

FACTICIDAD Y TRASCENDENTALIDAD EN EL ESTUDIO
FOUCAULTIANO DE *ANTHROPOLOGIE IN
PRAGMATISCHER HINSICHT* DE KANT*¹

*Facticity and transcendentality in Foucault's study of Kant's
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*

Marco DÍAZ MARSÁ
Universidad Complutense de Madrid

BIBLID [(0213-356)13,2011,179-220]

Recibido: 20 de octubre de 2010

Aceptado: 27 de enero de 2011

RESUMEN

Este artículo acomete un estudio del trabajo foucaultiano sobre *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant, tomando como hilo conductor la cuestión «facticidad-trascendentalidad». Conducidos por Foucault, trataremos de liberar en el pensamiento kantiano la región de un *ser en el mundo*, el espacio de

*Este artículo es el resultado de una investigación realizada en el marco del proyecto de investigación *Naturaleza humana y comunidad. Una investigación, a partir de Kant, sobre los principios antropológicos del cosmopolitismo* (Ref.: HUM2006-04909), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia.

1. KANT, I., «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht», en: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, pp. 395-690; FOUCAULT, M., «Introduction à l' Anthropologie», en: KANT, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008. En adelante nos referiremos al texto kantiano según la convención ApH y al estudio foucaultiano sobre Kant con las siglas IAK.

facticidad crítica de un sujeto que es y, a la par, actúa en un mundo, más acá de las circularidades y paradojas de la «analítica de la finitud», de la crítica antropológica. Es en la delimitación de este espacio que se ha de definir la posibilidad de una *antropología crítica*, que consideramos el precedente teórico fundamental de la *problématisation* del sujeto acometida por el último Foucault.

Palabras clave: trascendental, facticidad, ser en el mundo, antropología crítica, crítica antropológica, pragmático.

ABSTRACT

This paper undertakes the study of the foucaultian work about Kant's *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* taking as guideline of the analysis the question of the «facticity-transcendentality», from where, under the guidance of Foucault, the area of a *being in the world* is to be released, a room of critical facticity from a subject that is and, at the same time, acts in a world, far from the ambiguities and paradoxes of the «analytics of finitude» and the anthropological critique. In the framework of this analysis the possibility of a critical anthropology will be defined, which we think is the precedent of the *problématisation* of the subject by the last Foucault.

Key words: transcendental, facticity, being in the world, critical anthropology, anthropological critique, pragmatic.

1. IMPORTANCIA DEL ESTUDIO FOUCAULTIANO SOBRE *ANTHROPOLOGIE IN PRAGMATISCHER HINSICHT*: VERSIÓN CRÍTICA VERSUS VERSIÓN ANTROPOLÓGICA DEL TEMA TRASCENDENTAL. PRIMER ACERCAMIENTO A LA CUESTIÓN FACTICIDAD-TRASCENDENTALIDAD EN LA LECTURA FOUCAULTIANA DE KANT

Son muy conocidos los textos del capítulo noveno de *Les mots et les choses* (*L'homme et ses doubles*), dedicados a mostrar la vinculación de la crítica kantiana con la *antropología* como disposición general del pensamiento moderno. Según Foucault la crítica kantiana habría abierto² la posibilidad de un modo

2. En qué sentido Kant abre algo (pero en qué sentido abre el pensar en general), lo que abre, a partir de qué, y si cierra o no cierra eso que abre es asunto que desborda, con mucho, los límites de este trabajo, que solo pretende analizar una minúscula cuestión, la articulación facticidad-trascendentalidad en el trabajo foucaultiano sobre la antropología, no exponer la problemática general de lo que Foucault llama *historia del pensamiento como historia de las problematizaciones*. Cfr. también mi artículo «¿Qué quiere decir pensar? En torno a la idea de problematización en Michel Foucault», *Daimon* (Murcia), 43 (2008), pp. 51-70.

antropológico de pensar, dando inicio a la disposición antropológica que es «esencial»³ al pensamiento que aún hoy nos es contemporáneo, constituyendo el comienzo de una configuración que tendría una «función constituyente»⁴ en la modernidad occidental, dominando como la «disposición fundamental»⁵ que rige en todas las manifestaciones de su pensamiento. De este modo, parece que Foucault consideraría que en su *Logik Kant* habría establecido y formulado esta *verdad fundamental*, la verdad de toda verdad de un pensamiento moderno que no piensa sino a partir de la «finitud del hombre»:

La antropología como analítica del hombre ha tenido, con certeza, una función constituyente en el pensamiento moderno, ya que en una buena parte aún no nos hemos separado de ella. Llegó a ser necesaria a partir del momento en el que la representación perdió el poder de determinar por sí misma y en un movimiento único el juego de sus síntesis y sus análisis. Era preciso que las síntesis empíricas fueran aseguradas fuera de la soberanía del «pienso». Debían ser requeridas ahí donde precisamente esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre, que es tanto la de la conciencia como la del individuo viviente, hablante y trabajador. Esto Kant lo había formulado ya en la *Lógica* cuando añadió a su trilogía tradicional una última interrogación: las tres cuestiones críticas (¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me está permitido esperar?) se encuentran entonces relacionadas con una cuarta y puestas de alguna manera «a su cuenta»: *Was ist der Mensch?*⁶.

Lo que la pregunta kantiana revelaría, en esta lectura foucaultiana, es una cierta «necesidad» antropológica del pensar justamente ahí donde un pensamiento soberano ha dejado de tener cabida. Ya no se trataría de *Dios*, de la forma de un entendimiento divino como fondo general de precomprensión y forma de *iure* del ser, sino del *hombre* como un ser definido por una finitud *que sólo a él le pertenece*. La finitud del hombre se impondría ahora como lo *primero* y, por ende, como la forma de *iure* del ser (ya no se trata del *de iure* del ser infinito), *pero ocupando extrañamente el lugar de Dios*, es decir, del ser infinito, el lugar de ese principio que es *fundamento de sí*. De ahí la esterilidad y el carácter paradójico, oscilatorio, de un pensamiento moderno que se encontraría inexorablemente atrapado, anulado, en el dominio de la antropología, pues, para la finitud, *ese lugar* no puede ser, en verdad, sino el imposible *no-lugar*, el

3. FOUCAULT, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (en adelante MC), Paris, Gallimard, 1999, p. 353.

4. *Ibid.*, p. 251.

5. *Ibid.*, p. 353.

6. *Ibid.*, pp. 351-352.

imposible emplazamiento y la perpetua oscilación de un pensamiento paradójico que pretende hacer de la finitud del hombre fundamento (se trata aquí de la imposible fijación, del permanente ir y venir del *ser* al *pensar* y del *pensar* al *ser* en un movimiento de fundamentación que ha de frustrarse *necesariamente*, y en el que el hombre es, a la vez y hasta el infinito, sujeto y objeto, *soberano sumiso*).

El hombre, pues, como paradójica finitud *fundamental*, habría constituido el espejismo en el origen del pensamiento filosófico moderno, la peculiar ilusión característica de la modernidad, ya no dogmática sino antropológica, justamente la que habría abocado a la forma general de un cuestionamiento ambiguo, mixto, circular y repetitivo en el que la finitud intenta, en vano, fundarse a sí misma. Se trata de lo que Foucault ha llamado *analítica de la finitud*.

La causa por tanto de estos descarríos del pensamiento moderno sería la cuestión antropológica, que el propio Kant habría introducido de manera enigmática en el campo del pensamiento, generando con ello la ilusión característica en la modernidad: la ilusión del «hombre», el ensueño de una naturaleza humana destinada a una totalidad que sin embargo le estaría siempre vedada, pues para ella la finitud es constitutiva. Así lo señala Foucault en *Préface à la transgression*:

El propio Kant terminó por encerrar tal abertura en la cuestión antropológica, a la cual refirió, a fin de cuentas, toda interrogación crítica⁷.

Hay que hacer notar, sin embargo, una fecunda ambigüedad en *Les mots et les choses*, por la que podrá introducirse en ese texto un cierto desfase entre la crítica kantiana y la antropología (desfase a partir del cual se articula, en el texto anteriormente citado, la compleja relación de Kant con la modernidad), entre la cuestión trascendental y la cuestión antropológica. Esta dificultad estalla desde el momento en que se ponen en juego los desarrollos del capítulo VII de *Les mots et les choses*. Ciertamente aquí ya no se trata de *Dios*, de un pensamiento dominado por la metafísica del infinito (tal es el pensamiento clásico de los capítulos III, IV, V y VI), pero tampoco del *hombre* del capítulo IX, de ese doble empírico-trascendental en el que se tomará conocimiento de lo que hace posible el conocimiento⁸. Tampoco se analizan aquí –aunque se señala su posibilidad– las *metafísicas de la finitud*, que serán objeto de estudio, fundamentalmente, en el capítulo VIII, las «metafísicas del objeto», aquellas de la *vida*, el *trabajo* y el *lenguaje*, en las que la finitud se presenta como realidad

7. *Dits et écrits*. 1954-1988 (4 vol.), Paris, Gallimard, 1994, vol. I, p. 239 (en adelante DE).

8. MC, p. 329.

pasiva y empírica y el hombre como *un puro objeto*, un vehículo del lenguaje, un instrumento de la producción, un ser vivo sujeto a las dinámicas del proceso vital. Frente a esta doble posibilidad, metafísica-objetiva la una, antropológica-fundamental la otra⁹, se abre en el capítulo VII, *Les limites de la représentation*, un espacio para una *finitud primera* que no tiene, sin embargo, carácter *fundamental*, no siendo por ello puramente pasiva o empírica. *Ni finitud fundamental ni finitud empírica*¹⁰. El límite de la representación en su forma de *iure*, que Kant habría sacado a la luz en su crítica, lejos de marcar la *necesidad* de la disposición antropológica del pensamiento moderno, abriría diferentes posibilidades para el pensar. Ciertamente a partir de Kant «no hay más que finitud», pero la ley de la finitud lejos de establecer la exigencia de la antropología, anunciaría tan solo *su posibilidad y su peligro*¹¹. La crítica kantiana daría así la medida para una crítica de la finitud *no antropológica*.

La ambigüedad mentada alcanza su punto álgido cuando son comparados los pronunciamientos foucaultianos de la sección *Ideología y crítica*, del capítulo VII, con lo señalado en *La analítica de la finitud*, del capítulo IX. Así, si en el capítulo VII (*Les limites de la représentation*) el acontecimiento definitorio de la modernidad va a ser referido, muy formalmente, a la representación, no siendo este sino el de su *ruptura*, en el capítulo IX Foucault lo cifrará, sin ambigüedades, en el nacimiento de la antropología. Los textos no dejan lugar a dudas, en *Les limites de la représentation* la sollicitación que abrirá el espacio de un pensar moderno concierne a la representación en su sentido clásico, es decir, a la representación como *lugar de la ontología*¹² y espacio de «visibilidad inmediata»¹³, siendo éste el *desplazamiento del ser por relación a ella*¹⁴, desplazamiento por el que habrá representación *y algo otro*, que no es representación, que resiste a la representación y la viene a poner en cuestión (en sus límites de derecho). El acontecimiento definitorio de un pensar moderno será, por tanto, aquel por el que a la base de la entera problematización moderna, como su condición onto-lógica de posibilidad, constituyendo el principio histórico de su juego, habrá ser y representación, en una cooriginariedad y diferencia irreduc-

9. Pero entonces la antropología fundamental no puede ser, al menos en esta segunda lectura, la única posibilidad del pensamiento moderno.

10. Cfr. MC, pp. 323 y ss.

11. DE I, p. 446.

12. Foucault se referirá a la «metafísica de la representación», a la «representabilidad general del ser» y al «continuo entre el ser y la representación» en la época clásica. MC, p. 219.

13. MC, p. 252.

14. *Ibid.*, p. 253.

tibles (diferencia no solo de *facto*, tal como ocurría en la episteme clásica, también de *iure*):

De una forma más general, y al nivel en que los conocimientos enraízan en su positividad, el acontecimiento no concierne a los objetos considerados, analizados y explicados en el conocimiento, tampoco a la manera de conocerlos o de racionalizarlos, sino a la relación de la representación con lo que es dado en ella [...]. La representación está en vías de no poder definir el modo de ser común de las cosas y del conocimiento. El ser mismo de lo que es representado va caer ahora fuera de la representación misma¹⁵.

Sin embargo, en el capítulo IX Foucault olvida, en su generalidad y formalidad, esta diferencia y juego del ser y la representación, y nos habla del final de la metafísica como el aspecto negativo de un «acontecimiento mucho más complejo que se produjo en el pensamiento occidental. Este acontecimiento es la aparición del hombre»:

Sin duda, en el nivel de las apariencias, la modernidad comienza cuando el ser humano se puso a existir en el interior de su organismo, en la concha de su cabeza, en la armadura de sus miembros y entre toda la nervadura de su fisiología; desde que se puso a existir en el corazón de un trabajo cuyo principio le domina y cuyo producto se le escapa; desde que alojó su pensamiento en el pliegue de un lenguaje de tal modo más viejo que él que no puede dominar las significaciones reanimadas sin embargo por la insistencia de su palabra. Pero más fundamentalmente, nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma¹⁶.

Nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad el día en que la finitud fue pensada en una paradójica referencia interminable a sí misma, es decir, el día en que la finitud fue pensada como finitud antropológica, no solo positiva y primera –frente a la finitud clásica que, concebida como inadecuación al infinito, era una finitud negativa y derivada–, sino también *fundamental*.

Podemos empezar a notar ya la vacilación e indecisión del discurso foucaultiano a partir de estas interpretaciones antagónicas. Sin duda Kant juega en la lectura foucaultiana un *papel decisivo* en relación con la constitución del pensamiento moderno; mas no puede ser lo mismo que ese papel se cifre en *la*

15. *Ibid.*, pp. 251-253.

16. *Ibid.*, pp. 328-329.

instauración de la antropología, como disposición fundamental de la crítica, a que se determine en el establecimiento de los límites de derecho de la representación, que no vehicula necesariamente una configuración antropológica. Es aquí donde el capítulo VII muestra sus virtualidades. La crítica kantiana aparece aquí como la operación en que se define el umbral de nuestra modernidad. Sin embargo esta crítica, en el establecimiento del límite de la representación, no solo hará aparecer, de manera retrospectiva, la ontología clásica de la representación como una *metafísica dogmática* que, en el descuido de la cuestión del derecho, se arrogaría la posibilidad de un conocimiento de objetos por *meros conceptos*, abrirá además la posibilidad de «otra metafísica»¹⁷, *enteramente crítica*, ya no dogmática, y, por ende, la posibilidad para otro sentido en el vocablo «metafísica». Repárese en que el asunto es entonces la posibilidad, en la crítica, de la metafísica (no de la antropología), justamente aquella metafísica en que el asunto no es otro que el de ese *peculiar trascender crítico* –por tanto, *inmanente*– que es el de un *saber trascendental*, ese saber en que tiene lugar un sobrepasar la experiencia no en dirección a algo –ciertos objetos trascendentales– que está más allá de ella, sino solo en dirección *a ella*, a su hacerla posible. Está en juego entonces aquí un sobrepasar la experiencia en dirección a sus condiciones de posibilidad y, por tanto, *en su favor* (en verdad se trata de un *intrapasar*). No puede tratarse entonces aquí «de otro mundo, sino de las condiciones bajo las cuales puede existir toda representación del mundo en general»¹⁸. El texto en cuestión no deja lugar a dudas:

[La crítica] abre la posibilidad de otra metafísica que tendría por propósito interrogar fuera de la representación todo lo que es la fuente y el origen de ella¹⁹.

La crítica kantiana, pues, no se determina aquí como «cuestión antropológica», al modo de una «analítica del hombre», y abre más bien la posibilidad de una cierta metafísica, la que obra en la forma de un conocimiento trascendental como conocimiento a priori del ser del ente, es decir, como *ontología*. Sin duda Foucault sigue aquí muy de cerca la enseñanza kantiana de KrV:

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia²⁰.

Ahora bien, justamente la primera parte de la metafísica, en las sistematizaciones escolares, es la ontología. De este modo, en la repetición de los textos

17. *Ibid.*, pp. 255-256.

18. *Ibid.*, p. 255.

19. *Ibid.*, p. 256.

20. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, Reclam, 2006, p. 21.

kantianos, Foucault hallará la posibilidad de un pensamiento que sería, «en un mismo movimiento», una crítica y una ontología, una reflexión sobre el límite y el ser (no el hombre), en suma, la posibilidad, a partir de una reflexión sobre los límites de nuestra razón, de un planteamiento trascendental enteramente crítico y, por ende, no antropológico (pues la antropología es un «dogmatismo redoblado»), sino ontológico. Lo señala Foucault, esta vez sin ninguna ambigüedad, en *Préface à la transgression*:

Este pensamiento [que sería en un mismo movimiento una crítica y una ontología] del que todo hasta la fecha nos ha desviado, pero como para conducirnos hasta su retorno ¿de qué posibilidad nos viene, desde qué imposibilidad mantiene para nosotros su insistencia? Puede decirse sin duda que nos viene de la abertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que articuló, de una manera aun muy enigmática, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón²¹.

Es esta posibilidad la que, nos parece, se deja entrever muy discretamente en el epígrafe del capítulo séptimo titulado *Les synthèses objectives*. A partir de la ruptura de la representación se esboza aquí la posibilidad de un pensamiento en que se trataría de interrogar «las condiciones de una relación de las representaciones del lado de lo que las hace en general posibles». Esa interrogación «pone al descubierto un campo trascendental en el que el sujeto, que no está jamás dado a la experiencia (ya que no es empírico), pero que es finito (ya que no tiene intuición intelectual), determina en su relación con un objeto igual a X todas las condiciones formales de la experiencia en general». Es pues aquí «el análisis del sujeto trascendental el que libera el fundamento de una síntesis posible entre las representaciones»²². Una lectura precipitada del fragmento citado podría llevarnos a asimilar este «sujeto trascendental» al «hombre» del que se hace cuestión en el capítulo *L'homme et ses doubles*, más concretamente en *L'empirique et le transcendantal*. Sin embargo, el hombre es definido en ese capítulo (y justamente en el paradójico espacio de una «analítica de la finitud», en la que aquél, considerado como un ser radicalmente finito, se arroga sin embargo el derecho a ser fundamento de su propia finitud) como un «extraño doble empírico-trascendental», como «un ser tal que en él se tomará conocimiento de lo que hace posible todo conocimiento». Por contra, en *Les synthèses objectives* se hace referencia a un sujeto que *no está jamás dado a la experiencia*, ya que no es en absoluto empírico. Se delimita así un *campo puramente trascendental*, el espacio de un sujeto trascendental, en la más nítida *separación*

21. DE I, p. 239.

22. MC, p. 256.

respecto de lo empírico (que viene indicada por la rotundidad del «jamás»), más allá de toda confusión entre las condiciones y lo condicionado, lo positivo y lo fundamental, al margen de las paradojas, las repeticiones y las contaminaciones de la antropología como filosofía de la finitud fundamental del hombre. Se hace valer aquí la separación que impone una *finitud* efectivamente asumida, la separación por la que un sujeto trascendental no podrá nunca conocerse tal como es, sino solo tal como se manifiesta en *el tiempo* (lo veremos en un próximo apartado). Se trata de la separación crítica que la antropología fundamental arruina permanentemente, al poner en juego un trascendental que se quiere verdadero a *nivel natural*:

M. Foucault: [...] la antropología sobre la que desgraciadamente reflexionamos muy a menudo es precisamente un trascendental que se quiere verdadero a un nivel natural.

J. Hippolite: Pero que no puede serlo.

M. Foucault: que no puede serlo: pero a partir del momento en que intentamos definir una esencia del hombre que podría enunciarse a partir de sí misma y que sería al mismo tiempo el fundamento de todo conocimiento posible y de todo límite posible del conocimiento, estaremos de pleno derecho en un paralogsimo²³.

Tal paralogsimo antropológico, por el que se define la finitud como esa esencia del hombre capaz de enunciarse a partir de sí misma, es esquivado en el texto del capítulo VII. Y es que, tal como estamos viendo, se mantiene aquí la separación²⁴ entre los planos empírico y trascendental. No hay, en esa medida,

23. DE, I, p. 452.

24. Esta separación –que es también originaria síntesis– entre lo empírico y lo trascendental, es la que, en opinión de Fimiani, conduce en el pensamiento foucaultiano la adecuada presentación del *problema antropológico*. Adecuada presentación que el filósofo francés habría señalado en su texto sobre ApH de Kant, un trabajo, éste del pensador de Königberg, que nos brindaría una lección muy diferente de la que procura la «falsa antropología», aquella de repetir el a priori de la Crítica en una dimensión verdaderamente temporal. Fimiani, en su análisis del trabajo foucaultiano sobre ApH señalará lo siguiente: «Es posible que el sueño antropológico inaugurado por Kant se pueda imputar más bien a la filosofía *posterior* a Kant, a aquella modernidad que habría confundido lo empírico y lo trascendental, “cuya partición habría, sin embargo, mostrado Kant” (en MC, p. 331), a aquella modernidad que se ha concluido en un deplorable *redoublement* empírico-crítico y que sobrepone e invierte, por la ilusión trascendental y antropológica, el elemento de naturaleza y el elemento fundamental [...]. El esfuerzo que parece sostener, según Foucault, el extenso trabajo kantiano sobre *Antropología desde un punto de vista pragmático*, consiste en la tentativa de profundizar

lugar para el paralogismo, pues el sujeto trascendental no se ofrece aquí jamás a la experiencia. En suma, campo trascendental y campo trascendental de un *sujeto*, de un ser activo y espontáneo.

Ahora bien, se nos dice también en ese mismo texto de *Les synthèses objectives* que el sujeto en cuestión es un ser *finito*. Y bien ¿qué significa aquí finitud? Foucault nos da una pista: se trata de un sujeto finito –nos dice– «ya que no tiene intuición intelectual». La finitud se determina aquí, siguiendo muy de cerca los textos kantianos²⁵, a partir del par conceptual *intuición derivada (sensible)/intuición originaria (intelectual)*. Lo propio de la intuición derivada, así como del *modo de existencia que le corresponde*, es, frente a la intuición y el ser originarios, su carácter dependiente y sensible (no intelectual). Frente a una intuición *originaria del objeto*, es decir, aquella en la que se daría la *existencia* de aquél, la intuición derivada se caracteriza por su dependencia por relación a un objeto *ya dado*, siendo, en esa medida, solo posible en tanto *afectada* por él. La referencia a algo dado, la afección –la receptividad– y la sensibilidad serían las marcas de la finitud en general. Siendo así las cosas –y esto es acaso lo más relevante del texto que nos ocupa– dado que el campo en cuestión tiene un carácter trascendental, la pasividad, la sensibilidad y la afectividad que pone en juego aquí la idea de un sujeto finito no podrán tener sino *ese* carácter. Campo, por tanto, de una actividad trascendental (*sujeto trascendental*) atravesada por entero de una pasividad y sensibilidad, *cooriginarias* a esa actividad (*sujeto trascendental finito*).

Puede comprenderse ahora lo que puede estar en juego en un «análisis del sujeto trascendental» que libera la instancia constituyente de la *forma* de la experiencia. Sin duda el asunto es aquí el fundamento de la síntesis; ahora bien, *el fundamento es, él mismo, sintético: la originaria unidad sintética de apercepción es ella misma sintética*, en tanto que enteramente atravesada de algo que ya podríamos llamar *sensibilidad o pasividad trascendental*²⁶.

la distancia, además del modo de penetración entre lo empírico y lo trascendental, de medir el entrelazarse y el perseguirse de la investigación crítica y de la investigación antropológica, con el fin de captar la forma concreta de la existencia humana y orientar así una respuesta a la cuarta pregunta de la *Lógica*: Was ist der Mensch?, sin eludir las primeras tres preguntas planteadas por el análisis crítico», en: FIMIANI, M., *Foucault y Kant. Crítica Clínica Ética*, Buenos Aires, Herramienta ed., 2005, pp. 82-83.

25. Cfr. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (en adelante *KrV*), Stuttgart, Reclam, 2006, pp. 116-117.

26. Desde aquí los textos kantianos de *KrV* en que se presenta la apercepción como *algo real*, como una existencia empírica pero indeterminada podrán ser convocados.

Siendo así las cosas, nos parece que no sería muy descabellado hablar, a partir de los textos del capítulo séptimo de *Les mots et les choses*, de una *versión no antropológica del tema trascendental kantiano* en su lectura foucaultiana, en la que el asunto en juego no sería tanto el *hombre*, como el *mundo*, concebido como espacio trascendental de juego de un *sujeto fáctico*, que es y actúa en un mundo. Los pasajes del capítulo VII promueven, de este modo, una fecunda ambigüedad e indecisión en *Les mots et les choses* en torno a la cuestión de si «tenemos en Kant mismo la matriz de la usurpación antropológica del tema trascendental, o bien si la cuestión crítica permanece en el origen pura de la tendencia antropológica»²⁷. Es esta cuestión la que tendrá un tratamiento específico en el estudio foucaultiano sobre *ApH* de Kant, presentado por Foucault junto a una traducción del texto en el año 1961, como tesis complementaria a la *Histoire de la folie*, cinco años antes de la publicación de *Les mots et les choses*.

