

FACULTAD DE DESIGNAR Y SÍMBOLO EN LA *ANTROPOLOGÍA* EN SENTIDO PRAGMÁTICO DE KANT

DANIEL LESERRE
CEF-ANCBA, CONICET

La idea de que “Una obra filosófica como la de Kant no es una doctrina unívoca y cerrada”¹ puede aplicarse como guía para el análisis de las nociones de lenguaje y símbolo; precisamente, el carácter no unívoco y abierto de la filosofía de Kant resulta pertinente al respecto, ya que, en buena medida, el interés por analizar ambos conceptos es el resultado de reexaminar la filosofía kantiana a partir de un interés teórico, posterior a dicha obra, plasmado como filosofía del lenguaje. Con la intención de mostrar su relevancia para la reflexión sobre el lenguaje, o filosofía del lenguaje en un sentido amplio, en la obra de Kant este trabajo analiza los conceptos de lenguaje y símbolo, tal como son presentados en la *Antropología en sentido pragmático*. Propone, asimismo, como enfoque de dicho análisis, procurar comprender la posición de Kant en su propio contexto teórico, siguiendo su propia terminología y conceptualización. En consonancia con ello, a continuación consideraré ambos conceptos en la *Antropología en sentido pragmático*² como una de las posibilidades abiertas para la identificación, reconstrucción y proyección la filosofía del lenguaje presentes en la obra de Kant. Con tal finalidad este trabajo se propone: a) presentar la reflexión sobre el lenguaje y símbolo en la

¹ Friederich Kaulbach, *Immanuel Kant*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1982, p. 337.

² Cito las obras de Kant según: *Kant's gesammelte Schriften*, Real Academia de las Ciencias de Prusia y sus sucesores (Eds.), 29 vols., Berlín, W. de Gruyter, 1903 y ss., indicando la obra, EA y el tomo y página correspondiente. Cito la *Antropología en sentido pragmático (Antropología)* según la traducción de Mario Caimi, en ocasiones agrego algunos términos en alemán entre corchetes, los restantes son del traductor; Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (trad. Mario Caimi), Buenos Aires, Losada, 2009.

Antropología en sentido pragmático y examinar su alcance; b) señalar la importancia de interpretaciones recientes de la antropología kantiana para precisar dicho alcance y mostrar cómo ellas posibilitan una comprensión integrada de ambos conceptos; c) subrayar que, como resultado de dicha comprensión, mientras la facultad de designar establece la condición del lenguaje como facultad en el contexto de la acción, el símbolo representa la concepción teórica propia de un posible empleo de la facultad de lenguaje desde la perspectiva de la filosofía crítico-trascendental; d) sugerir que en la concepción del lenguaje en el marco de la acción orientada a fines y del símbolo, en tanto representa el interés por y la orientación a lo suprasensible de la razón humana, se halla una determinación central de la filosofía del lenguaje *en Kant*.

1. La cuestión del lenguaje en Kant y la Antropología en sentido pragmático

En el contexto de la discusión respecto del lenguaje en la filosofía de Kant³ la *Antropología en sentido pragmático*,⁴ tomada usualmente como la obra publicada por Kant

³ Al respecto debe recordarse que, tal como es reiteradamente señalado, ya la publicación de la *Crítica de la razón pura* inició una discusión acerca del lugar del lenguaje en la filosofía crítica y del valor que debería asignársele para la reflexión filosófica. J. G. Hamann y J. G. Herder sostuvieron una posición crítica frente a lo que entendieron como falencia de la filosofía kantiana. Ambos opusieron al criticismo kantiano, centrado en la razón, una, según la expresión de Hamann, “metacrítica”, basada en la reflexión sobre el lenguaje (Johann Georg Hamann, “Metakritik über den Purismus der Vernunft” (1784), en Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke* III, Wien, Herder, 1951, pp. 281-289). Al afirmar “la razón es lenguaje” (Josef Simon, “Aspectos lingüístico-filosóficos de la historia de la filosofía moderna”, en Josef Simon (ed.), *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Alfa, 1977, pp. 20-25), plantearon ya desde entonces la pregunta acerca de “qué función le es reconocida al lenguaje como tal en la filosofía crítica” (ibid., p. 4). Hacia 1923 E. Cassirer dio expresión a lo que, según lo recién dicho, parecía ser un consenso de hecho en la interpretación de Kant, al señalar que en Kant “el problema y el tema de una filosofía del lenguaje apenas si alguna vez aparecen mencionados” (Ernst Cassirer, „Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie“, en Wolfgang Orth (Ed.), *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Leipzig, Reclam, 1993, p. 239). Tesis semejantes coinciden en general con la posición identificada en Cassirer: a) la constatación de la ausencia de desarrollos explícitos de relevancia acerca del lenguaje se enunció como el “silencio de Kant” (Tullio de Mauro, *Introduzione alla semantica*, Bari, Einaudi, 1966, pp. 63-66); b) si bien se expone con bastante detalle parte de lo que Kant expuso sobre el lenguaje, se sostiene algo modificada la tesis anterior, afirmando que el discurso filosófico de Kant “se basa en una desafortunada represión del lenguaje” (Dieter Markis, „Das Problem der Sprache bei Kant“, en Brigitte Scheer-Günther Wohlfart (Ed.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982, p. 111); c) se indica que respecto del lenguaje “en el sistema de Kant queda abierto un

con mayor tratamiento explícito respecto del lenguaje, presenta, desde el punto de vista pragmático en el contexto de la filosofía de Kant, un enfoque explícito respecto del

