ Este mutuo juego entre el cuerpo y las fuerzas vitales del ánimo supone, en realidad, un mutuo juego entre sensibilidad y entendimiento, pero aquí ya no lo contempla Kant desde el punto de vista trascendental, sino que analiza la risa desde el punto de vista de la *Antropología*. Y es precisamente este respecto el que le lleva a contemplarla en el papel que desempeña para el fomento de la humanidad en el hombre, que tiene todo que ver con que la risa sea un afecto que surge siempre en comunidad con otros. De ahí que Kant, justamente antes de pasar al tratamiento de las pasiones, analice los distintos tipos de risa, y lo haga contemplando, desde un punto de vista pragmático, cuál es la más conveniente para el fomento de la comunidad entre los hombres, que, haciendo salir al yo de su arraigo a una sensibilidad mal entendida (la que le somete a los afectos propios de tal modo que impide la reflexión), lo lleva a comprenderse a sí mismo como parte de una comunidad con otros sobre la base, de nuevo, de un *sentir común* (y de una común sensibilidad) que apunta en todo momento a una mutua comunicación entre los hombres:

“Uno que ríe mecánicamente (sin espíritu) es huero y hace la compañía (*Gesellschaft*) insulsa. El que no ríe en absoluto en sociedad es o hurañaño o pedante. Los niños, especialmente las niñas, tienen que acostumbrarse temprano a sonreír franca y espontáneamente, pues el despejamiento (*Erheiterung*) de los rasgos de la cara que se produce con ello se imprime poco

69. *Ibidem*, § 79, 262. Cfr. *Kritik der Urteilskraft*, V, § 54, 332 s.: “La risa es un afecto que nace de la transformación repentina de una tensa espera convertida en nada. Precisamente esta transformación, que no es ciertamente para el entendimiento nada que regocije, regocija sin embargo indirectamente, por un instante, con mucha viveza. Por tanto su causa debe residir en el influjo de la representación sobre el cuerpo y en el efecto recíproco de éste sobre el ánimo; y no, por cierto, por cuanto la representación sea objetivamente un objeto del deleite (*Vergnügen*) (pues, ¿cómo podría deleitar una espera truncada?), sino meramente porque, como simple juego de las representaciones, produce un equilibrio de las fuerzas vitales en el cuerpo”.

a poco también en el interior e instaura una *disposición* a la alegría (*Fröhlichkeit*), la afabilidad y la sociabilidad que prepara tempranamente a ese acercamiento a la virtud de la benevolencia”.⁷⁰

La risa fomenta la sociabilidad y prepara para la virtud de la benevolencia, irguiéndose, así, en paso prescriptivo (en un respecto pragmático) entre la receptividad y la espontaneidad. De ahí que el segundo elemento al que nos referíamos, y que Kant tematiza, de algún modo, como vía para escapar del sometimiento a las pasiones, que no es sino un modo de egoísmo moral, sea precisamente aquella *buena comida en buena compañía* que veíamos al principio, y que ahora se revela como sumo bien físico-moral que fomenta, también, la sociabilidad en el hombre, disponiéndole a la moralidad. Que Kant se haga cargo, de nuevo, de la necesaria sensibilidad del hombre como único modo, en un respecto pragmático, de hacerle digno de su humanidad, que esta sensibilidad se juegue siempre en comunidad con otros, como paso necesario hacia el reino de la libertad, y que esta comunidad con otros tenga lugar sobre la base del mutuo dialogar los unos con los otros está ya apuntando al único modo posible en que al hombre parece serle de hecho posible superar el sometimiento a las pasiones y transformarlo en una sensibilidad que, engarzada en el entendimiento del mutuo comprenderse en el diálogo, se hace cargo, precisamente, de la propia naturaleza del hombre, nacido “de una parte sensible, pero de otra, moralmente intelectual”.⁷¹ Es con el fomento de ambas partes del hombre como el hombre puede encaminarse hacia su humanidad. De ahí que Kant defina la *humanidad (Humanität)* como el “modo de pensar que reúne la buena vida con la virtud en el *trato social*” (*die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange*),⁷² sin que con ello la sociabilidad, que es una virtud, se convierta en inclinación. Y no es casual que, a este respecto, la manera del buen vivir (*Wohlleben*) que mejor parezca concordar con la humanidad sea precisamente “una buena comida en buena compañía (*Gesellschaft*)”,⁷³ porque con ello se fomenta el buen vivir del bien físico con el pensar realizado en común con otros hombres, que fomenta el bien moral. Que, por otra parte, esta buena comida en buena compañía produzca un goce (*Genuss*), y que con gusto hayan de ser elegidas las disposiciones de los comensales y los comensales mismos, tal y como prescribe Kant (siempre en un respecto pragmático), no está sino apuntando al hecho de que es precisamente en este acto del buen vivir en el que se están fomentando las tres facultades del ánimo humano, cuyas enfermedades o debilidades (locura, afectos, pasiones) sólo pueden superarse en el