Será la relación entre la Crítica y la Antropología en el corpus kantiano y, con ello, el asunto del devenir del tema trascendental en ese mismo corpus, la cuestión que delimite, articule e impulse el trabajo inicial de Foucault sobre Kant. Ya desde el principio de su estudio sobre *ApH* Foucault formula con toda claridad esta cuestión. El problema que se perfila será el de saber cuál habría sido el «coeficiente de estabilidad» de la antropología por relación a la empresa crítica en el proceso de formación y desarrollo de *ApH*. ¿Este texto, publicado en 1798, formado y desarrollado durante veinticinco años a partir de las lecciones sobre Antropología iniciadas en 1772, habría permanecido ajeno a las conmociones críticas? ¿En estas lecciones podría haberse forjado una «cierta imagen concreta del hombre» que hubiera «si no organizado y ordenado, al menos guiado, y como secretamente orientado» la experiencia crítica, hasta el punto de hacerla fracasar y sucumbir a los abusos del dogmatismo? ¿Pero y si la crítica hubiese afectado los cimientos antropológicos, y si fuera la crítica la que determinara la experiencia antropológica hasta el punto de que, a partir de ella, en su ejercicio obstinado y meticuloso, se viniera a dar a luz un «*homo criticus*»?

Y sin embargo, no sería indiferente saber cual ha sido el coeficiente de estabilidad de la *Antropología* por relación a la empresa crítica. ¿Habría a partir de 1772, y quizá subsistiendo completamente al fondo de la *Crítica*, una cierta imagen concreta del hombre que ninguna elaboración filosófica alteró en lo esencial, y que se formula finalmente, sin modificación mayor, en el último de los textos publicados por Kant? ¿Y si esta imagen del hombre pudo recoger

27. Tendecia antropológica a la cual ella sin embargo abre la vía, HAN, B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Millon, 1998, p. 35.

la experiencia crítica, sin desfigurarse aún así, no es quizá porque la ha, hasta un cierto punto, si no organizado y ordenado, al menos sí guiado, y como secretamente orientado? De la *Crítica* a la *Antropología*, habría como una relación de finalidad oscura y obstinada. Pero pudiera ser también que la *Antropología* fuera modificada en sus elementos mayores a medida en que se desarrollaba la tentativa crítica: ¿la arqueología del texto, si fuera posible, no permitiría ver nacer un *homo criticus* del que la estructura diferiría en lo esencial del hombre que la precede? Es decir que la *Crítica*, en su carácter propio de «propedéutica» de la filosofía, añadiría una función constitutiva en el nacimiento y el devenir de las formas concretas de la existencia humana. Habría una cierta verdad crítica del hombre, hija de la crítica de las condiciones de verdad²⁸.

Las alternativas a considerar en este estudio *arqueológico* del texto kantiano, que intenta sacar a la luz las diferentes capas de pensamiento y discusión en él sedimentadas²⁹ (capas que corresponderían a distintos periodos del pensamiento kantiano: precrítico, crítico y el periodo de las discusiones contemporáneas a la redacción y edición de ApH), se hallan claramente formuladas: Por un lado, *una antropología*, que habría operado como el supuesto mudo de la crítica, una cierta «imagen concreta del hombre» que habría «guiado, y secretamente orientado» la *Crítica*. De modo que, subsistiendo al fondo de la *Crítica*, habría una cierta precomprensión del hombre y, en general, una cierta precomprensión de lo real fundada en aquél, que constituiría, utilizando la expresión de *Les mots et les choses*, la «disposición fundamental» del pensamiento kantiano (pero también del pensamiento moderno en general); ejerciendo, en esa medida, una «función constituyente» o matricial en relación con la crítica. Siendo así las cosas la crítica estaría enteramente atrapada en el espacio de problematización de una antropología fundamental que la conduciría, sin remedio, a las cuestiones de la contradicción y la totalidad, del fin permanentemente retomado y siempre pospuesto, en suma, a una relación con un infinito, ya no dado –pues aquí lo dado es la finitud del hombre– sino *siempre necesariamente buscado*, que es, de pleno derecho, *dialéctica*³⁰. En fin, se trataría siempre aquí de una *crítica antropológica* y de la relación con la historia que ella habilita.

Pero, por otro lado, se dibuja en el texto citado la posibilidad de *una crítica*, limpia de toda imagen previa del hombre, más radical que cualquier

28. FOUCAULT, M, *IAK*, p. 13.

29. «Arqueológico» tiene pues en este texto un sentido puramente geológico, distinto del de textos posteriores.

30. DE, I, pp. 239-240, cfr. nuestro artículo, «De la infinitud a la finitud como forma de problematización», *Ontology Studies*, Nicanor Ursua (coord.), 10 (2010) (en prensa).

antropología y, por ende, se esboza en esa trabajo la posibilidad de un planteamiento de lo trascendental *genuinamente crítico*; una *verdadera crítica*, pues, que habría modificado *esencialmente*, y justamente en virtud de su «función constitutiva», las estructuras de la antropología. Y ello de tal modo que esta crítica, libre del postulado paradójico del hombre como sujeto, habría contribuido de manera decisiva en el nacimiento de un «homo críticus», en la constitución de una *antropología crítica*, de la que el texto de 1798 sería plasmación. *ApH* vendría a consistir, en esa medida, en una fecunda «repetición de la crítica», pudiéndose hablar de «cierta verdad crítica del hombre, hija de la crítica de las condiciones de la verdad». Frente a la esterilidad de la *crítica antropológica*, se abriría así en los textos kantianos la posibilidad de una antropología enteramente constituida, articulada y diferenciada en una crítica que, libre de toda suposición antropológica, y de una manera *radical*, se ejercería como una problematización ontológica (no analítica) del hombre como sujeto, que ha de sacar a la luz las estructuras de facticidad crítica de un ser que existe y, a la par, actúa en un *mundo*, concebido como un *espacio de juego*, en la dualidad, sin recurso, del jugar y el ser jugado. Se define así, frente al mundo dialéctico al que entrega la crítica encerrada en la forma de la problematización antropológica, un espacio sin falta, «centelleante y siempre afirmado», un «mundo sin sombra, sin crepúsculo», que no ha de ser redimido, negado o superado³¹. No se trata, sin embargo, «del mundo ordenado y felizmente profano de los animales»³², sino de aquel otro «que se desanuda en la experiencia del límite»³³.

La «crítica de la finitud» aparece ahora como «liberadora, tanto por relación al hombre como por relación al infinito, mostrando que «la finitud no es término, sino esta curvatura y este nudo del tiempo en que el final es comienzo»³⁴. El pensamiento de la finitud, libre ahora de las ataduras de la teología y la antropología, puede ser pensado como *genealogía*, como ejercicio de *frankeamiento* de los límites histórico-ontológicos, en el paso al «Límite»³⁵ de la finitud. El ejercicio nietzscheano se revela así como la «repetición auténtica» de la crítica, la «articulación auténtica del *Philosophieren*» kantiano; éste alcanzaría su radicalidad histórico-crítica en un pensamiento que no hace notar de la manera más justa lo que conserva de «filiación y de fidelidad respecto del viejo «chino de Königsberg»»³⁶.

31. DE, I, p. 239.

32. *Ibid.*, p. 233.

33. *Ibid.*, p. 236.

34. *IAK*, pp. 78-79.

35. DE, I, p. 235.

36. *IAK*, *op. cit.*, p. 68.

Pues bien, tal como veremos en los próximos epígrafes de este artículo, es esta segunda posibilidad la que prevalecerá en la lectura foucaultiana de Kant en el trabajo sobre *ApH*. Desde aquí este estudio foucaultiano revelará su importancia, no solo en relación a nuevas posibilidades de apropiación de los textos kantianos, también con vistas a una mejor comprensión del propio pensamiento foucaultiano en su relación con la antropología, es especial en lo concerniente a los últimos desplazamientos de su pensamiento. Nosotros en este trabajo solo nos haremos cargo de la primera cuestión, tratando de mostrar el extraordinario potencial filosófico del trabajo foucaultiano sobre Kant, que se revela desde el momento en que se hace evidente lo que en él se quiere liberar del kantismo: El pensamiento de Kant habría alcanzado, en la reflexión *trascendental* (digamos, en clave de metafísica general, no especial) sobre la articulación originaria de las ideas de *Dios*, de *Hombre* y de *Mundo* llevada a cabo en el *Opus postumum*, la dimensión en la que los diferentes regímenes de sentido de ser, abiertos en las tres críticas, encuentran el lugar de su «cohesión fundamental»: el mundo como «sistema concreto de pertenencia»³⁷, como originario espacio de juego de un *Ich bin*, lugar de «inseparables trascendencias» entre el hombre y el mundo y, por ello, de una «correlación trascendental»³⁸ entre la pasividad y la espontaneidad, la libertad y la necesidad, la razón y el tiempo. Siendo así las cosas, tal como han señalado Gros y Dávila en su estudio *Michel Foucault, lector de Kant*³⁹, la «repetición» heideggeriana⁴⁰ del proyecto kantiano de una fundamentación de la metafísica, en la forma de una ontología fundamental del ser en el mundo –repetición transformadora por la que el pensamiento del filósofo de Königsberg habría alcanzado sus posibilidades más originarias–, habría tenido *ya lugar* en el propio pensamiento kantiano (al menos en la lectura foucaultiana de este motivo), y ello en ciertos pasajes del *Opus postumum*, en los que se realizaría el tránsito de lo trascendental hacia la región fundamental del ser en el mundo.

37. *Ibid.*, p. 50.

38. *Ibid.*, p. 54.

39. GROS, F. y DÁVILA, J., *Michel Foucault, lector de Kant*: <www.monografias.com/trabajos907/michel-foucault-kant/michel-foucault-kant.shtml>, pp. 5-6.

40. Heidegger escribe: «Entendemos por repetición de un problema fundamental el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas. El desarrollo de éstas lo transforma de tal suerte que por ello mismo llega a conservar su contenido problemático. Conservar un problema significa librar y salvaguardar aquellas fuerzas internas que lo posibilitan como problema según el fundamento de su esencia», en: *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1993, p. 173.

2. FACTICIDAD Y TRASCENDENTALIDAD. LA CUESTIÓN DEL LUGAR DE UNA ANTROPOLOGÍA EN GENERAL EN *ApH* Y EN LOS MANUSCRITOS INÉDITOS: LA LOCALIZACIÓN CRÍTICO-TRASCENDENTAL DE LA ANTROPOLOGÍA

Nos ocupamos ahora de *IAK*. No pretendemos realizar una exposición detallada del texto, ni siquiera un resumen del mismo. El texto, recientemente editado, se encuentra ahí, a la espera de la lectura solícita que su riqueza, complejidad, estructuración y dificultad exigen sin demora. Por otra parte, un análisis crítico del trabajo en su integridad exigiría no solo el estudio de *ApH*, habiendo de abordar necesariamente la cuestión de las decisiones acerca de la traducción que el texto introduce, sino también la atención a la entera obra de Kant, pues el estudio se extiende, desde *ApH*, a trabajos y discusiones contemporáneas a la publicación del texto, a la obra crítica e incluso a los textos del periodo precrítico. Nuestra intención es mucho más modesta, nos ocuparemos –nos estamos ocupando ya– tan solo de delimitar en el texto foucaultiano sobre Kant una cuestión, que exigirá poner en juego los textos del pensador de Königsberg, la *cuestión facticidad y trascendentalidad*.

ApH es el *precipitado* de las lecciones que Kant impartirá sobre Antropología durante veinticinco años (desde 1772). En ella encontramos diferentes «estratos» de discusión y pensamiento que atraviesan todos los periodos de su obra (hay que recordar que la primera edición de *La Crítica de la razón pura* está fechada en 1781, nueve años después de que Kant iniciara su enseñanza antropológica, y *ApH* se publica en 1798). De ahí que Foucault se proponga la realización de una «arqueología del texto»⁴¹, un trabajo sistemático, paciente y riguroso en que se ha de sacar a la luz las capas de pensamiento sedimentadas en *ApH*. Es importante para la cuestión que nos ocupa reconocer y aislar el estrato en que se sedimenta la correspondencia mantenida por Kant en la época de redacción y edición de *ApH*, más concretamente, su correspondencia con Beck. Así, Foucault se referirá al *episodio final* de esta correspondencia. En un determinado momento ella se interrumpe. La última carta que Kant dirige a Beck data del 1 de julio de 1794. Ello no significa, sin embargo, el final de la discusión, pues ésta proseguirá, pero como *al bies*, de manera diagonal. Así, Beck dirigirá tres cartas más a Kant en el momento en que éste redactaba el texto final de *ApH* que solo obtendrán una respuesta lateral, en el cuerpo de los textos sobre antropología pragmática. De este modo, la «verdadera réplica» a Beck la encontraríamos en *ApH*, en parte en el texto editado, en

41. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 13. «Arqueología», nos parece, no se emplea aquí en el sentido técnico foucaultiano, el que tendrá, por ejemplo, en *Les mots et les choses*, y tiene una significación puramente geológica.

parte en un largo pasaje del *manuscrito*⁴² que habría sido desestimado para su publicación⁴³.