lugar para su posterior desarrollo, que, como tantos otros lugares en él, Kant deja vacío” (Gerold Prauss, *Die Welt und wir* (tomo I/1: Sprache-Subjekt-Zeit), Stuttgart, J. B. Metzler, 1990, p. 66.); d) desde la perspectiva de una actualización de la crítica de Hamann y Herder se subraya que, tanto por motivos histórico-conceptuales como por motivos teóricos, intrínsecos a su obra, Kant, tanto en la filosofía teórica como en la filosofía práctica, deja de lado la cuestión del lenguaje (Hermann Cloeren, “Historisch orientierte Sprachphilosophie im 19. Jahrhundert”, en Marcelo Dascal-Dietfried Gerhardus-Kuno Lorenz-Georg Meggle (Ed.), *Sprachphilosophie*, I. Halbband, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1992, pp. 144-162; Jürgen Villers, *Kant und das Problem der Sprache*, Konstanz, Verlag am Hockgraben, 1997); e) se renueva la cuestión a través de interrogaciones acerca de la actitud de Kant respecto del lenguaje (Donatella Di Cesare, “Hat Kant über die Sprache geschwiegen?”, en Daniele Gambarar (ed.), *Language Philosophies and the Language Sciences. A Historical Perspective in Honour of L. Formigari*, Münster, Nodus, 1996, pp. 181-200; Kurt Mosser, “Why Doesn’t Kant Care About Natural Language?”, *Dialogue*, 40, 2001, pp. 25-51). En general, esta perspectiva que se orienta a destacar los escasos desarrollos o incluso menciones al lenguaje en la obra de Kant puede servir como punto de partida. Este primer diagnóstico, sin embargo, no puede valer como una respuesta que cierre la cuestión; menos aún si se toma en cuenta la influencia que tuvo la filosofía crítica en la posterior reflexión sobre el lenguaje. Otra de las recientes evaluaciones respecto de la relación de Kant con la filosofía del lenguaje sostiene que la cuestión del lenguaje en Kant oscila entre un polo, donde se verifica que Kant prácticamente no ha hablado del lenguaje y que en sus obras no se halla una filosofía del lenguaje elaborada y articulada explícitamente, y otro donde se puede constatar, precisamente, que “a pesar de ello ningún filósofo de la época moderna ha tenido una influencia en la filosofía del lenguaje tan grande como la suya” (Josef Simon, „Immanuel Kant“, en Tilman Borsche (Ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie*, München, C. H. Beck, 1996, p. 233). Valga como ilustración lo siguiente. La influencia de la filosofía crítica de Kant en la filosofía del siglo xx llevó a ver al “giro lingüístico” (Richard Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1967) directamente enraizado en ella, de este modo se sostuvo esta continuidad con respecto a la filosofía analítica, afirmando que ésta misma sería una versión de la filosofía kantiana, variante cuyas características serían pensar la representación no como fenómeno mental sino como fenómeno lingüístico y desplazar en el orden de las disciplinas el peso de la crítica y la psicología trascendentales a la filosofía del lenguaje (cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Oxford UP, 1980, p. 8). En una continuidad, en sentido amplio dentro de este contexto, la proyección y discusión de la recepción de la filosofía del conocimiento de Kant en la teoría y filosofía del lenguaje ha dado lugar a considerar su relación con la “tradición semántica” (J. A. Coffa, 1991), la gramática generativa (T. C. Williams, 1993), la teoría lingüística (P. Perconti, 1999) y la filosofía analítica (R. Hanna, 2001). Respectivamente: Juan Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap—To the Vienna Station*, Linda Wessels (ed.), London - New York, Cambridge University Press, 1991; Terence C. Williams, *Kant’s Philosophy of Language, Chomskyan Linguistics and Its Kantian Roots*, USA, E. Mellen Press, 1993; Pietro Perconti, *Kantian Linguistics. Theories of Mental Representation and the Linguistic Transformation of Kantism*, Münster, Nodus, 1999; Robert Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford, Clarendon-Oxford University Press, 2001.

⁴ La obra ha sido objeto de una renovada consideración, como base actualizada para su interpretación: Reinhardt Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Hamburg, F. Meiner, 1997. Online-Version:

<http://www.uni-marburg.de/kant/webseitn/kommentar/text180.html>. 6-7-1999.

lenguaje. En ella, además, el texto publicado refleja pasajes de la correspondencia, lecciones y legado manuscrito, lo cual constituye un conjunto donde se hallan indicaciones relevantes de la reflexión kantiana sobre el lenguaje; así p. ej.: “Nosotros necesitamos palabras no sólo para hacernos comprender por los otros sino para volvernos comprensibles para nosotros mismos. Esta capacidad del uso de la palabra es el lenguaje; y los niños aprenden a hablar [*sprechen*]. Por el contrario la habilidad de hablar de manera concatenada acerca de un objeto es la facultad del discurso [*reden*], la cual los niños no alcanzan y los sabios apenas”.⁵ Dicho conjunto sirve de base para la ampliación y determinación de la base textual ofrecida en la *Antropología en sentido pragmático*.

La *Antropología en sentido pragmático* es el resultado de una serie de lecciones que corren paralelas a la elaboración de la filosofía crítica. Estas lecciones tienen como punto de partida la psicología empírica en la metafísica especial de Ch. Wolff y A. Baumgarten. Para dictar las lecciones de antropología Kant empleaba la sección *Psychologia empirica* de la *Metaphysica* de A. Baumgarten. La primera lección autónoma sobre Antropología fue en el semestre de invierno 1772/73. Kant dictó estas lecciones de manera regular veinticuatro veces, desde dicho semestre de 1772/73 hasta el semestre de invierno de 1795/96. De modo tal que, si bien la *Antropología en sentido pragmático* es publicada como obra autónoma en 1798, el desarrollo de su contenido como lecciones antecede, acompaña y sigue desarrollándose con posterioridad a la publicación de la obra crítica. En esta consideración antropológica se produce una conjunción entre la exposición de características observables del ser humano y la reflexión acerca de los fines de las acciones humanas. Este nuevo enfoque antropológico de Kant se construye a partir de la psicología empírica, pero la reflexión sobre el hombre que desarrolla la obra se diferencia del examen psicológico, precisamente, por su enfoque pragmático. Éste abre una forma de conocimiento del ser humano en tanto actúa y se comporta en el mundo, pero no desde un punto de vista exterior como objeto de una consideración teórica, sino desde el punto de vista de la posible comprensión de la propia vida en la medida en que actúa en el mundo.⁶ La antropología pragmática es resultado de la autocomprensión de la

⁵ *Kants Handschriftlicher Nachlass* (tomo III) *Logik*, EA XVI, p. 840; R 3444.

⁶ Kant dice en el anuncio de sus lecciones para el semestre de invierno de 1765/66 que en la primera parte de sus lecciones en base a la psicología empírica de Baumgarten tratará sobre la “vida”. El desarrollo de su propia perspectiva lleva a Kant en el transcurso de los años en que tienen lugar estas lecciones a construir sobre la base de la psicología empírica la lección de Antropología como tal. Cf. Joachim Kopper,

existencia humana en su vivir y obrar. Esta autocomprensión resulta de la praxis vital: “La Antropología nos da la auténtica autocomprensión del ser humano en su vida efectiva y, simultáneamente, con ello nos da la correcta comprensión del mundo en la medida en que el ser humano es en y para sí mismo su fin”.⁷ Esta orientación al ser humano como posible fin en sí mismo ordena los diferentes momentos identificados en la conexión entre lenguaje y acción en una argumentación unificada en tanto éstos pueden ser puestos en una articulación de remisión a fines. Para ello la reflexión pragmática desarrolla un método caracterizado por la conjunción de dos aspectos. Por un lado la observación de la vida humana, tal como tiene lugar con todas sus propiedades y peculiaridades; por otra parte, la integración de todas estas características y contenidos en un saber que comprende que el ser humano es su propio fin. La peculiaridad de esta reflexión radica, entonces, en que la observación y la comprensión surgidas de la praxis son integradas en una unidad, en tanto dicha praxis se orienta a y por fines.

La *Antropología en sentido pragmático* presenta, pues, una vía de análisis y argumentación respecto del lenguaje en el contexto del enfoque pragmático el cual se indica ya desde el prólogo mismo al caracterizar la antropología: “Una ciencia del conocimiento del ser humano, compuesta sistemáticamente (antropología), puede ser [compuesta] tanto en sentido *fisiológico* como [en sentido] *pragmático*. - El conocimiento fisiológico del ser humano se dirige a la investigación de lo que la *naturaleza* hace del ser humano; el pragmático a lo que *él*, como ente que actúa libremente, hace o puede y debe hacer de sí mismo” (*Antropología*, EA VII, 119).