70. *Anthropologie*, § 79, 264 s.

71. *Ibidem*, § 88, 277.

72. *Ibidem*.

73. *Ibidem*, § 88, 278.

espacio de lo común abierto por el diálogo, como forma suprema de realización del pensar haciéndose cargo del sentido (de lo que tiene su raíz en la sensibilidad) como sentido común, pues el gusto es en su propia naturaleza, lo que, como gozne entre sensibilidad y entendimiento, “refiere a la sociedad y la comunicación con otros”.⁷⁴ De ahí que Kant encuentre precisamente en el fomento de ciertas reglas de gusto que han de guiar la conversación⁷⁵ el fomento de esa humanidad y civilidad, que se encuentra ya en camino hacia la moralidad:

“Por muy insignificantes que puedan parecer estas leyes de la humanidad refinada, especialmente si se las compara con la puramente-moral, sin embargo, todo lo que fomenta la sociabilidad, aun cuando sólo resida en máximas o modales agradables, es un ropaje que viste ventajosamente la virtud, ropaje que es también seriamente recomendable a esta última. El *purismo del cínico* y la *mortificación del cuerpo del anacoreta* sin buena vida (*Wohlleben*) social son figuras deformadas de la virtud y que no invitan a ella, sino que, abandonadas por las Gracias, no pueden pretender humanidad”.⁷⁶

Y es que “hacer al hombre *civilizado* (*gesittet*) para su situación social, ciertamente, no quiere decir tanto como hacerle un hombre *de buenas costumbres* (*sittlich-gut*) (moral), pero sí le prepara para ello, mediante el empeño por complacer a otros (ser amado o admirado) en esta situación”.⁷⁷ En el fomento de esta civilidad se encuentra ya el germen de la moralidad.

3. A modo de conclusión: del diálogo en comunidad con otros

El respecto pragmático de la *Antropología* se hace cargo del significado del diálogo para la humanidad del hombre, por cuanto con él, aunque sea sólo en el conversar a la mesa con otros, siguiendo ciertas reglas de civilidad, ciertas reglas de gusto, se está ya apuntando a la superación del egoísmo y de las enfermedades de las facultades del ánimo que pueden hacer al hombre malograrse como tal. En la idea del diálogo, en cuanto un pensar con otros (una búsqueda de “lo justo”, “lo injusto”, “lo bueno”, “lo malo”), se está ya apuntando a la comunidad con otros, y es este apuntar del hablar-pensar a la comunidad con otros aquello que se alza como condición del hacerse digno el hombre de su

74. *Anthropologie*, Handschrift, Randbemerkung 154.

75. Estas reglas pueden resumirse como sigue: a) la elección de una materia de conversación que interese a todos; b) no permitir que surja el silencio; c) no cambiar de tema si no está exigido por el devenir mismo del diálogo; d) no dejar que surja entre los dialogantes un querer tener razón; e) mantener los afectos disciplinados y hacer que brille el respeto. Cfr. *Anthropologie*, § 88, 281.

76. *Anthropologie*, § 88, 282.

77. *Ibidem*, § 69, 244.

humanidad (en el respecto pragmático de la *Antropología*) y como condición trascendental de lo trascendental (en la consideración prediscursiva o transdiscursiva de la *Crítica del Juicio*).