Es en la atención a los textos en que se sedimenta esta correspondencia, algunos demasiado cercanos a la discusión *crítica* con Beck como para poder pertenecer al cuerpo del texto editado (tales son los pasajes del manuscrito), que podrá definirse lo que Foucault llama la *región* de la antropología, «el espacio en el que una Antropología, en general, era posible»⁴⁴. Sin decir aun nada de este espacio, que habrá de delimitarse y concretarse en la lectura de los textos kantianos orientada por Foucault, es preciso señalar ya que «una tal localización de la Antropología (*mise en place*) no es posible más que desde el punto de vista (*point de vue*) de una reflexión trascendental»⁴⁵. El punto de vista de la localización de una Antropología «en general», no es, pues, el punto de vista pragmático, sino el punto de vista trascendental. Esta es la razón de que los textos señalados del manuscrito inédito, en que Kant pone en juego de manera manifiesta este punto de vista, fueran marginados en la edición de un texto sobre antropología *en sentido pragmático*:

Era normal que Kant renunciara a publicar un texto tan ajeno, si no al problema de la Antropología, sí al menos al nivel de reflexión que le es propia. En la *Antropología* sólo debía figurar lo que pertenece a su nivel: el análisis de las formas concretas de la observación de sí⁴⁶.

La localización de una Antropología *en general* solo será posible, por tanto, al *exterior* de la dimensión abierta al punto de vista pragmático, desde una exterioridad trascendental que habrá de rastrearse tanto en el interior del texto editado como en ciertos fragmentos del manuscrito. De este modo, el texto impreso y el texto inédito perfilan «desde el exterior, como un hueco, el lugar posible de la antropología»⁴⁷.

Comienza, pues, a esbozarse la cuestión propuesta, ésta no ha de ser otra que la del *lugar de una antropología en general* y su *localización trascendental*; y ello a partir de la lectura de unos textos kantianos que han de procurar una suerte de *revisión crítica* del plano trascendental, justamente la que habrá de dar entrada a la cuestión de la *facticidad* en dicho plano. Vamos a verlo.

42. IAK, pp. 263-265.

43. *Ibid.*, p. 22.

44. *Ibid.*, p. 23.

45. *Ibid.*, p. 24.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

«*Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen*»⁴⁸. Así comienza Kant el libro primero de la *Didáctica antropológica* de *ApH*, dedicado a la facultad de conocer. Este *poder* (*Können*) del yo al que se refiere el fragmento citado, por el que el hombre sobrepasa o trasciende (se halla *sobre*, está más allá de *-über*) los límites de la animalidad⁴⁹, no comporta, sin embargo, un arrancarse a la condición vital, tal como queda sugerido por el «lo eleva infinitamente por encima de todos los demás seres vivos sobre la tierra» [cursiva nuestra]. De este modo, por el poder del yo, se habrá de instaurar un *doble orden de existencia*, mas nunca superarse, dejarse atrás, la condición terrena. Puede entenderse entonces que Kant defina al hombre al comienzo del prólogo de *ApH* como un ser dotado de razón (ese poder *-Können-* es el de un *saber -Wissen-*), mas también como un ser terrestre (*Erdwesen*), de modo que este poder de la razón *-Vernunft*, de *vernehmen*, acoger- es también *capacidad* de ser afectado por algo otro *-Fähigkeit-*, como un «ser terrestre dotado de razón»⁵⁰ y presente en la dialéctica trascendental, en los *Paralogismos* de *Kritik der Reinen Vernunft*, es decir, en el contexto de una crítica a la idea de yo como sustancia simple, idéntica y separada, al yo como *un viviente*⁵¹ y un *existente*: «la proposición “Yo pienso” incluye en sí una existencia como dada»⁵².

El asunto entonces aquí no puede ser solo evitar «un materialismo sin alma» y se trata también de no caer en las «fantasías de un espiritualismo»⁵³. Ello se hace patente, y acaso de una manera singular, en *ApH* donde le es otorgada al «dominio de la sensibilidad» una *consistente amplitud*. Así lo señala Foucault:

En el texto impreso, es preciso notar la amplitud y la consistencia concedidas al dominio de la sensibilidad⁵⁴.

Al respecto es importante el parágrafo 7, *Von der Sinnlichkeit im Gegensatz mit dem Verstande*⁵⁵, donde Kant reivindicará la función de la sensibilidad en el

48. «*Que el hombre pueda tener el yo en su representación lo eleva infinitamente por encima de todos los demás seres vivos sobre la tierra*», en KANT, I., *ApH*, p. 407.

49. Eso hace que el conocerlo en su especie (*seiner Spezies*) sea, cuando menos, problemático, cfr. *ApH*, p. 399.

50. *Ibid.*, p. 399.

51. Por ejemplo, Kant se refiere «a nosotros, hombres» como «*vivientes*», en *KrV*, B421.

52. *Ibid.*, B418.

53. *Ibid.*, B421.

54. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 23.

55. KANT, I., *ApH*, pp. 424-433.

conocimiento. Así, «un grave error» de la escuela de Leibniz y de Wolf habría sido «poner la *sensibilidad* en la pura indistinción de las representaciones, la *intelectualidad* al contrario en su distinción»⁵⁶. Ello significa «poner la sensibilidad en una pura *falta* (de claridad en las representaciones parciales) por consecuencia en la indistinción, y poner el carácter propio de la representación del entendimiento en la distinción». Frente a este modo puramente formal –lógico, no *trascendental*–⁵⁷ de considerar las representaciones, Kant señalará que la sensibilidad «es algo muy positivo» y un «ingrediente imprescindible» (*ein unentbehrlicher Zusatz*)⁵⁸ que se ha de añadir al entendimiento para producir el conocimiento. Ello comporta toda una revolución en el modo de pensar, justamente la que la *Crítica* introduce. Ésta, localizada en el espacio de la finitud, hará valer los derechos de la sensibilidad, su consistencia ontológica y positividad primera, en suma, su *ser irreductible*. Así, bajo la ley de la finitud, se establecerá una diferencia de *naturaleza* entre la sensibilidad y el entendimiento, no de *grado*; ello hará de la sensibilidad principio en el conocimiento y, por ende, algo *insuperable*. Siendo así las cosas, la cuestión no puede ser ya la de un trascender la oscuridad y la confusión de la sensibilidad en las formas claras y distintas del entendimiento⁵⁹; ello presupondría justamente la consideración de la sensibilidad como un defecto y una falta, como algo carente de positividad y ser, así como la pura luminosidad como la forma de derecho de un entendimiento puro liberado de la oscuridad de la sensibilidad, que, por ello mismo, no puede ser sino infinito⁶⁰. La oscuridad o la claridad de las representaciones se vincularía aquí a una asignación de la fuente, de tal forma que se haría depender la primera, es decir, la oscuridad, de la sensibilidad (que conocería la cosa en sí pero de manera confusa) y la segunda, la claridad, del entendimiento. En esa medida, no se ve cómo en este planteamiento el entendimiento puede tener *por sí mismo* representaciones oscuras, es decir, no debidas a un desfallecimiento

56. *Ibid.*, BA26, p. 425.

57. Cfr. *KrV*, B61.

58. *Ibid.*

59. «Sostener, pues, que toda nuestra sensibilidad no es más que la confusa representación de las cosas, una representación que sólo contendría lo que pertenece a las cosas por sí mismas, pero que las contendría en una masa de características y representaciones parciales que no distinguimos conscientemente, constituye una falsificación de los conceptos de sensibilidad y de fenómeno, una falsificación que inutiliza y vacía toda la teoría relativa a estos conceptos», en *KrV*, B60-61.

60. Ello hará que la locura se vincule a un desfallecimiento de la voluntad y no al defecto de un entendimiento, que en su forma de iure es aquí cuerda luminosidad, justamente la propia de un entendimiento divino (recordemos la cuarta meditación cartesiana).

de la voluntad por el que aquél se hundiría sin remedio en la oscuridad de la sensibilidad. Frente a este planteamiento, Kant cifrará la oscuridad de las representaciones en algo distinto de la fuente del conocimiento. Así, el filósofo de Königsberg se referirá también a ciertas «representaciones oscuras»⁶¹ pero la oscuridad de las mismas no dependerá aquí tanto de una fuente, la sensibilidad, que, marcada por la falta, no tendría presencia positiva en las formas de un conocimiento de *iure*, cuanto de la conciencia en las representaciones, con independencia de que ellas lo sean de la sensibilidad o del entendimiento. De este modo, *representaciones oscuras* serán aquellas de las que no somos inmediatamente conscientes, pudiéndose hablar de un dominio de oscuridad en el entendimiento, que constituye la forma de su pasividad primera⁶².

Pues bien, es esta sensibilidad *consistente*, positiva y originaria de la que venimos hablando, justamente lo definitorio de un conocimiento *esencialmente* finito, el propio de un ser racional que es *también* terrenal⁶³. Así, lo propio de nuestra forma de intuir, en tanto intuir de un ser finito, es justamente la sensibilidad; aquella –dice Kant– «se llama sensible por *no* ser *originaria*»⁶⁴, es decir, por no ser productora del objeto, por no poder darse su objeto por sí misma. Solo al ser originario pertenecería tal clase de intuición. La intuición finita es *intuición derivada*, derivada del objeto, no originaria del mismo y en esa medida es también *dependiente* de él. Ahora bien, esta dependencia de un objeto *ya dado* por parte de la intuición finita hace que ella solo sea posible en tanto que «es afectada por dicho objeto»⁶⁵. Tal intuición conviene, pues, «a un ser que, tanto desde el punto de vista de su existencia como de su modo de intuir (modo que determina la existencia de este ser en relación con objetos dados) es dependiente»⁶⁶. Es preciso reparar en la expresión «modo de existencia». La intuición finita viene a caracterizar a *un ser* dependiente, *originariamente* dependiente en la medida en que se halla en esencial relación con objetos ya dados, en originaria referencia a algo otro, no producido por el mismo. Lo que la intuición finita vendría entonces a caracterizar es la originaria relación y afectividad de un ser en el mundo que es siempre ya ahí.

Es esto, nos parece, lo que viene a significar la llamada de atención foucaultiana acerca de la amplitud y consistencia otorgada al dominio de la sensibilidad

61. Cfr. «*Von den Vorstellungen, die wir haben, ohne uns ihrer bewusst zu sein*», en *ApH*, parágrafo 5.

62. Volveremos a este asunto un poco más adelante.

63. Un viviente, pero un viviente singular, pues se halla fuera de todo género común. Su especie constituye un puro género.

64. *KrV*, B72.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*

en *ApH*, a partir de ella se perfila el mundo como espacio de juego de un ser constitutivamente sensible-racional: «*Ich, als denkendes Wesen, bin zwar mit mir, als Sinnenwesen, ein und dasselbe Subjekt*»⁶⁷. En esa medida, la unidad sensible racional de este sujeto, en tanto originaría *unidad sintética*, no puede asimilarse a la *identidad homogénea* del sujeto que Beck propondrá en su correspondencia con Kant, a fin de evitar, a partir de una inadecuada comprensión de los textos kantianos, una paradójica duplicidad del sujeto, que en verdad no es otra cosa que una originaria dualidad de distintos modos de conciencia de un mismo sujeto: la identidad puramente intelectual del sujeto como *das Erfahrende*⁶⁸, con un poder omnímodo, productivo por relación a la experiencia.

Del mismo modo, Foucault hará notar la relevancia de la sensibilidad en *ApH* a partir de los desplazamientos que en esta obra afectan a las nociones de *apercepción* y *sentido interno* de *KrV*⁶⁹. Así, en primer lugar, en la noción de *apercepción*; y es que si ésta se determinaba en *KrV*, al menos en la primera edición⁷⁰, como un «Yo» concebido como una pura forma lógica, inherente y previa a la experiencia posible en tanto condición de la misma, como la simplicidad descarnada del *yo pienso*⁷¹, ahora, en *ApH*, será concebida como la «conciencia de lo que el hombre *hace*»⁷². La *apercepción pura*⁷³ lo es, pues, aquí de un hacer (*tun*) y *en medio* de un hacer, tiene lugar como ocupación o que-hacer, en la forma de un «encontrarse»⁷⁴ en un mundo, ocupado con las *cosas*

67. «Yo, en cuanto ser pensante, soy ciertamente uno y el mismo sujeto conmigo mismo en cuanto ser sensible», en *ApH*, p. 430, BA28.

68. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 22.

69. *Ibid.*, p. 22.

70. Cfr. en la segunda edición la *apercepción* lo será de un «algo real», de una «existencia empírica indeterminada», *KrV*, A341 y ss.

71. «“Soy simple” no significa sino que la representación “yo” no incluye en sí la menor variedad, por una parte, y, por otra, que es unidad absoluta, *aunque lógica tan sólo*», en *KrV*, A355, la cursiva es nuestra.

72. *ApH*, p. 451, BA58.

73. *Pura*, pues en ella no es presente ningún contenido (de ahí que: «la conciencia no es en sí una representación destinada a distinguir un objeto específico», en *KrV*, A346), ninguna diversidad, que solo se da bajo la forma del tiempo: «La conciencia de sí mismo (*Apercepción*) es la simple representación del yo y si a través de esta sola *actividad espontánea (selbsttätig)* fuera dada toda la diversidad en el sujeto, la intuición interna sería intelectual», en *KrV*, B68.