2. La facultad de designar: signos y lenguajes

La *Antropología en sentido pragmático*, al exponer las facultades de conocimiento, identifica al lenguaje como facultad de designar (*Bezeichnungsvermögen*). El lenguaje es una forma entre otras del empleo de signos, el cual es, a su vez, una aplicación de la imaginación. La imaginación forma parte de la sensibilidad; ésta, una de las dos facultades básicas de conocimiento, es la “facultad de representaciones en la intuición” (*Antropología*, EA VII, 168). La sensibilidad comprende a su vez dos conjuntos de

„Einleitung“, en Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischen Hinsicht*, Hamburg, F. Meiner, 1980, pp. IX- X.

⁷ Ibid., XIII.

facultades: sentidos e imaginación. A éstos les es común la representación en la intuición; pero mientras los sentidos son capaces de intuir en presencia del objeto, la imaginación también puede hacerlo “sin la presencia del mismo” (*Antropología*, EA VII, 168). La facultad de designar, identificada como una forma de la imaginación, es caracterizada como: “La facultad de conocimiento de lo presente como medio para la conexión de la representación de lo que se ha previsto con la [representación] de lo pasado, es la *facultad de designar*. - La acción de la mente, de efectuar esa conexión, es la *designación (signatio)*, que también se llama el señalar; el grado mayor de ella se llama el *destacar*” (*Antropología*, EA VII, 191).

Comprender la facultad de designar como una conexión entre pasado y futuro por medio del presente parece ser el núcleo de la perspectiva de Kant, en tanto la facultad de operar con signos radica en una conjunción entre imaginación y temporalidad. Ello muestra cómo Kant asume la concepción heredada de signo pero la reorienta en función de una nueva perspectiva teórica.⁸ A la facultad de designar como la capacidad de operar con signos se refiere Kant también en otros pasajes, empleando la expresión de Baumgarten, como *facultas characteristic*, la cual “es un resultado que proviene de la fantasía, según la ley de la asociación los signos generan cosas y las cosas [generan] signos. Esta facultad es particularmente necesaria para la designación de los conceptos abstractos; cuanto más abstractos son, son menos perceptibles en sensaciones; tales conceptos y los signos renuevan estas sensaciones”.⁹ A ella pertenece el empleo de palabras, las cuales “auxilian a la oscilante capacidad del alma; ellas conservan la

⁸ El editor de las lecciones de lógica, G. B. Jäsche, indica que Kant había adoptado en 1765 y usado de manera continua desde entonces como guía para sus lecciones de lógica el manual de Meier. En este manual se halla la caracterización del concepto de signo que sintetiza la tradición que sirve de base a la elaboración de la perspectiva de Kant: “*Un signo (signum, symbolum)* es un medio a través de cuyo uso puede ser conocida la realidad de otra cosa; la cual se denomina *la cosa designada* [o *el significado [Bedeutung]* (*signatum, significatus*). *Una expresión [Ausdruck] (terminus)* es un signo del conocimiento, las expresiones que normalmente residen en la voz humana se denominan palabras (*vocabulum*). El conocimiento designado a través de expresiones y palabras es denominado *el significado del mismo (significatus vocabuli et termini)*” (*Kants Handschriftlicher Nachlass* (tomo III) *Logik*, EA XVI, p. 815).

⁹ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Methaphysik und Rationaltheologie* (Herder), EA XVIII, p. 77. En su *Metaphysica* Alexander Baumgarten desarrolla esta noción en la sección XI, §§ 619-623. Cf. Immanuel Kant, *Erläuterungen zur Psychología empirica in Alexander G. Baumgartens Metaphysica* EA, XV, pp. 32-34; allí define dicha facultad del siguiente modo: “Signa cum signatis una percipio; ergo habeo facultatem signa cum signatis repraesentando coniugendi, quae facultas characteristic dici potest” (op. cit., EA XV, p. 32). En otra reflexión se menciona la acción de enlazar (*Verknüpfung*) como “*facultas characteristic*” (R 322, Immanuel Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, EA XV, 127). A esta capacidad Kant se refiere también en Immanuel Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, EA XV, pp. 145-146.

atención de cosas muy sutiles, p. ej. la posibilidad de la evocación de algo en nuestra memoria. Las palabras pueden ser designadas con la escritura, las cuales son simultáneamente percibidas con el tono. Escribir es entonces un designar mediato, designa voces (palabras) y por medio de las palabras, cosas”.¹⁰

La facultad de designar produce y opera con distintos tipos de signos. Éstos se clasifican en: arbitrarios o artificiales (*Kunstzeichen*), naturales (*natürliche*) y signos prodigiosos (*Wunderzeichen*). Esta clasificación y la descripción que contiene muestran no solamente que el lenguaje se halla entre los signos arbitrarios, sino también junto a cuáles otros signos es ubicado, dando con ello una indicación del contexto propio de la comprensión kantiana del lenguaje. El lenguaje (*Sprache*) forma parte del conjunto de signos arbitrarios junto a las “letras que son signos de sonidos” (*Antropología*, EA VII, 192) y otros tales como los gestos mímicos (considerados en parte naturales), las notas musicales, los signos de los estamentos, los signos de servicio, los honoríficos y los infamantes. El formar parte de una clase integrada de tal modo subraya el carácter empírico y pragmático de este enfoque kantiano del lenguaje. En el segundo tipo de signos, los naturales, “la relación de los signos con las cosas designadas es según el tiempo” (*Antropología*, EA VII, 193): demostrativa, rememorativa, o pronóstica. El pulso indica la fiebre como el humo el fuego, monumentos recuerdan el pasado y en los astros se leen anuncios de acontecimientos futuros. Finalmente, los signos prodigiosos se refieren a circunstancias, como fenómenos celestes, en las cuales “se trastorna la naturaleza de las cosas” (*Antropología*, EA VII, 194). La capacidad de operar con signos se ejerce, pues, de diferentes formas y el lenguaje es una de ellas: “Toda lengua [*Sprache*] es designación de los pensamientos, e inversamente la manera óptima de denominar los pensamientos es mediante el lenguaje [*Sprache*], el máximo medio de entenderse a sí mismo y a otros. Pensar [*Denken*] es *hablar* [*Reden*] consigo mismo (los indígenas de Otaheite llaman al pensar: el lenguaje en el vientre), y por consiguiente es también *oír* internamente (por imaginación reproductiva)” (*Antropología*, EA VII, 192). Esta caracterización muestra, pues, de manera explícita y directa qué entendía Kant por lenguaje y el contexto en el cuál éste se ubica. Pero, además, considerado respecto de su funcionamiento el lenguaje se halla regulado, tal como la imaginación, por la ley de la asociación: “La ley de *asociación* es: representaciones empíricas que se siguieron unas a otras con frecuencia producen en la mente un hábito [que consiste en que], al generarse

¹⁰ Ibid.

una de ellas, se hace surgir también la otra” (*Antropología.*, EA VII, 176). Ello se constata, por ejemplo en un diálogo donde, debido a esta vecindad, la imaginación pasa de una cosa a otra a menudo tan rápidamente, que parece que uno se saltara “ciertos miembros intermedios en la cadena de las representaciones [...] de manera que uno a menudo debe preguntarse a sí mismo: ¿dónde estaba yo?, ¿cuál fue el punto de partida de mi discurso, y cómo he llegado a este punto final?” (*Antropología*, EA VII, 176). Análogamente, en una conversación el “saltar de una materia a otra completamente diferente, a la cual la asociación empírica de las representaciones, cuyo fundamento es meramente subjetivo (es decir, en uno [de los interlocutores] las representaciones están asociadas de manera diferente que en el otro), a la cual, digo, esa asociación conduce, es a una especie de desvarío formal, que interrumpe y destruye toda conversación” (*Antropología*, EA VII, 177). Un tal funcionamiento de “la imaginación que discurre sin reglas confunde de tal manera la cabeza, en virtud del cambio de las representaciones que no están conectadas con nada objetivo, de tal modo, que a quien vuelve de una sociedad de esa especie le parece haber estado soñando” (*Antropología*, EA VII, 177). La capacidad de operar con signos se halla pues incluida como uno de los casos de empleo de la imaginación, regida como ésta por la ley de asociación.