Pero que este respecto pragmático de la *Antropología* no sea todavía un estadio moral, no significa que no se encamine hacia ello, sino que ha de ser visto como un estadio previo y necesario, pues, según hemos visto, se hace cargo del hombre como un ser no sólo moral o intelectual, sino también sensible, y es precisamente de esta sensibilidad, unida a las leyes del entendimiento y a las leyes de la libertad, de la que se hace cargo la *Antropología* desde la idea de sentido y desde la facultad de designar que, unidas a la idea de *lógos* en cuanto *lógos* común, descubren el pensar como pensar discursivo-dialógico. De este modo, si la *Religión dentro de los límites de la mera Razón* se encamina a la idea de una comunidad *moral* cosmopolita,⁷⁸ construida sobre la idea de una comunidad de fe racional, que sólo es posible sobre la universal comunicabilidad de las leyes morales como mandamientos divinos, la *Antropología en respecto pragmático* se encamina a la idea de una comunidad también moral, pero que sólo es posible haciéndose cargo de un paso previo, basado en el cuidado de las normas del trato social, pues lo pragmático significa una disposición “a la civilización a través de la cultura de, sobre todo, las cualidades del trato social (*Umgangseigenschaften*), y la propensión natural de la especie humana a salir, en la relación social, de la rudeza de la mera violencia despótica de cada cual (*Selbstgewalt*) y convertirse en un ser civilizado (aunque no todavía moral) y destinado a la concordia”.⁷⁹ Como estadio previo de la comunidad moral se encuentra, pues, la comunidad de trato social que, como la comunidad moral, está basada, también, en la idea de un poder comunicarse con los otros que hace de la *facultas signatrix* la facultad central para el paso entre la pluralidad y lo universal.

Es precisamente esta idea de la necesaria comunicación entre los hombres para la formación de toda comunidad y, en general, para todo pensar, lo que está a la base de la idea misma de humanidad, por cuanto “*humanidad (Humanität)* significa, por una parte, el *sentimiento universal de participación (Teilnehmungsgefühl)*;⁸⁰ por otra parte, la facultad de poder *comunicarse* universal e interiormente, propiedades que, unidas, constituyen la felicidad (*Glückseligkeit*)

78. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, IV, Allgemeine Anmerkung, 311.

79. *Anthropologie*, “Der Charakter der Gattung”, 323.

80. Traduzco *Teilnehmungsgefühl* por *sentimiento de participación* en lugar de por *simpatía*, como suele hacerse, para subrayar el hecho de que lo que tiene lugar en toda comunicación entre los hombres es un verdadero participar en algo común, y no meramente ese ponerse en el lugar del otro que era, más bien, como veíamos más arriba, un fenómeno relacionado con la imaginación.

adecuada a la humanidad (*Menschheit*), por medio de la cual se distingue de la estrechez (*Eingeschränktheit*) animal”.⁸¹ La idea de la felicidad humana se encuentra, pues, en un sentimiento universal y en un comunicar universal, y por ello no debe sorprender que las así llamadas ciencias del espíritu sean lo que las lenguas románicas llaman *humanidades*, porque ellas recogen, por una parte, la necesaria participación del hombre en aquello que es su propio objeto de estudio (el hombre mismo) y porque lo hacen precisamente desde la única perspectiva posible cuando el objeto de estudio no se comporta como un objeto frente a un sujeto, precisamente porque objeto y sujeto son lo mismo. En estos casos, la única perspectiva posible, aquello que hace posible el discurso, sólo puede ser, de nuevo, el de lo dialógico, por cuanto es preciso, siempre y en todo caso, el asentimiento del otro a lo que yo le comunico y un *sentir común* que nos permita ver en el otro un mismo ocuparse, con carácter previo, de ciertas problemáticas que tienen que ver con el hombre mismo. El poder comunicar que forma comunidad, superando los excesos del yo, y que toma su poder precisamente de la estructura misma del lenguaje, que, en cuanto sistema sígnico (no simbólico) precisa del tiempo y del oído, pone al hombre en camino del hacerse digno de su humanidad. Por eso la *Antropología* entera se ve transida de un continuo esfuerzo de sacar al hombre de los límites del yo y conducirlo a la comunicación con otros. Por eso y porque en el discurso de la *Antropología* se está fraguando el intento de su propia definición.

81. *Kritik der Urteilkraft*, V, § 60, 355. *Glückseligkeit* aparece en B; en A, *Geselligkeit*. De ahí que García Morente traduzca *sociabilidad* en lugar de *felicidad*. Sigo aquí la lectura de Wilhelm Weischedel, en su edición de la *Crítica del Juicio*, editada en Suhrkamp, Frankfurt am Main, por parecerme que lo que aquí está en juego es la felicidad del hombre en tanto que en su comunicarse con otros hombres está en juego su hacerse digno de la humanidad.