74. «Encontrarse» en el doble sentido de un saberse a sí mismo, de un encontrarse a sí mismo y de un «estar situado». En *Unas lecciones de metafísica* Ortega analiza este «encontrarse», este saberse de la vida y en la vida (al que acaso convendría cualificar como *ejecutivo*, frente a las formas de la conciencia objetiva «clara y aparte»): «(La vida es saberse, es evidencial). El vivir, en su raíz y entraña misma, consiste en un saberse y

y en relación con los *otros*. Por otra parte, el *sentido interno*, definido como la conciencia de lo que el hombre «padece» (*leidet*), ya no puede remitir al tiempo como *forma de la subjetividad*, como forma del «dominio del sujeto» y signo de su «actividad constitutiva»⁷⁵, y se da en la forma de un *Gedankenspiel* «que

comprender, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo. Por eso cuando iniciamos la pregunta ¿Qué es nuestra vida? pudimos sin esfuerzo, galanamente, responder: vida es lo que hacemos. Es, en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado en las cosas y seres del mundo» [*Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza ed., p. 37].

75. FOUCAULT, M., IAK, p. 22, la articulación tiempo-subjetividad puede establecerse del siguiente modo: «el *cogito* o la autoconciencia del pensamiento, impone al pensamiento la forma de la conciencia. La conciencia es, pues, la presencia-a-sí del sujeto. Y es por ello por lo que se relaciona con el presente, por lo que la conciencia es inseparable del tiempo y del tiempo como presente, pues aparece necesariamente volcada en el molde de un *ahora*. Decir que tal cosa ocurre “en el presente” significa decir que es contemporánea de mi conciencia de ella, y si elimino la consideración de mi subjetividad, entonces el término presente carece por completo de sentido. Existe el presente porque yo soy en todo momento consciente de mí mismo, porque me soy presente a mí mismo. No puedo abandonar el presente porque no puedo abandonar mi conciencia y, por tanto, no puedo en este sentido pensar lo real sino como actualidad.

»La actualidad no tiene más duración que la del instante, la del “ahora”. Pero, como los filósofos viene recordando desde Aristóteles, el ahora no es ninguna parte del tiempo, no forma parte del tiempo sino que más bien es su forma, la única forma en la cual el tiempo tiene realidad o, lo que es lo mismo, la actualidad o la actualización del tiempo. Esta forma de pensar el tiempo obliga a concebirlo como continuo e ininterrumpido: no puedo ni siquiera imaginar una cesura entre dos “ahoras”. La realidad, así concebida, es forzosamente efímera y fugaz (no dura más que mi conciencia de ella), de donde enseguida se pasa a la noción de “curso del tiempo” como continuidad de instantes concatenados sin principio ni fin. Si, no obstante, podemos alcanzar un concepto más sólido de realidad, es porque, en el curso del tiempo, hay algo que se conserva, que no desaparece, y que contiene la posibilidad misma de re-presentar, de volver a traer a la presencia todo lo que ha desaparecido, que no tiene ese carácter pasajero y transitorio, a saber, el ahora mismo o mi conciencia que permanece a lo largo de mi recorrido de ese curso (de ahí que Kant derive el concepto de substancia de la permanencia del movimiento y, en suma, de la reiteración del tiempo como ahora). Aquí hay ya una suposición suplementaria: la de la autoafección; es falso que yo sienta al ahora como presencia de mi conciencia ante mí mismo, pues yo no me presento, no es lo Mismo lo que se presenta, sino la diferencia. En cualquier caso la idea de que la realidad tiene algo de sustantivo, de sustancial, de permanente, procede de la “sustancialidad” (siempre fugaz pero siempre reconstruida a cada instante) de la subjetividad consciente, esto es, de la posibilidad de reproducción indefinida del ahora. La producción de ahoras o la reiteración de la conciencia como renovación perpetua del presente implica que el

se juega fuera del dominio mismo del sujeto y que hace del sentido interno más el signo de una pasividad primera que de una actividad constitutiva»⁷⁶. El sentido interno remite ahora a un *padecer*, dado en la forma de un juego del pensamiento consigo mismo, que, en tanto afección del sujeto, se da *fuera* de su dominio, en el espacio de una pasividad originaria que desmorona sus poderes sintéticos. «La intuición interna, es decir, la relación de las representaciones en el tiempo (tanto si son simultáneas como sucesivas) es el fundamento de esta conciencia»⁷⁷, es decir, de este *padecer*. Las percepciones de este sentido, y la experiencia interna que se constituye a partir del enlace de aquellas, tienen un carácter psicológico, no antropológico. Tal experiencia es psicológica porque en ella se *cree* percibir en sí algo así como un *alma*, «donde el *Gemüt*, representado a título de pura facultad de sentir y de pensar, es considerado como substancia particular habitando en el hombre»⁷⁸. Es, pues, esta *creencia en el alma* lo característico de la experiencia psicológica, no siendo el alma sino «el órgano del sentido interno»⁷⁹, es decir, *el órgano de las afecciones del sujeto*. El sentido interno, señala Kant en *Vom inneren Sinn*⁸⁰, está *sometido (unterworfen ist)* a ilusiones (*Täuschungen*):

El hombre toma entonces los fenómenos de este sentido por fenómenos exteriores –es decir, imaginaciones por impresiones– o bien los tiene por inspiraciones de los que la causa sería otro ser, que no es, sin embargo, un objeto de los sentidos exteriores: la ilusión es entonces o bien *exaltación* o bien *visión* y lo uno y lo otro engaños del sentido interno⁸¹.

El sentido interno aparece pues como la fuente de engaños, y engaños que constituyen «una enfermedad del *Gemüt*», como «la propensión a tomar el juego de las representaciones del sentido interno por un conocimiento para la

ahora, como correlato de la conciencia, es un tiempo vacío de cosas, de sucesos y de acontecimientos. Del mismo modo que el yo trascendental no es ningún sujeto “personal” (empírico), sino la forma de la subjetividad, del mismo modo que el objeto=X no es ningún objeto particular sino la mera forma de la objetividad, el ahora no es ningún momento concreto del tiempo, sino la forma vacía del tiempo=presente=conciencia», en PARDO, J. L., *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-textos, 1992, pp. 292-293.

76. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 22.

77. KANT, I., *ApH*, p. 456, BA58.

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, párrafo 22.

81. *Ibid.*

experiencia cuando no se trata nada más que de una invención»⁸². Todo ello proviene, señala Kant, «de la propensión a volverse hacia sí mismo», que no podrá ser dominada mediante representaciones racionales, que nada pueden contra presuntas intuiciones, sino solo haciendo que el hombre *retorne* desde sí mismo hacia las cosas:

La propensión a volverse hacia sí mismo con las ilusiones del sentido interno que nacen de ahí, sólo podrá ser dominada si el hombre es reconducido al mundo exterior y por ahí al orden de las cosas que se ofrecen a los sentidos externos⁸³.

Se pone en juego ahora una sensibilidad que es mucho más que pura receptividad. Se define un espacio en el que los poderes sintéticos del sujeto vienen a resultar afectados, una región de afectividad primordial en que las síntesis aparecen como no siendo ya operadas por nosotros, un dominio, pues, de *síntesis pasivas*. Siendo así las cosas, la sensibilidad no puede ya determinarse puramente como capacidad de recibir impresiones (receptividad), como pura receptividad de lo dado y habrá de ser considerada en su poder y actividad. Foucault ha señalado una «inversión» en *ApH* por relación a la estructura de la dispersión originaria de lo dado en *KrV*. Así, lo *dado* en *ApH* no se halla jamás ofrecido como una multiplicidad inerte, que indicaría, de una manera absoluta, una pasividad originaria que reclama, bajo sus diversas formas, la actividad sintética de la conciencia. Así, «la dispersión de lo dado esta siempre ya reducida en la *Antropología*, secretamente dominada por toda una variedad de síntesis operadas fuera de la labor visible de la conciencia»⁸⁴. De este modo, lo que en la *Crítica de la razón pura* aparecía como una multiplicidad dada al conocimiento para su elaboración aparece en *ApH* como estando ya agrupado, ya organizado, ya sintetizado. En este espacio de «existencia concreta», tal es el dominio de la *Antropología*, ya no habrá lo *dado puro*: «Para una *Antropología*, la pasividad absolutamente originaria no se da jamás»⁸⁵, o lo que es lo mismo, la multiplicidad de lo dado es siempre derivada.

Se gana, con ello, el espacio de una *genuina pasividad del sujeto*, que no puede ser reducida a simple receptividad de lo dado. Aquella se deja ver, por ejemplo, en los fragmentos de *ApH* dedicados a las *representaciones oscuras*, es decir, aquellas de las que no tenemos conciencia y que suponen, por ello

82. *Ibid.*, p. 457, BA 59.

83. *Ibid.*, BA59-BA60.

84. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 42.

85. *Ibid.*

mismo, el estallido del tiempo como ahora, es decir del tiempo como forma de la presencia a sí del sujeto.

Podemos ser mediatamente conscientes de tener una representación, aun cuando no seamos inmediatamente conscientes de ella. Tales representaciones se llaman oscuras⁸⁶.

Dejando para otra ocasión, por motivos evidentes de extensión, el espinoso asunto de una conciencia mediata de representaciones que son inmediatamente inconscientes, nos interesa en este momento simplemente hacer notar que Kant reconoce la existencia de representaciones inconscientes; su campo es, además, «inmenso»⁸⁷, «el más grande en el hombre»⁸⁸, hasta el punto de que «las representaciones claras por el contrario no constituyen más que algunos puntos infinitamente poco numerosos abiertos a la conciencia; No hay, por así decirlo, sobre el mapa inmenso del *Gemüt* más que algunas regiones *iluminadas*»⁸⁹.

Este espacio de las representaciones oscuras, concebidas como representaciones sin conciencia, no como representaciones que tienen su fuente en la sensibilidad (hay representaciones oscuras del entendimiento –cfr. supra p. 12)⁹⁰, constituye un campo de efectiva pasividad del sujeto, que «no permite percibir al hombre más que en su parte pasiva, en tanto es el juguete de sensaciones». Ahora bien, junto a la irreductible *parte pasiva* del hombre, de la que se ocupa una *antropología fisiológica*⁹¹ que ha de concernir a lo que «la naturaleza hace del hombre»⁹², hay también una *parte activa*, justamente aquella que compete a una *antropología pragmática*, la que se ha de ocupar «de lo que el hombre, en tanto ser libre activo (*freihandelndes Wesen*) hace o puede y debe hacer de sí mismo»⁹³ –en el espacio de juego que es el mundo. A partir de estas indicaciones kantianas se perfila el campo donde es posible una antropología en *general*. Lo pasivo y lo activo se determinan aquí como partes (*Teilen*), mas, en rigor, no puede tratarse de partes, en la medida en que se hallan referidos a una unidad *originaria* –no constituida como una suma de partes preexistentes–, de la que aquéllos no son sino *aspectos* (ofrecidos en diferentes *respectos* de consideración):

86. KANT, I., *op. cit.*, p. 418, B16, 17.

87. *Ibid.*

88. *Ibid.*, p. 419, BA18.

89. *Ibid.*, p. 418, A16, 17.

90. Ello supone que la forma de iure del entendimiento no pueda ser aquí la de aquél que es infinito y, por ende, la de aquél que es pura claridad y distinción.

91. *Ibid.*

92. ApH, intro, BAIII, IV, B, VI, 399.

93. *Ibid.*

la *unidad originaria de un ser que existe y actúa en un mundo*. Siendo así las cosas, las partes lo serán de manera derivada y como resultado de un proceso de abstracción, en que se distingue analíticamente lo que, *in re*, está unido. Ello supone que la síntesis sea aquí más originaria que el análisis y lo concreto (es decir, lo que crece conjuntamente, de *concretere*) lo sea igualmente por relación a lo abstracto (lo separado). Lo originario es aquí la unidad concreta de un juego irreductible de pasividad y actividad, en la dualidad del jugar y el ser jugado⁹⁴. Pues bien, Foucault ha denominado este espacio, más acá de toda distinción analítica, «el dominio de la Antropología», el espacio de la «unidad concreta de la síntesis y de la pasividad, de la afectividad y de lo constituyente»⁹⁵, dada *como fenómeno* para una Antropología en general bajo la forma del tiempo. Ahora bien, Foucault señalará, tal como más arriba ya se indicó, que este espacio de concreción originaria solo puede determinarse desde un respecto o punto de vista que no es ni el pragmático ni el fisiológico, justamente el «punto de vista de una reflexión trascendental»⁹⁶ que, en su radicalidad, no puede sino incorporar una dimensión de facticidad y pasividad.