3. La antropología pragmática, el lenguaje y la filosofía de Kant: interpretaciones actuales

Desde distintos enfoques se ha coincidido en el cuestionamiento de la tesis del “silencio de Kant” respecto del lenguaje y en la exploración de lo que puede hallarse efectivamente en relación con el lenguaje en la filosofía de Kant, subrayando no solamente la importancia de su influencia, sino la posibilidad de la reconstrucción de una reflexión sobre el lenguaje *en* la misma filosofía de Kant. En esta línea C. LaRocca¹¹ plantea el examen de la cuestión del lenguaje en Kant como introducción imprescindible al análisis del juicio y la existencia, examinando las relaciones entre lógica y gramática e incluyendo en el mismo, en correlato con la lógica trascendental, la posibilidad de una gramática trascendental.¹² Esta nueva perspectiva respecto de la cuestión del lugar del

¹¹ Claudio LaRocca, *Esistenza e giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa, Ets, 1999.

¹² *Ibid.*, pp. 31-63.

lenguaje en la filosofía de Kant y, a partir de ello, de su relación con la filosofía del lenguaje se halla claramente presentada y sintetizada en la tesis sostenida por P. Natterer, quien afirma que “Frente a difundidos prejuicios estructurales, la teoría kantiana tematiza la dimensión del lenguaje, reflexiona acerca de ella y ofrece, en virtud de mayores posibilidades de diferenciación, comprensión y confirmación interdisciplinaria, un marco más productivo y eficaz que las posiciones lingualistas”.¹³ Este enfoque general ha sido desarrollado específicamente en conexión con la perspectiva de la antropología pragmática kantiana. Precisamente dos análisis recientes, sosteniendo un punto de vista que enfatiza su interconexión con la filosofía crítico-trascendental, han subrayado la importancia de la *Antropología en sentido pragmático* para la comprensión de la filosofía de Kant en general y, en particular, como una reflexión sobre el lenguaje ya *en* la misma filosofía de Kant.¹⁴

La interpretación en conjunto de la filosofía de Kant en conexión con el “lenguaje de la filosofía” desarrollada por J. Simon se construye sobre la base de la interrelación entre la filosofía teórica y la práctica. Esta interpretación busca superar lo que, según Simon,¹⁵ consiste en una comprensión limitada de la filosofía de Kant: reducirla a la filosofía crítica. Según esta manera de entender, los escritos críticos serían la verdadera filosofía de Kant, cuando, por el contrario, según Simon, deben ser considerados como la propedéutica a los escritos doctrinales. Los escritos críticos, tomados por sí mismos, fueron comprendidos de manera objetivista, como si Kant, cuando habla de “razón”, “entendimiento”, “imaginación”, “sensibilidad”, hubiera querido describir “facultades”, que le convienen objetivamente a “el” ser humano como propiedades características de la especie. Para Simon, desde el punto de vista determinado por la filosofía crítica, qué propiedades tiene algo (incluyendo también a “el” ser humano) debe ser considerado

¹³ Paul Natterer, *Systematischer Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2003, p. 439.

¹⁴ Me refiero a los realizados por Josef Simon y Dieter Sturma. Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2003, pp. 326-363, pp. 501-536. Dieter Sturma, “Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person“, en Dieter Heidemann-Kristina Engelhard (Ed.), *Warum Kant heute?*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2003, pp. 264-285; allí referencias ulteriores a otras obras del autor al respecto. También la introducción de Michel Foucault a la *Antropología en sentido pragmático*, recientemente publicada, presenta un enfoque semejante; Cf. Michel Foucault, “Introduction à l’*Anthropologie*”, en Emmanuel Kant, *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008, pp. 11-79.

¹⁵ Cf. J. Simon, op. cit., p. 328 s.

como un asentir o tener por verdadero que se modifica desde la perspectiva del fin de la opinión, el creer o el saber. Cuando el fin del que se trata es la determinación del ser humano, los enunciados pertenecen a la antropología en sentido pragmático. Simon comprende la antropología en sentido pragmático como una *antropología postcrítica*,¹⁶ la cual, como teoría es previa a la filosofía moral en tanto esta última, precisamente en tanto filosofía crítica ya no puede poner como su fundamento un conocimiento de la esencia o naturaleza del ser humano. Con todo, la pregunta por la esencia del ser humano permanece como cuestión central tanto para filosofía crítica como para el enfoque pragmático, en tanto el ser humano es su propio fin último. Para Simon, sin embargo esta cuestión debe quedar abierta más allá de cada experiencia, porque ningún ser humano puede definitivamente captarse a sí mismo en un concepto del ser humano o captar a otros seres humanos en un concepto definitivo del ser humano aquí y ahora. Esta pregunta sólo tiene sentido en un contexto pragmático, es decir, sólo con respecto a su finalidad y al tiempo disponible para analizarla y responderla.¹⁷ El punto de vista de una antropología en sentido pragmático se caracteriza, por el contrario, cuando el interés de la reflexión se dirige –contra una naturaleza fisiológica fija– al ser humano en su particularidad como un ser que vive sin tener una visión universal sobre la naturaleza, y consecuentemente también sin tener un concepto fisiológico de su propia naturaleza, y debe actuar según sus representaciones subjetivas.¹⁸ De este modo la *antropología postcrítica* constituye una suerte de coronación de la filosofía crítica como filosofía de la vida orientada por la racionalidad práctica. En ella se plasma la crítica a un concepto de subjetividad según el cual el sujeto sería capaz de captar el mundo como su objeto en el pensar puro. Precisamente, la filosofía crítica pone en cuestión todo conocimiento de contenidos específicos que pretendan valer como conocimientos de la razón pura, conocimientos equivalentes para todo ser racional. La crítica como tal es una herramienta del método que lleva a la doctrina; como tal herramienta “destruye la metafísica como un pensamiento en conceptos”¹⁹ para reconstruirla como una reflexión postcrítica “a partir de la vida” y “para la vida”.²⁰ Esta reflexión ya no se halla al servicio del saber y con ello de las ciencias como fines en sí mismos, sino de la vida con la finalidad de mediar y

¹⁶ Ibid., p. 326.

¹⁷ Cf. ibid., p. 330.

¹⁸ Cf. ibid., p. 331.

¹⁹ Ibid., p. 5.

²⁰ Ibid., p. 6.

transmitir un concepto racional del saber en su significación para la vida; un renovado concepto racional del saber que lleva a orientarlo prácticamente para la vida de las personas. El respeto por todo sujeto que juzga en tanto persona significa, desde esta perspectiva, el volver relativos los propios conceptuar y juzgar: “El ‘decir es’ se diferencia [...] como un modo del asentir o tener por verdadero personal”.²¹ Con ello se muestran las categorías de la libertad “como categorías de relaciones personales a las cuales, en última instancia y en su totalidad, está orientado el pensamiento de Kant”.²²

Para D. Sturma,²³ la reflexión de Kant, en tanto se hace jugar en ella el papel que le corresponde a la antropología pragmática, permite una comprensión de la vida en el mundo cuyo resultado es práctico. Sostiene Sturma que los problemas que se plantean hoy son conceptualmente semejantes a los que se le planteaban a Kant, en el sentido de que su crítica del conocimiento es el intento más ambicioso hasta su momento de hacer concordar un fisicalismo en la región de las ciencias naturales con un no-reduccionismo en los ámbitos de la filosofía de la conciencia y de la ética. Su situación inicial respecto de la teoría es comparable en muchos aspectos con la situación teórica del presente. También Kant desarrolla su sistema filosófico bajo el supuesto de una imagen del mundo científico-natural, sólida y dominante. A él se le planteó, de modo semejante a la filosofía actual, la tarea de relacionar el reduccionismo científico-natural con una teoría filosófica que pueda captar el sentido propio de la forma de vida humana de un modo conforme a los fenómenos y que, al mismo tiempo, sea capaz de ofrecer justificaciones en conexión con una vida humana orientada por fines.²⁴ Ello tiene lugar como una respuesta actualizada de la perspectiva de Kant frente a la situación de la filosofía en torno del nuevo milenio caracterizada por una transición de la antropología filosófica tradicional hacia una *filosofía de la persona*. De acuerdo a ello la pregunta ¿qué es el ser humano? da lugar a preguntas del tipo ¿qué significa vivir como persona?²⁵ En la filosofía de Kant se halla, según Sturma, una serie de desarrollos teóricos claramente significativos al respecto. Esta perspectiva es efectivamente comprobable en la antropología pragmática, cuyo desarrollo argumentativo comienza, precisamente con la siguiente afirmación: “El que el ser humano pueda tener al Yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente

²¹ Ibid., p. 67.

²² Ibid., p. 128.

²³ Dieter Sturma, “Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person“, en Dieter Heidemann-Kristina Engelhard, op. cit., pp. 264-285.

²⁴ Cf. ibid., p. 270.

²⁵ Cf. ibid., p.265.

por sobre todos los otros seres vivientes sobre tierra. Gracias a eso, él es una *persona*, y, debido a la unidad de la conciencia, [es] una y la misma persona a través de todas las mudanzas que pudieran ocurrirle” (*Antropología*, EA VII, 127). El lenguaje expresa y confirma el carácter personal, dice el texto a continuación: “[y es así] incluso cuando aún no puede pronunciar el Yo; porque lo tiene [a éste], sin embargo, en el pensamiento; tal como lo deben pensar, en efecto, todas las lenguas [*Sprachen*], cuando hablan en primera persona, aunque no expresen [*ausdrücken*] ese yo [*Ichheit*] con una palabra [*Wort*] particular. Pues esta facultad (a saber, la de pensar) es el *entendimiento*” (*Antropología*, EA VII, 127). La conexión entre la posibilidad de expresión por el lenguaje y la posibilidad de autoconciencia, en tanto posibilidad de pensarse a uno mismo, es señalada por Kant a partir de la siguiente observación: “Es, empero, notable que el niño que ya puede hablar bastante bien, comienza sin embargo sólo bastante tarde (quizá un año después) a hablar empleando el *Yo*, mientras que, entre tanto, hablaba de sí mismo en la tercera persona (Carlos quiere comer, pasear, etc.), y que parece que se le encendiera una luz, por decirlo así, cuando comienza a hablar empleando el Yo; desde cuyo día nunca más vuelve a hablar de aquella manera. Antes sólo se *sentía* a sí mismo, ahora se *piensa* a sí mismo” (*Antropología*, EA VII, 127). Si bien la posibilidad de expresar “yo” no constituye sólo por sí misma esta cualidad de yo o “yoidad” (*Ichheit*), es, sin embargo, la indicación para los otros y para uno mismo, del poder de cada uno de reflexionar sobre sí mismo. De forma tal que el empleo del lenguaje inscribe las acciones en un ámbito básico de interrelación entre la autorreflexión aperceptiva del pensamiento y el carácter público de la expresión. Por todo ello, según Sturma, la antropología kantiana presenta una reflexión respecto de la vida humana que es conforme a los fenómenos y, al mismo tiempo, es capaz de ofrecer justificaciones en conexión con una vida humana orientada por fines. Estas justificaciones, orientadas por las ideas de libertad y persona, se mueven en el ámbito de la racionalidad práctica y en su exploración consistiría, precisamente, una posible contribución actual desde el punto de vista de la reflexión de Kant. Esta argumentación se basa en la trama de posibilidades que constituyen las acciones humanas y sigue su lógica interna en el interjuego: acciones, posibilidades, fines. En ella se muestra que estas posibles remisiones recíprocas son no sólo de medios, sino también de fines y que, consiguientemente, cabe la pregunta no sólo por el cálculo de los medios sino también por la posible racionalidad de los fines. Ello lleva a pasar de la reflexión sobre el obrar a la de su posible finalidad. De este modo, desde un punto de vista pragmático, la pregunta por la existencia humana, en tanto ésta es un obrar con finalidades, incluye que

el ser humano *puede ser* su propio fin último; el enfoque pragmático subraya que el empleo de la razón tiene su fin final en la razón humana. Las personas humanas son los sujetos y destinatarios de la praxis de la razón; de modo tal que la pregunta por el ser humano es la pregunta por su posibilidad racional.²⁶ O, dicho de otro modo, es la pregunta por la posibilidad de su obrar racional orientado a fines. Con ello el “es” de la pregunta “¿qué es el ser humano?” se convierte en “¿qué puede y debe ser el ser humano?”.

Vistas en conjunto en relación con la argumentación presentada en este trabajo, ambas interpretaciones subrayan el papel central del enfoque antropológico-pragmático, desarrollado en un caso como antropología postcrítica y en otro como filosofía de la persona, para la reflexión sobre el lenguaje *en y desde* Kant. Ambas subrayan que el enfoque antropológico-pragmático vale particularmente como argumentación filosófica en tanto este enfoque es comprendido unitariamente en conexión con la filosofía crítica de Kant. También ambas coinciden en indicar que, a partir de ello, algunas de las posiciones filosóficas centrales de la filosofía crítica se vuelven claramente relevantes como reflexión sobre el lenguaje.

4. *El enfoque pragmático y la teoría crítico-trascendental del símbolo*

La concepción kantiana del símbolo puede ser reconsiderada a la luz de este marco de interpretación. Conjuntamente al análisis de la facultad de designar, de los tipos de signos y del lenguaje la *Antropología en sentido pragmático* considera un posible empleo de éstos, el simbólico, que refleja la determinación de este concepto en la filosofía crítica, tal como se desarrolla centralmente en el § 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. La consideración conjunta de ambas elaboraciones permite, en primer lugar, diseñar la concepción kantiana de los signos, y, en segundo término, explorar el alcance filosófico de la concepción kantiana del símbolo.