Se entiende entonces que pueda llegar a pensarse que la revaloración de la sensibilidad ofrecida en *ApH*, de la que venimos hablando de la mano de Foucault, su amplitud y consistencia, digamos, trascendental, comporte el peligro, si no de un hundimiento en la pura pasividad, sí al menos de una disociación o duplicación del sujeto, el peligro de un *yo doble*, de un *doppertes Ich*, que sería, al mismo tiempo, de manera paradójica, yo-sujeto (conciencia trascendental) y yo-objeto (conciencia empírica). Tal peligro de duplicación es el que, para Beck, muy influido por Fichte, conlleva el estatuto positivo de la sensibilidad en Kant. Para alejar este peligro de escisión paradójica en el sujeto, Beck considerará necesario reconducir la totalidad del campo de la experiencia a la soberanía solitaria del entendimiento, hacer de éste el *Erfahrende* por excelencia, señalar, en fin, en las categorías la forma originaria de un *Verstandes-Verfahren*⁹⁷. En su *respuesta diagonal* a Beck, respuesta indirecta que ni siquiera encontraríamos en el texto editado de *ApH*, sino en uno de los fragmentos inéditos⁹⁸, Kant,

94. Sobre la dualidad de este juego ha escrito Foucault lo siguiente: «Esta noción de Spielen es singularmente importante: el hombre es el juego de la naturaleza; pero este juego él lo juega y en él, él mismo, es jugado». Y unas líneas más adelante se referirá a la dimensión en que se despliega la antropología como el espacio de la ambigüedad de un juego *Spiel (jeu=jouet)*», en FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 33.

95. *Ibid.*, pp. 24-25.

96. *Ibid.*

97. *Ibid.*, p. 23.

98. Foucault señala las razones por la que estos fragmentos no se incluyeron en la edición definitiva. Lo que en ellos se pone en obra es una suerte de *localización*

reconociendo, no obstante, una «gran dificultad» en este punto, se esforzará en mostrar que la irreductibilidad de la sensibilidad no implica tanto un «Yo doble» (*doppeltes Ich*), cuanto una «conciencia doble de ese yo» (*doppeltes Bewusstsein dieses Ich*)⁹⁹. Conciencia, pues, doble, e *irreductiblemente doble* –pues así lo exige la ley de la finitud–, de un único sujeto que existe y actúa en un mundo que es su espacio de concreción originaria.

Todo ello pende, una vez más, de la finitud, pues, bajo su condición, no me conozco, ni puedo llegar a conocerme, tal como *soy*, sino solo tal y como *me manifiesto*; y ello en tanto «mi existencia sigue siendo siempre sensible» y, por ello, «determinable, en cuanto existencia de un fenómeno»¹⁰⁰. Puede entenderse entonces que «el conocimiento de sí conduzca en la investigación de su naturaleza al abismo de una profundidad insondable»¹⁰¹. Desde la experiencia de este abismo podrán emerger y articularse toda una serie de diferencias, por ejemplo, entre el conocimiento de sí y la conciencia de sí: «La conciencia de sí mismo dista mucho de ser conocimiento de sí mismo», señala Kant en KrV¹⁰². Se apunta con ello a un cierto darse cuenta de sí que no es determinación objetiva, y que implica *inmediatamente* un existir: «En la conciencia que tengo de mí mismo con el puro pensar soy el ser mismo»¹⁰³. De este modo, la conciencia, como saber, no de *qué* soy, sino, sin más, de *que soy*, habrá de tener lugar *existiendo*, en forma ejecutiva; y es que la apercepción *es inmediatamente*, es «algo real»¹⁰⁴. Desde aquí se produce un desplazamiento en el significado de «originaria unidad sintética de apercepción». Ésta, en tanto fáctica, se revela ahora como *originariamente sintética*. Los textos kantianos dejan ahora de sonarnos, pasando a sonar de otra manera: «en la originaria unidad sintética de apercepción, tengo, en cambio, conciencia, no de cómo me manifiesto, ni cómo soy en mí mismo, sino simplemente de que soy»¹⁰⁵. De este modo, la determinación «yo pienso» implicará de manera evidente una existencia indeterminada (yo soy), mas nunca indicará cómo esto indeterminado puede ser determinado por el yo

transcendental de una Antropología *en general*, más acá de cualquier división analítica: «Era normal que Kant renunciara a publicar un texto tan ajeno, si no al problema de la Antropología, sí al menos al nivel de reflexión que le es propia. En la *Antropología* sólo debía figurar lo que está en su nivel: el análisis de las formas concretas de la observación de sí». *Ibid.*, p. 24.

99. KANT, I., *op. cit.*, p. 427.

100. KrV, B158.

101. ApH, p. 426.

102. KrV, B158.

103. *Ibid.*

104. *Ibid.*, B419.

105. *Ibid.*, B157.

pienso: «En la conciencia que tengo de mí mismo con el puro pensar, soy el ser mismo; y es verdad que por ahí nada de este ser me es todavía dado a pensar»¹⁰⁶.

En este punto anclará la crítica de Kant a Descartes: no es posible determinar inmediatamente la existencia inmediatamente implicada en el pensar. Tal como señala Deleuze en *Différence et répétition*, Kant añadirá, desde la experiencia de la finitud, un tercer valor lógico entre lo determinante y lo indeterminado determinable: «la forma bajo la cual lo indeterminado es determinable (por la determinación)»¹⁰⁷:

Este tercer valor es suficiente para hacer de la lógica una instancia trascendental. Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino como Diferencia trascendental entre LA determinación y lo que ella determina –no como diferencia exterior que separa, sino como Diferencia interna, y que relaciona a priori el ser y el pensamiento el uno con el otro¹⁰⁸.

Hay que hacer notar que esa forma que separa lo indeterminado en el pensar de su determinación es también lo «que relaciona a priori el ser y el pensamiento», abriendo, con ello, el espacio de un juego irreductible. Y bien ¿cuál es esa forma que, a la vez, liga y separa? Ella no es otra que el tiempo «que significa indisolublemente el Dios muerto, el yo fisurado, y el sí mismo (*moi*) pasivo»¹⁰⁹:

El «yo pienso» expresa el acto de determinar mi existencia. Por consiguiente la existencia está ya dada a través de él. Pero el modo según el cual debo determinarla, es decir, poner en mí la variedad que a ella pertenece, no se halla todavía determinado a través de ese acto. Para eso se requiere una autointuición, la cual se basa en una forma dada *a priori*, esto es, el tiempo, que es sensible y pertenece a la receptividad de lo determinable. Como no poseo otra autointuición que me suministre lo determinante (de cuya espontaneidad sólo tengo conciencia) antes del acto de determinar, a la manera como el tiempo suministra lo determinable, no puedo determinar mi existencia como existencia de un ser activo por sí mismo, sino que me represento simplemente la espontaneidad de mi pensar, es decir, del determinar. Mi existencia sigue siendo siempre meramente sensible, esto es, determinable, en cuanto existencia de un fenómeno. Sin embargo, es esa espontaneidad la que hace que me denomine inteligencia¹¹⁰.

106. *Ibid.*

107. DELEUZE, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2000, p. 116.

108. *Ibid.*

109. *Ibid.*, p. 117.

110. KANT, I., *op. cit.*, B158.

El manuscrito inédito de *ApH* volverá a plantear estas cuestiones, dejando firmemente establecida la unidad de un sujeto irreductiblemente sensible-racional que, por lo mismo, en la observación de sí, solo podrá conocerse tal como aparece, no tal como es en sí mismo. Misma cuestión, por lo tanto, unidad sensible-racional del sujeto, conciencia doble de ese sujeto:

El hombre que quiere observarse interiormente a partir de impresiones de origen diverso, sólo puede conocerse tal como se aparece, no tal como es absolutamente¹¹¹.

Se trata aquí, señala Kant, de una «proposición metafísica atrevida» (*ein kühner metaphysischer Satz*) «que no puede ser puesta en cuestión en una antropología»¹¹², *en sentido pragmático*, que se ocupa de las formas concretas de la observación de sí. Compete propiamente a la metafísica; ahora bien, «la metafísica ha de tratar con la posibilidad de conocimientos a priori»¹¹³. La proposición metafísica apunta así a un dominio *trascendental*, el propio de una *originaria síntesis*, «el espacio en el que una Antropología, en general, era posible»¹¹⁴, la región trascendental de una «localización de la antropología»¹¹⁵. Esta es la razón por la cual Kant no se decidió a incluir en la edición de *ApH* estos fragmentos del manuscrito inédito, tan extraños al nivel de la antropología. El dominio al que esos textos apuntan, ofrecido a un «punto de vista» trascendental¹¹⁶, no puede sino suponerse en una antropología en respecto pragmático: el espacio de facticidad de un sujeto que, en tanto ser en el mundo, no puede jamás conocerse tal como es. Siendo así las cosas, la antropología deberá reconocer lo ya señalado: a saber, que «el conocimiento de sí conduce en la investigación de su naturaleza al abismo de una profundidad insondable»¹¹⁷. Y es que, ciertamente, «todo conocimiento presupone el entendimiento»¹¹⁸ «pero no comprendemos lo que podemos igualmente hacer si la materia no nos es dada» («el hombre no fabrica [*macht*] lo que percibe en él mismo; pues esto depende de las impresiones [de la materia de la representación] que él *recibe*. Es por tanto pasivo [...]»). De nuevo se presenta aquí el originario juego de la sensibilidad y del entendimiento como juego de un sujeto que es y, a la par,

111. *ApH*, H426.

112. *Ibid.*

113. *Ibid.*, p. 431.

114. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 23.

115. *Ibid.*, p. 24.

116. *Ibid.*

117. *Ibid.*

118. *Ibid.*

actúa en un mundo. En esa medida, la espontaneidad del entendimiento, en virtud de la autonomía y consistencia que cobra aquí la sensibilidad, se presentará en su originario carácter fáctico o ejecutivo, más acá de toda abstracción crítico-analítica. Así, del entendimiento se dirá que es un poder de objetivación¹¹⁹ «acompañado de la conciencia de la acción»¹²⁰, presentándose así la autoconciencia como estando implicada *en la acción*, teniendo lugar de una manera operatoria.

Sentadas estas bases se planteará el *problema* del conocimiento de sí: en el conocimiento de sí por la experiencia interna el hombre tiene una representación de sí mismo, tal como es afectado por sí mismo; «esta representación, por su forma, no depende sino de propiedades subjetivas de su naturaleza; en consecuencia, no puede ser indicada como perteneciendo al objeto». Ello significa que la representación que el hombre tiene de sí mismo en el autoconocimiento es *subjetiva*. Ahora bien, esta representación, aún no siendo objetiva, «el hombre tiene derecho de imputarla al objeto (aquí, su propia persona)». Imputar (*beilegen*) no es, pues, lo mismo que referir al objeto, y en dicha imputación al objeto, que en este caso es el hombre en su propia persona, se hará jugar siempre una restricción: el observador no puede conocerse por esta representación en la experiencia sino como aparece, no como es en sí:

El conocimiento empírico de sí representa al hombre en el sentido interno, tal como se aparece no tal como es en sí, ya que este conocimiento hace representable la *afectibilidad* del sujeto y no la naturaleza interna de éste en tanto que objeto¹²¹.

Un conocimiento de sí no puede pues adquirirse por una experiencia interna, pero tampoco «resulta de un conocimiento natural del hombre», «es solamente la conciencia de su libertad¹²², a la cual accede por el imperativo categórico, por tanto por la razón práctica suprema»¹²³. Ahora bien, una libertad que se ejerce, tal como estamos viendo, en el campo de una pasividad originaria, el de la unidad concreta de la síntesis y la pasividad. De ahí que Kant haga referencia en este fragmento del texto no editado de *ApH* a una relación

119. Por el entendimiento los hombres tienen un «conocimiento de cosas» (*Erkenntnis von Dingen*), en KANT, I., *op. cit.*, H426. Es este habérselas con cosas, en virtud del poder del entendimiento, lo que distingue a los hombres de los animales.

120. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 24.

121. KANT, I., *ApH*, p. 427.

122. Unas líneas más arriba Kant se referirá a «la conciencia de la pura espontaneidad (el concepto de libertad)», en *ApH*, pp. 426-427.

123. *Ibid.*, p. 428, BA27.

entre campos (*Felder*), los de la sensibilidad y el entendimiento («del campo de la sensibilidad en su relación con el campo del entendimiento») ¹²⁴, presente en la entera dimensión del *Gemüt* (*Umfang, sphaera*), en cada una de sus divisiones (*Abteilungen*): facultad de conocer, sentimiento de placer y displacer, facultad de desear ¹²⁵.

3. DEL NIVEL CRÍTICO-TRASCENDENTAL COMO PLANO DEL *SER EN EL MUNDO* EN EL *OPUS POSTUMUM: LO FUNDAMENTAL* EN EL ESTUDIO FOUCAULTIANO DE *APH*

Comprender en sus justos términos lo que puede querer decir en este contexto «antropología» y «campo trascendental de la antropología» pasa por seguir a Foucault en sus pasajes kantianos. En esta ocasión la pista a recorrer es la del *Opus postumum*.