En general, en el campo terminológico-conceptual referido a los signos se pueden identificar tres empleos centrales: signo en general (considerado en un sentido previo a su clasificación en tipos vista con anterioridad), carácter (la inscripción gráfica o sonora como tal) y símbolo (el cual muestra intuitivamente un objeto de manera indirecta por

²⁶ Ibid, p. 269.

medio de una analogía). La función general desempeñada por la facultad de designar lleva a cabo su papel de este triple modo: mediante signos, caracteres y símbolos. “Signo” (*Zeichen*) se refiere genéricamente al resultado de la facultad de designar, mientras que “caracteres” (*Characterisma* o *Charaktere*) y “símbolos” (*Symbole*) se diferencian dentro de esta caracterización general. Los caracteres, por el mero hecho de ser tales, no son por ello ya símbolos, puesto que los caracteres: “pueden ser también meros signos mediatos (indirectos) que en sí mismos no significan nada” (*Antropología*, EA. VII, 191). Ellos no significan en sí sino por su posible asociación con intuiciones y, a través de su asociación con intuiciones, conducen a conceptos. Es decir, como tales (o sea sólo como caracteres) no ponen en la presencia intuitiva del objeto, lo que sí hacen los símbolos; ejemplos de caracteres son las palabras y los signos numéricos. Las palabras son meros signos acompañantes, en los cuales el concepto debe estar siempre presente puesto que no representan en lugar del concepto. En cambio, el otro tipo de caracteres, los signos algebraicos y las figuras representan el lugar del concepto, es decir, se procede con ellos como si se tuviera el concepto. Todo ello es confirmado explícitamente en los siguientes pasajes: “Las figuras [*Gestalten*] de las cosas (intuiciones), en la medida en que sólo sirven como medios para la representación por conceptos, son *símbolos* [*Symbole*]; y el conocimiento por medio de ellos se llama simbólico o *figurativo* (*speciosus*)” (*Antropología*, EA VII, 191). A su vez, “Los *caracteres* [*Charaktere*] no son todavía símbolos; pues también pueden ser meros signos mediatos (indirectos), que en sí mismos no significan nada, sino que sólo gracias a su agregación conducen a intuiciones, y por medio de éstas a conceptos; por eso, el conocimiento *simbólico* no debe oponerse al *intuitivo*, sino al *discursivo*; en este último el signo (*character*) acompaña al concepto sólo como guardián (*custos*), para reproducirlo cuando sea la ocasión” (*Antropología*, EA VII, 191). La conclusión de esta diferenciación, que expresa la posición ya sostenida por Kant en el § 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar* es: “El conocimiento simbólico, por consiguiente, no se opone al intuitivo (por intuición sensible) sino al intelectual (por conceptos). Los símbolos son meros medios del entendimiento, pero sólo de manera indirecta, a través de una *analogía* con ciertas intuiciones, a las cuales se puede aplicar el concepto de él, para suministrarle significación por medio de la exhibición de un objeto” (*Antropología*, EA VII, 191).

El empleo de símbolos resulta, desde el punto de vista crítico, resumido en la *Antropología en sentido pragmático*, en el conocimiento simbólico. Representar por medio de símbolos es entonces en este sentido una forma, si bien indirecta, de intuir.

Todo símbolo es signo, pero no viceversa. El símbolo es un medio intuitivo de conocimiento, el signo, no. Los caracteres a su vez llevan a los conceptos a través de su asociación con intuiciones. Los símbolos conforman el conocimiento simbólico y como tal integran el intuitivo; los caracteres forman parte del discursivo. En esta distinción de formas de empleo de los signos, signo, símbolo, carácter son considerados, pues, en relación con la posibilidad de intuición. A ello debemos agregar que, considerando en su conjunto a la obra kantiana, esta determinación teórica del concepto de símbolo, resultado de la posición crítico-trascendental, no excluye completamente otro usual a la época. De este modo, Kant también usa en ocasiones el término “simbólico” en el sentido “admitido por los lógicos modernos”; según dicha óptica símbolos en este sentido, son “meros caracteres, es decir designaciones de los conceptos por medio de notas sensibles que los acompañan, y que no contienen nada que pertenezca a la intuición”.²⁷ En este sentido hay un uso habitual del término p. ej.: “Exponemos los números simbólicamente, p. ej. 500, por medio de los signos 5 y 00 [...]”.²⁸ Pero por otro lado, como acabamos de ver, el símbolo es comprendido por Kant a partir de la perspectiva crítico-trascendental como conocimiento simbólico; en este sentido: “No todo signo es un símbolo, sino que éste es un signo de signos. Intuición analógica: símbolo”.²⁹ De forma tal que Kant reconoce el sentido lógico usual de símbolo, pero se centra en la perspectiva crítico-trascendental del conocimiento simbólico.

El que las lecciones de antropología se hagan eco del análisis en perspectiva crítica del conocimiento simbólico sugiere que incluso este mismo análisis kantiano llevado a cabo en las lecciones se ubica en el marco de su propia perspectiva filosófica, desarrollada en la filosofía crítica y que la teoría crítica del conocimiento simbólico puede ser puesta en conjunción con el enfoque pragmático, donde signos y lenguaje, como productos de la facultad de designar, son ubicados en el contexto de la acción orientada a fines de la vida humana. Ellos son concebidos desde la perspectiva de su inscripción en la prosecución de la multiplicidad de fines cuya elucidación caracteriza el enfoque pragmático. En el siguiente texto se hace explícita la conexión entre la facultad de producir signos, los símbolos y el lenguaje:

²⁷ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, EA V, p. 256.

²⁸ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* (Herder), EA XXVIII, p. 77.

²⁹ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Logik* (Pölitz), EA XXIV, p. 601.

“De la facultad de simbolización o *facultate characteristic* debemos notar aún algo: una representación que sirve como medio de reproducción a través de la asociación es un símbolo. La mayoría de las representaciones simbólicas tienen lugar con respecto al conocimiento de Dios. Éstas son en su conjunto *per analogiam*, es decir por medio de una correspondencia de la relación; p. ej. el sol era para los pueblos de la antigüedad un símbolo, una representación de la perfección divina, en tanto que él, omnipresente en el universo, da muchas cosas (luz y calor) sin recibir nada. Así, como símbolo de una república puede servir el cuerpo humano, en el cual todas las partes integrantes constituyen un todo. Un conocimiento del entendimiento, el cual es indirectamente intelectual y es conocido por medio del entendimiento pero es producido por medio de una analogía del conocimiento sensible, es un conocimiento simbólico, que se contrapone al conocimiento lógico así como el intuitivo al discursivo. [...] En consecuencia, allí donde la intuición no nos está permitida inmediatamente, debemos ayudarnos *per analogiam* con el conocimiento simbólico. También podemos decir: el conocimiento es simbólico donde el objeto es conocido en el signo; pero en el conocimiento discursivo los signos no son símbolos, en la medida en que en los signos no conozco el objeto, sino que el signo sólo me produce la representación del objeto, p. ej. la palabra mesa no es un símbolo, sino sólo un medio de ocasionar la representación del entendimiento por asociación”.³⁰

El alcance filosófico de la concepción kantiana del símbolo puede ser sugerido por la evaluación de H. G. Gadamer, quien caracteriza al “análisis lógico del concepto de símbolo” llevado a cabo en el § 59 de la *Crítica de la facultad de juzgar* como “uno de los más brillantes del pensamiento kantiano”.³¹ Desde la perspectiva de la reflexión crítico-trascendental el símbolo se determina como un modo de relacionar concepto e intuición, pero con la peculiaridad de que el concepto originado en la razón no encuentra intuición sensible alguna que pueda corresponderle. Dada esta carencia de una intuición correspondiente que pueda ser subordinada al concepto por medio del esquema, la facultad de juicio procede entonces de una manera analógica. En el procedimiento analógico un concepto es referido a su posible objeto pero, en ausencia de una intuición correspondiente, esta referencia tiene lugar a través de otro concepto al cual sí le es dada

³⁰ Immanuel Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* (Herder), EA XXVIII, p. 238.