Los textos del *Opus postumum* retoman, a propósito de la división de la filosofía trascendental, las relaciones entre *Dios*, el *mundo* y el *hombre*. Dichas relaciones se revelarán allí como «la interrogación fundamental de la reflexión filosófica, retomada a la vez en el rigor de sus límites y en su más grande extensión» ¹²⁶. Ello hace que la articulación de tales nociones sea replanteada. Más allá de toda yuxtaposición en un sistema planificado, donde el tercer término –el hombre– no funcionaría más que a título de tercera *parte* en la organización del conjunto, se tratará aquí de una *Vereinigung* (reunión) en la que aquél jugará el papel central de *medius terminus*: «él es la unidad concreta y activa en la cual y por la cual Dios y el mundo encuentran su unidad» ¹²⁷.

Pero ¿cuál es el sentido justo de esta *Vereinigung* de Dios y el mundo *en* el hombre y *por* el hombre? ¿A qué síntesis o a qué operación apunta? ¿En qué nivel se sitúa? Será a partir de la estructura formal del juicio bajo el régimen de la lógica tradicional que se podrá entender esta *Vereinigung*. Así, de acuerdo con la trilogía *Sujeto, predicado, cópula*, el hombre, definido como término medio, no habrá de funcionar tanto como sujeto cuanto como *cópula*: «es –el hombre– por tanto la cópula, el lazo –como el verbo “ser” del juicio de universales» ¹²⁸. El hombre aparece así como esa síntesis originaria que constituye «la unidad real donde viene a reunirse la personalidad de Dios y la objetividad del mundo, el principio sensible y el principio suprasensible». Se entiende que no pueda

124. *Ibid.*, p. 429.

125. *Ibid.*

126. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 48.

127. *Ibid.*

128. *Ibid.*, p. 49.

tratarse aquí entonces del hombre como sujeto, en una «autonomía originaria», dibujándose más bien a partir de esta síntesis originaria *ein absoluter Ganze*, donde el hombre se define desde el principio «como habitante del mundo, como *Weltbewohner: Der Mensch gehört zwar mit zur Welt*»¹²⁹.

Se reenvía así de una manera circular la reflexión sobre el hombre a la reflexión sobre el mundo. No se trata sin embargo aquí de las ambigüedades y circularidades que hará jugar la «analítica de la finitud», esa figura del pensamiento filosófico moderno que, de una manera paradójica, pretende fundar la finitud del hombre *en ella misma*, sucumbiendo por ello a la confusión entre los niveles de lo positivo y lo fundamental, a la permanente repetición de lo empírico en lo trascendental (el hombre pretende reconocerse en, y ser fundamento de toda una serie de contenidos positivos—la Vida, el Trabajo, el Lenguaje— que, sin embargo, repitiendo incesantemente en el nivel de lo fundamental—ya no la vida, el trabajo o el lenguaje como positividades sino como trascendentales—, desdibujan sus fronteras o límites de propiedad), pues aquí—así lo señalará Foucault— la partición entre lo empírico y lo trascendental se mantendrá sin ambigüedades, siendo la dimensión en que se pretende situar el análisis *puramente trascendental*. Tampoco puede tratarse por ello mismo «de una perspectiva naturalista en la que una ciencia del hombre implicaría un conocimiento de la naturaleza», de «las determinaciones en las cuales se halla presa y definida, al nivel de los fenómenos, el animal humano»¹³⁰. Por tanto: *ni* el hombre como sujeto puro, *ni* el animal humano. Se apunta más bien a una implicación trascendental de la cuestión del mundo en la forma de un *Je suis*. La cuestión, pues, del mundo como *cuestión del sujeto*¹³¹, pero como cuestión de un sujeto *que es* (en un mundo) y no, por tanto, como problema del *conocimiento* (general o particular) del mundo (por el sujeto). Se perseguirá, en esa medida, la determinación y articulación críticas de la región de *facticidad* o *ser* del sujeto. Aquella—determinación y articulación— se entenderá como la raíz de una problematización del sujeto: no la que acaso podría ejercerse en el modo de una *analítica del conocimiento verdadero*, sino aquella otra que habrá de llevarse a cabo como una *ontología crítica del sujeto*; ésta deberá sacar a la luz la facticidad crítico-trascendental del sujeto, su originario *ser en el mundo*: «el mundo es descubierto en las implicaciones de un “Je suis” como figura de este movimiento por el cual el yo, deviniendo objeto, toma lugar en el campo de la experiencia y allí encuentra un sistema concreto de pertenencia». El

129. *Ibid.*

130. *Ibid.*

131. De este mismo modo concebirá Foucault en sus últimos escritos la cuestión del sujeto, en el marco de una ontología del mundo como sistema de *actualidad* que es al mismo tiempo una ontología de *nosotros mismos*.

mundo se presenta así como espacio de habitación y actuación del hombre, éste como «el habitante del mundo, el hombre en el mundo»¹³².

Cabe hablar ahora de una *significación existencial de mundo*¹³³, muy distinta de aquella que proporciona la perspectiva cosmológica, en el plano de las compartimentaciones de la metafísica tradicional: Dios y mundo y hombre. Se problematiza ahora, más acá de toda división abstracta, la *síntesis originaria* que es el hombre, síntesis en la que y por la que «Dios» y «mundo» pueden aparecer como conceptos límite de una unidad real concreta. Ello hace que el concepto de mundo en juego no pueda ser ni «la Physis, ni el universo de la validez de las leyes»¹³⁴. Tampoco el mismo mundo o, mejor, el mismo sentido de mundo que puede encontrarse en la *analítica* de *Kritik der Reinen Vernunft*, en el marco de una *refutación del idealismo* que, por otra parte, anticipa y posibilita aquel sentido: «“Las cosas exteriores” de la *Refutación del idealismo* eran condición de la determinación del tiempo como forma de la experiencia interior; el mundo del *Opus postumum* [...] no es ya el correlato de una *Zeitbestimmung*, sino la presuposición de una *Sinnbestimmung* del yo»¹³⁵.

Se reclama ahora una cierta *arquitectónica*, aquella en la que el mundo se presenta como «ese todo que se halla a priori en nosotros» y el hombre como «un ser sensible racional en el mundo»¹³⁶:

Dios, el mundo y el hombre: un ser prácticamente sensible en el mundo (arquitectónico)¹³⁷.

Siendo así las cosas «mundo» no podrá referirse aquí a la totalidad de los seres (*universum*): el mundo como el todo (*All*) de los objetos sensibles, pues «estos objetos son cosas, en contraposición con las personas»¹³⁸. Se pone en juego aquí *ein absoluter Ganze*, como espacio de concreción real de un ser, no solo sensible, también racional, espontáneo y moral; reunión, pues, de la personalidad (de Dios) y de la objetividad (del mundo), del principio sensible y del suprasensible en un ser moral que existe pero también actúa en un mundo. La arquitectónica, pues, lo es ahora de un «sistema dado de la actualidad»¹³⁹,

132. KANT, I., «Opus postumum», *Kant's gesammelte Schriften* (en adelante *OP*), Berlín y Leipzig, Walter de Gruyter & Co., Band XXI, p. 27.

133. Cfr. HEIDEGGER, M., «Von Wesen des Grundes», en: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2004, pp. 123-175.

134. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 50.

135. *Ibid.*

136. KANT, I., *op. cit.*, p. 31.

137. *Ibid.*

138. *Ibid.*, p. 30.

139. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 51.

articulado a partir de *relaciones reales* dadas, no relaciones meramente posibles. «Sistema de relaciones reales», pues, y no «unidad de lo posible»¹⁴⁰, se trata del mundo como espacio de juego de actividades y relaciones cooriginarias¹⁴¹.

De este modo, la problemática en juego no podrá ser otra que la de las *fuentes*, el *dominio* y los *límites*: «El mundo es la raíz de la existencia, la *fuerza* que, *conteniéndola*, a la vez, la *retiene* y la *libera*»¹⁴². Ni Dios, pues, ni el hombre, sino el mundo *como sistema concreto de pertenencia*. Así, la problemática de *Logik –Die Quellen des menschlichen Wissens, der Umfang des möglichen und natürlichen Gebrauches alles Wissens y die Grenzen der Vernunft–*, en la que fácilmente se reconocía la retoma de las tres preguntas *críticas* del *Canon* de *KrV* (la determinación de las fuentes del saber humano daría contenido a la cuestión *¿qué puedo saber?*, la delimitación del dominio del uso posible y natural del saber constituiría la respuesta a la cuestión *¿qué debo hacer?* y la determinación de los límites correspondería a la cuestión *¿qué puedo esperar?*), y que era remitida¹⁴³ allí a la cuestión: *Was ist der Mensch?*, reaparece en el *Opus postumum*, articulada como cuestión del mundo como *Inbegriff des Daseins*, como conjunto de la existencia. Los conceptos de fuente, dominio y límite darían pues contenido a la noción de *mundo como sistema concreto de pertenencia*, no al concepto de hombre (abstractamente considerado). De este modo, Foucault señalará que estos conceptos en el *Opus postumum* «determinan la pertenencia estructural de la interrogación sobre el hombre y la puesta en cuestión del mundo»¹⁴⁴. Pertenencia estructural, hay que hacerlo notar, *en un nivel crítico-trascendental* y, por ello, no tanto de reducción de la crítica cuanto de *repetición* de la misma en un nivel de concreción originaria. A este

140. *Ibid.*, p. 50.

141. FIMIANI, M., *op. cit.*, pp. 101-105.

142. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 50. Frente al mundo como conjunto de todos los objetos de la experiencia, que –por definición– solo puede ser uno, este mundo puede darse en una pluralidad de ejemplares (*pluralitas mundorum*); «la pluralidad de mundos (*pluralitas mundorum*) significa tan sólo la pluralidad de más sistemas –cuyo número puede ser inmenso– junto con sus distintas formas y relaciones reales (con sus efectos en espacio y tiempo)» [KANT, I., *op. cit.*, XXI, p. 30]. El mundo no podrá ser entonces «el espacio abierto de lo necesario, sino un dominio donde un sistema de la necesidad es posible», en *ibid.*, p. 51. Siendo así las cosas la pluralidad de mundos no se hallará dada de antemano; de ahí que en otro sentido «no puede haber más que un solo mundo: “Es mag nur eine Welt sein”. Pues lo posible no está pensado más que a partir de un sistema dado de la actualidad».

143. Habría que preguntarse qué significa remitir y hasta qué punto este remitir significa una reducción de la crítica en la antropología. Cfr. *MC*, pp. 351-352 y *IAK*, pp. 47, 51-52.

144. *Ibid.*, p. 52.

respecto Foucault empleará en su trabajo sobre la *Antropología en un sentido pragmático* de Kant expresiones como «nivel fundamental» y «nivel del fundamento estructural de la *repetición antropológico-crítica*»¹⁴⁵ y señalará que esta pertenencia estructural se establecerá «en la retoma rigurosa de las tres cuestiones que ordenaban las tres críticas». De este modo, las relaciones del hombre con el mundo se darán aquí en su «forma fundamental», no habiendo lugar, en esa medida, a la acusación de «círculo vicioso», en la idea del carácter paradójico de la noción de un mundo que se halla unificado por el hombre, no siendo éste, a su vez, nada más que el *habitante de un mundo* que lo precede y excede. Estas no son –señala Foucault– más que «paradojas al nivel del conocimiento natural. En el nivel de una filosofía trascendental, ellas se disipan inmediatamente para dejar aparecer una correlación donde el todo de la existencia define lo que le pertenece necesariamente y originariamente»¹⁴⁶.

Así, el mundo puede ser *fente* para una facultad sensible, pero solo en la medida en que «esta pasividad originaria es indisociable de las formas de la *Vereinigung* y de la espontaneidad del espíritu». De ahí que se señale una «correlación fundamental»¹⁴⁷ insuperable entre la pasividad y la actividad en el todo originario de la existencia o «una correlación trascendental pasividad-espontaneidad»¹⁴⁸ en el espacio trascendental del ser en el mundo. Del mismo modo, el mundo puede presentarse como *dominio* necesario del entendimiento, pero solo en solidaridad con la síntesis *a priori* de un *sujeto que enjuicia* (*eines urteilenden Subjekt*): «el mundo no es dominio más que por relación a una síntesis fundadora que se abre sobre la libertad; y por consecuencia “*der Mensch gehört zwar mit zur Welt, aber nicht der seiner Pflicht Angemessene*”»¹⁴⁹. Cabe entonces hablar del mundo como el lugar de «una correlación trascendental necesidad y libertad»¹⁵⁰. Finalmente, el mundo podrá presentarse como límite de lo posible, mas sobre el fondo de un juego, «de una correlación trascendental razón-espíritu (*Vernunft-Geist*)»¹⁵¹ que abrirá a la razón, al arrancarla de sus determinaciones, a la libertad de lo posible.

La idea de mundo como un todo de la existencia constituye, pues, «todo un sistema de correlaciones en que se funda la trascendencia recíproca de la

145. *Ibid.*

146. *Ibid.*, p. 53.

147. *Ibid.*

148. *Ibid.*, p. 54.

149. *Ibid.*, p. 53. El texto exacto de Kant reza: «Der Mensch gehört zwar mit zur Welt aber nicht der seiner ganzen Pflicht angemessene». Cfr. además KANT, I., *op. cit.*, p. 38.

150. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 54.