³¹ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, ³1972, p. 71.

una intuición. Por referirse indirecta pero efectivamente a intuiciones, el procedimiento simbólico, como vimos, es considerado como una forma de conocimiento intuitivo que se opone al discursivo; y el símbolo es una forma de exhibición indirecta pero intuitiva.³² Los símbolos contienen exhibiciones indirectas por medio de la analogía. El símbolo adquiere de este modo significado, en relación con lo que puede pensarse a partir de él. El símbolo “no sólo pertenece a la esfera del *logos*”, sino a la realidad sensible, puesto que “no tiene su significado en la relación con otro significado, sino que su propio ser sensible tiene significado. Es, de un modo primordial aquello donde se puede conocer algo otro”,³³ en él tiene lugar una “interconexión metafísica entre lo visible y lo invisible”.³⁴ De modo tal que el símbolo tiene su “propio ser sensible”,³⁵ es exhibición y no meramente designación.³⁶ De este modo, en la concepción crítico-trascendental del símbolo se sintetiza una perspectiva unificadora de la reflexión kantiana sobre el lenguaje, la cual se orienta por la idea de una determinación inteligible del ser humano, según la cual “lo bello es símbolo del bien moral”.³⁷ Desde esta perspectiva teleológica el símbolo se presenta, en una determinación práctica o moral, desde un trasfondo metafísico que tiene lugar a través de la indicación del pasaje de lo sensible a lo suprasensible.³⁸

5. *Una comprensión unificada de lenguaje y símbolo a partir de la antropología pragmática*

La consideración conjunta de las interpretaciones de la antropología pragmática de Kant, como las vistas de J. Simon y D. Sturma, posibilita orientarse por una visión

³² Según T. Todorov, Kant en la *Critica de la facultad de juzgar* modifica el concepto mismo de “símbolo”. Hasta ese momento “símbolo” significaba “o bien un simple sinónimo de una serie de términos empleados (como alegoría, jeroglífico, cifra, emblema, etc.), o bien designaba preferentemente el signo puramente arbitrario y abstracto (los símbolos matemáticos), siendo este segundo sentido corriente especialmente entre los leibnizianos”; Tvezan Todorov, *Theories du Symbole*, París, Seuil, 1977, p. 236. En este contexto, “Es Kant quien en la *Critica de la facultad de juzgar* transforma este uso y conduce la palabra símbolo muy cerca de su sentido moderno. Lejos de caracterizar la razón abstracta, el símbolo pertenece a la manera intuitiva y sensitiva de aprehender las cosas” (ibid.).

³³ H.-G. Gadamer, op. cit., p. 68.

³⁴ Ibid., p. 69.

³⁵ Ibid., p. 68.

³⁶ Ibid., p. 71.

³⁷ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, EA V, p. 353.

³⁸ H.-G. Gadamer, op. cit., p. 69.

comprensiva y unificadora de la filosofía de Kant a partir de la cual se subraya la importancia de la antropología pragmática para la comprensión de la filosofía de Kant en su conjunto y se muestra la amplitud de su alcance teórico cuando se la pone en conexión con la filosofía crítico-trascendental. Desde esta visión comprensiva las nociones de lenguaje y símbolo adquieren su valor específico como concepción filosófica del lenguaje o filosofía del lenguaje *en* Kant. Kant mismo se refiere a la tendencia integradora entre su labor en las lecciones y la elaboración de la obra crítica: “Muchos años antes de haber iniciado una nueva carrera como escritor con la *Crítica de la razón pura*, en mis lecciones de Lógica, Metafísica, Moral y Antropología, Física y Jurisprudencia no sólo he comentado al autor que había elegido como hilo conductor, sino que he procurado ampliarlo y conducirlo bajo principios que a mí me parecían mejores”,³⁹ para evaluar tal conexión del modo siguiente: “De esta manera, mis lecciones fueron en parte creciendo fragmentariamente y en parte mejorando, pero siempre en relación con un posible sistema entendido como un todo subsistente por sí mismo al que los escritos aparecidos posteriormente (en su mayoría después de 1781) parecen haber querido perfeccionarlo dándole sólo la forma sistemática”.⁴⁰ Esta perspectiva, referida en general a la conexión entre elaboración en las lecciones y filosofía crítico-trascendental, es confirmada en el siguiente pasaje, el cual muestra el resultado de la conexión aludida, ahora específicamente en relación con el enfoque antropológico:

“He aprendido de la *Crítica de la razón pura* que la filosofía no es algo así como una ciencia de las representaciones, conceptos e ideas, o una ciencia de todas las ciencias, o algo parecido, sino una ciencia del ser humano, de su representar, pensar y actuar; debe representar al ser humano en todas sus partes constitutivas, tal como es y cómo debe ser, tanto según sus determinaciones naturales, como también según la condición de su moralidad y su libertad. En esto la antigua filosofía le asignó al ser humano una posición en el mundo completamente equivocada, al hacerlo en éste una máquina que, como tal, tenía que depender completamente del mundo o de las cosas exteriores y de las circunstancias; hizo pues del ser humano casi una parte meramente *pasiva* del mundo. Entonces apareció la *Crítica de la razón* y le asignó al ser humano en el mundo una

³⁹ Immanuel Kant, *Erklärung, wegen der Autorschaft der dem Hrn. v. Hippel seel. [zuerkannten Schriften] beygelegten Schriften*, EA XII, p. 360 (traducción María Jesús Vázquez Lobeiras).

⁴⁰ *Ibid.*

existencia enteramente *activa*. El ser humano mismo es originariamente creador de todas sus representaciones y conceptos y debe ser el único autor de todas sus acciones”.⁴¹

En el enfoque básico del papel del ser humano según esta interpretación de la *Crítica de la razón pura* se halla pues, precisamente, la idea directriz de la antropología pragmática: mientras el conocimiento fisiológico del ser humano se dirige a la investigación de lo que la naturaleza hace del ser humano, el pragmático a lo que el ser humano, “como ente que actúa libremente, hace [*macht*] o puede [*kann*] y debe [*soll*] hacer de sí mismo” (*Antropología*, EA VII, 119). La idea directriz se articula, pues, de un triple modo o en tres niveles.⁴² El correspondiente a los comportamientos que pueden ser observados, clasificados y, tal vez, explicados por la psicología empírica. El segundo nivel, el específicamente pragmático, tiene como objetivo central analizar “los fundamentos primeros de la posibilidad de la modificación de la naturaleza humana como tal”;⁴³ en este segundo nivel se presenta la idea tradicional de que el ser humano ha nacido para la acción. Mientras que en el tercer nivel, de acuerdo a lo que debe hacer el ser humano, se considera la destinación o vocación (*Bestimmung*) del ser humano; es decir, por contraposición al resto de la naturaleza, se considera al ser humano (la humanidad como un todo) en tanto está destinado a perfeccionarse a sí mismo. En esta conjunción entre lo que el ser humano hace, puede y debe hacer de sí mismo radica el núcleo teórico de la reflexión pragmática sobre el lenguaje. Por ello, ejercer la facultad de designar, p. ej. hablar o decir, es un caso de la condición más general, según la cual, hacer hace posible decir. Escribe Kant en una carta a Iacob Beck: “Sólo podemos comprender y comunicar a los otros aquello que nosotros mismos podemos hacer. Pues no podemos percibir la síntesis como dada, sino que nosotros mismos debemos hacerla, nosotros debemos sintetizar, si algo debe ser comprendido por nosotros como sintetizado. Sólo con vistas a esta síntesis podemos comunicarnos entre nosotros”.⁴⁴ También la posibilidad de designar y de hablar, pues, se constituyen como realizaciones de la espontaneidad o autoactividad.

⁴¹ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, EA VII, pp. 69-70.

⁴² Según explica Reinhardt Brandt en “The Guiding Idea of Kant’s Anthropology and the Vocation of the Human Being”, en Brian Jacobs-Patrick Kain (eds.), *Essays on Kant’s Anthropology*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2003, pp. 89-93.

⁴³ Carta a Marcus Herz de 1773, Immanuel Kant, *Briefwechsel*, EA X, p.145.

⁴⁴ Carta a Beck 1. 7. 1794, Immanuel Kant, *Briefwechsel*, EA XI, p. 496.

R. Brandt, de modo convergente a las interpretaciones de la antropología pragmática que hemos visto, sostiene que la idea de la autodeterminación (*Selbstbestimmung*) del ser humano es la clave para la comprensión de la filosofía de Kant como un todo.⁴⁵ Según esta perspectiva, el ser humano, como individuo o como especie, está destinado, por la naturaleza y por su razón a la autodeterminación. Según Brandt, Kant mismo no proyectó su sistema a partir de la idea de la autodeterminación, pero la representación de la destinación del ser humano a la autodeterminación es el motivo conductor rector de su obra filosófica, siempre diferente y en permanente reforma, pero constantemente orientada por este motivo unificador, el cual es identificado en forma más general como el “primado de lo práctico”.⁴⁶ A la luz de esta interpretación de R. Brandt, J. Simon y D. Sturma la reflexión antropológico-pragmática se inscribe en y contribuye a la idea de filosofía, tal como señala el pasaje arriba visto de *El conflicto de las facultades*, como ciencia del ser humano, de lo que éste *es* y *debe ser*. Según esta idea orientadora de la filosofía kantiana en su conjunto, la reflexión de la *Antropología en sentido pragmático* adquiere la dimensión filosófica que queda indicada en la afirmación que prosigue en el texto del *El conflicto de las facultades*: “Aquel «es» y este «debe» conducen a dos destinaciones (*Bestimmungen*) en el ser humano totalmente diferentes”.⁴⁷ Estas dos determinaciones, destinaciones o vocaciones, del ser humano se corresponden con las dos diferentes partes que lo constituyen; compuestas, por un lado, por la sensibilidad y el entendimiento y, por otro, por la razón y el querer libre: “En la naturaleza todo «es», en ella no puede hablarse de «debe»”.⁴⁸ La sensibilidad y el entendimiento están determinados a la naturaleza, pertenecen al mundo terreno y se dirigen siempre a determinar lo que es y cómo lo es. La razón, por su parte, no se halla destinada a la naturaleza, quiere y tiende a lo suprasensible; mientras que la voluntad libre, al consistir en la independencia de las cosas exteriores, tampoco puede pertenecer a la naturaleza. La destinación humana, en consecuencia, se dirige, pues a „otro mundo que no conocemos, un reino de la moral”.⁴⁹

Esta interpretación, desarrollada de manera diferente, pero convergente en aspectos centrales, por R. Brandt, J. Simon y D. Sturma, comprensiva e integrada de la

⁴⁵ Reinhard Brandt, “Die Bestimmung des Menschen bei Kant als Zentrum der Kantischen Philosophie“, en Jürgen Stolzenberg (Ed.), *Kant in der Gegenwart*, Berlin, W. de Gruyter, 2007, pp. 17-49.

⁴⁶ Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg, F. Meiner, 2007, p.7.

⁴⁷ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, EA VII, p.70.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

filosofía de Kant, donde el enfoque antropológico-pragmático adquiere un peso propio para la comprensión de dicha filosofía en conjunto, ofrece, pues, una perspectiva desde donde desarrollar el posible alcance de la reflexión de Kant sobre el lenguaje. Ella permite sostener que la reflexión explícita de Kant sobre el lenguaje se inscribe en las determinaciones teóricas centrales de su filosofía. Esta reflexión pone de manifiesto que la posibilidad de la síntesis es la condición de la acción de designar y producir signos y lenguas y que el símbolo es el empleo de estas capacidades orientado a lo suprasensible en sentido práctico-moral. De este modo, la facultad de designar establece la condición del lenguaje como facultad en el contexto de la acción y el símbolo representa la concepción teórica, propia y claramente explícita, que comprende, entre otras formas, la de simbolizar, la cual es un posible empleo de la facultad de lenguaje. Desde la perspectiva de la filosofía crítico-trascendental, y más aún, desde su posterior continuidad doctrinal: la “simbolización de un concepto” tiene lugar respecto de los “conceptos de lo suprasensible”, los cuales “no pueden propiamente ser exhibidos ni pueden ser dados en ninguna experiencia, pero pertenecen sin embargo necesariamente a un conocimiento, aunque éste sea posible meramente como *conocimiento práctico* [itálicas DL]”.⁵⁰

En la concepción del lenguaje en el marco de la acción orientada a fines y del símbolo, en tanto éste representa el interés por y la orientación a lo suprasensible de la razón humana, se halla ùes una determinación central de la filosofía del lenguaje *en* Kant (recordemos, entendiendo “filosofía del lenguaje” en un sentido amplio). Ésta fundamentalmente designa la posición filosófica, así identificada, que anima, orienta y unifica la reflexión kantiana sobre el lenguaje y constituye un punto de partida para la evaluación del lugar y valor del lenguaje en la filosofía de Kant, para el análisis de la incidencia de su filosofía de Kant en la filosofía del lenguaje y para la comparación y contraste entre ambas.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, EA XX, pp. 279 s.

ABSTRACT

This article explores the notions of language and symbol in the *Anthropology from a pragmatic point of view* with the purpose of showing how both concepts are relevant to the Kantian reflection on language or, in a broad sense, the philosophy of language *in* Kant's philosophy. The article highlights the importance of an analysis of both concepts on a common ground, since language (as the capacity to designate) develops a pragmatic approach whereas symbol basically represents the critical-transcendental approach. The article contends that the conjunction of both approaches offers the basis for a reconstruction of the philosophy of language *in* Kant's philosophy within his own methodical and theoretical conception.

Key-words

Kant, language, symbol, pragmatic anthropology, philosophy of language.