151. *Ibid.*

libertad y la verdad». La cuestión antropológica revela en este nivel la *ausencia de contenido independiente*, «repite las tres primeras cuestiones pero las repite sustituyendo una tripartición más o menos directamente tomada de la distinción de las facultades (*Vermögen*), por el juego de tres nociones que cubren las relaciones del hombre con el mundo»¹⁵².

4. TIEMPO Y LENGUAJE COMO LOS EJES DE ANÁLISIS DE LA CUESTIÓN
FACTICIDAD-TRASCENDENTALIDAD EN EL ESTUDIO FOUCAULTIANO SOBRE *ApH*

La Antropología es sistemática, se «halla sistemáticamente proyectada»¹⁵³, dice Kant. Ello no significa, sin embargo, que enuncie todo lo que puede ser conocido sobre el hombre. Es sistemática porque constituye, en cuanto conocimiento, un *todo coherente* (*Ganze*, no *Alles*), cuyo principio es el hombre en tanto *ser originariamente ligado a un mundo*, el hombre como «ciudadano del mundo» (*Weltbürger*)¹⁵⁴. Esta sistematicidad toma su coherencia del pensamiento crítico (cada uno de los capítulos de la *Didáctica* repite una de las tres *Críticas* y la *Característica* retoma los textos sobre la historia, el devenir de la humanidad y su encaminamiento hacia fines inaccesibles) hasta el punto de que puede llegar a afirmarse que «ahí, y solamente ahí, reside el principio organizador de la Antropología»¹⁵⁵. Sin embargo, la repetición de la estructura crítica en el plano cosmopolita del ser en el mundo comporta desplazamientos que afectan a esta estructura *esencialmente*, implica, pues, modificaciones estructurales. Tales modificaciones definen un espacio *abierto* de juego (la Antropología se ocupa de algo «que está siempre ya ahí, y nunca enteramente dado») donde la Crítica enunciaba «determinación»¹⁵⁶, y encuentran su posibilidad en la repetición de las estructuras del a priori de la Crítica en «una dimensión verdaderamente temporal»¹⁵⁷.

Esta repetición de lo a priori en un plano de *verdadera temporalidad* hace de la actividad sintética algo *en sí mismo temporal*. Ello comporta una reconsideración en lo que ha de entenderse por «tiempo». Así, si, en la consideración de Foucault, el tiempo era en *KrV* la forma –al servicio– de una subjetividad originaria, ahora, en *ApH*, los valores de ésta vendrán a ser impugnados por aquél. El tiempo ya no aparece como esa forma –forma de la intuición y del sentido interno– que ofrece la multiplicidad pasiva de lo dado a la actividad

152. *Ibid.*

153. KANT, I., *ApH*, [BAXIII, 402].

154. *Ibid.*, p. 400.

155. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 56.

156. *Ibid.*, p. 58.

157. *Ibid.*

constructiva, puramente constituyente, del yo pienso. Se pone en juego ahora una dispersión *que ya no es superable*, que no puede ser recogida y dominada en la soberanía de la unidad sintética originaria. No se trata ya de aquella de lo dado y la pasividad sensible, sino de «la dispersión de la actividad sintética por relación a ella misma». Ahora bien, dicha dispersión no es pura disolución, sino *juego*¹⁵⁸, cuyos valores apuntan más a las dificultades de un involucramiento que a una desaparición.

Se revela ahora una actividad sintética que *no es contemporánea de ella misma* en la organización de lo diverso; ella se *sucede* indefectiblemente, abriendo de este modo la posibilidad del error y de toda una serie de deslizamientos que deforman:

Mientras que el tiempo de la Crítica aseguraba la unidad de lo originario (desde lo originariamente dado hasta la síntesis originaria), desplegándose así en la dimensión del Ur..., el de la *Antropología* permanece consagrado al dominio del Ver..., ya que él mantiene la dispersión de las síntesis y la posibilidad siempre renovada de verlas escapar las unas en relación a las otras. El tiempo no es aquello en lo que, a través de lo que, y por lo que se hace la síntesis; es lo que roe la actividad sintética misma¹⁵⁹.

El tiempo no afecta, sin embargo, a la síntesis a la manera de un algo ya dado, indicando, de este modo, una pasividad primera, sino a la manera de una «posibilidad intrínseca», que salva la hipótesis y lo hipotético «de una exhaustiva determinación». De este modo, «lo que afecta a la actividad sintética, lo abre a la libertad; lo que la limita, la coloca, por este hecho mismo, en un campo indefinido»¹⁶⁰. Aparece así la posibilidad del error ligada al deber, y a la libertad, de evitarlo. De este modo, esta temporalidad originaria que impugna toda unidad originaria, lejos de arruinar la libertad abre, más bien, su espacio de juego, el espacio de un ejercicio que puede llamarse *Kunst*:

En la Crítica, el tiempo se hacía transparente a una actividad sintética que no era ella misma temporal, pues era constituyente; en la *Antropología*, el tiempo, despiadadamente disperso oscurece, hace impenetrables los actos sintéticos, y substituye la soberanía de la *Bestimmung*, por la incertidumbre paciente, friable, comprometida de un ejercicio que se llama *Kunst*¹⁶¹.

158. *Ibid.*, p. 56.

159. *Ibid.*

160. *Ibid.*

161. *Ibid.*, p. 57.

El tiempo, así concebido, abre un espacio de incertidumbre donde la libertad es ejercicio frágil y permanente. Foucault hará notar la importancia de la palabra *Kunst*, que, con sus derivaciones, aparece con una frecuencia notable en *ApH*. El término permanece inaccesible a la traducción: no se trata ni de *arte*, ni de *técnica*¹⁶² sino de una forma de existencia que es «negación de la pasividad originaria» y, por ende, de la soberanía de un sujeto originario que encuentra en el tiempo la forma de su dominio. Con todo, y esto nos parece decisivo, esta negación *ha de comprenderse también como espontaneidad*, es decir, como una libertad, que no puede ser la de un sujeto soberano. Como espontaneidad y como *artificio*:

Pero esta negación puede y debe comprenderse como espontaneidad (por relación a las determinaciones de lo diverso) y como artificio (por relación a la solidez de lo dado)¹⁶³.

Negación, por tanto, de una pasividad originaria que es material para la construcción ilimitada del sujeto, pero también negación de la «sólidez de lo dado». Negación como libertad y artificio en que se trata «tanto de construir por encima y en contra del fenómeno (*Erscheinung*), una apariencia (*Schein*), como de dar a la apariencia la plenitud y el sentido del fenómeno»¹⁶⁴. De este modo, el *Kunst*, en la forma de una libertad, posee el poder de negación recíproca del *Schein* y del *Erscheinung*:

Incluso las capas más profundamente enterradas en la pasividad originaria, incluso lo que hay de más dado en lo dado sensible es abierto a este juego de la libertad: el contenido de la intuición sensible puede ser utilizado artificialmente como *Schein*, y este *Schein* puede ser utilizado intencionalmente, como *Erscheinung*: así en el intercambio de los signos de la moralidad, el contenido sensible puede no ser más que una máscara y ponerse al servicio de astucias y de mentiras, o aun puede ser astucia de la astucia y forma refinada que transmite el valor, y bajo la simple apariencia, la seriedad del fenómeno¹⁶⁵.

De lo que se trata, pues, es de una libertad en juego, del «juego de la libertad» bajo la forma de una existencia esencialmente temporal que es *Kunst*. De este modo el tiempo «que roe y desgasta la unidad del acto sintético, y lo

162. *Ibid.*

163. *Ibid.*

164. *Ibid.* Cfr. de *ApH* los párrafos del 13 «Del juego artificial con la apariencia sensible» y 14 «De la apariencia que está permitida en moral».

165. FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 57.

consagra a lo diverso, donde no puede nunca reunirse consigo mismo en una intemporalidad soberana, lo abre por este hecho mismo a una libertad». Una libertad que es «negación a ejercer, sentido para dar, comunicación a establecer» Se trata de una «libertad peligrosa, que liga al trabajo de la verdad la posibilidad del error, pero que hace escapar así la relación con la verdad de la esfera de las determinaciones»¹⁶⁶.

De este modo, el asunto ya no podrá ser, tal como entiende Foucault que ocurre en *KrV*, la relación fundamental del tiempo con el sujeto, sino el esencial vínculo de una verdadera temporalidad con un modo de existencia que, en el espacio de juego que es el mundo, se decide como *Kunst*¹⁶⁷:

En la *Crítica* el sujeto tenía conciencia de sí como «determinado en el tiempo», y esta determinación insuperable reenviaba a la existencia de un mundo exterior por relación al cual una experiencia interna del cambio era posible; es decir que el tiempo, y la pasividad primera que él indica, era la raíz de esta «*Beziehung auf*» que caracteriza la abertura primera de todo conocimiento. En la *Antropología*, el tiempo y la dispersión que él determina muestran, en la textura de la «*Beziehung auf*» una pertenencia recíproca de la verdad y de la libertad¹⁶⁸.

El asunto en juego es, pues, el de la articulación de la libertad y la verdad. Misma cuestión, por tanto, que la analizada en *KrV*. Sin embargo, si esta articulación llegaba a ser legible en *KrV* a través de un análisis de la estructura de la *Vorstellung* como forma a priori del sujeto en el conocimiento, en la *Antropología* se descifrará a través de la labor y el peligro de un *Kunst* que abre la dimensión de la verdad a la libertad. Repetición pues, de la articulación crítica, pero repetición que porta consigo un desplazamiento radical: lo que en *KrV* se enunciaba como «determinación», en la relación de la pasividad y de la espontaneidad, la *Antropología* lo describe a lo largo de una dispersión temporal que no tiene final ni principio. *ApH* se ubica en la región de lo que «está siempre ya ahí, y nunca enteramente dado», es decir, «ahí, donde, en el tiempo, la verdad y la libertad se pertenecen»¹⁶⁹.

166. *Ibid.*, pp. 56-57.

167. *Ibid.*, p. 58.

168. *Ibid.* Muchos años después, en 1984, Foucault se referirá a esta pertenencia recíproca de la verdad y la libertad en su análisis del texto kantiano *Respuesta a una pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, a propósito de una caracterización de lo que allí llamará actitud de modernidad.

169. *Ibid.*

Cabe pensar ahora un verdadero comienzo en el tiempo, el que corresponde a esta dimensión «verdaderamente temporal». Y es que, ciertamente, se trata aquí de lo que *está ya siempre ahí*, siempre comenzado, de un espacio donde no es posible asignar un principio o un origen que nunca tuvieron lugar. Sin embargo, precisamente por ello, en la máxima dispersión del origen, de todo principio prístino, no podrá tratarse sino de «esa curvatura y este nudo del tiempo donde el final es comienzo»¹⁷⁰. De ahí que señale Foucault que el problema del origen no es extraño a *ApH*:

Le restituye su verdadero sentido, que no es sacar a la luz y aislar, en el instante, lo inicial, sino encontrar una trama temporal que, por haber ya comenzado, no es menos radical. Lo originario no es lo *realmente* primitivo, es lo *verdaderamente* temporal¹⁷¹.

Desde aquí puede establecerse una fecunda diferencia entre «la falsa antropología» y «la *Antropología* de Kant»:

Habría una falsa Antropología: es aquella que intentaría desplazar hacia un comienzo, hacia un arcaísmo de hecho o de derecho, las estructuras del a priori. La Antropología de Kant nos da otra lección: repetir el a priori de la crítica en lo originario, es decir en una dimensión verdaderamente temporal¹⁷².

Dicha repetición del a priori en la dimensión trascendental del *Weltbürger* se da igualmente como *lenguaje*. Éste, en su lectura foucaultiana, aparece en *ApH* como el índice de un *equilibrio* entre la síntesis trascendental y la posibilidad de una «partición empírica, manifestada bajo la doble forma del acuerdo (*Übereinstimmung*) y de la comunicación (*Mitteilung*)»¹⁷³. La medida de este equilibrio puede rastrearse nuevamente en la correspondencia contemporánea a los trabajos de edición de *ApH*. Así, en la última carta que Kant dirige a Beck el 1 de julio de 1994, el autor de *ApH* retomará los temas mayores de *KrV* –la relación con el objeto, la síntesis de lo múltiple, la validez universal de la representación– pero esta vez definidos y articulados a partir al problema de la comunicación. Frente a Beck, que concibe la unidad sintética de la conciencia como la propia de una realidad cerrada sobre sí misma, allende toda afectividad, y el lazo de la representación con el objeto como un *lazo interior* al acto mismo de la representación, Kant hará jugar los poderes de la exterioridad, el rodeo,

170. *Ibid.*, p. 79.

171. *Ibid.*, p. 58.

172. *Ibid.*

173. *Ibid.*, p. 21.

sin atajo posible, por un lenguaje que abre la unidad sintética en la comunicación y el encuentro con el otro. Se esboza de este modo, en el marco de un análisis del problema de lo que Beck llama la *Beilegung* –la imputación de una representación, en tanto que determinación del sujeto, a un objeto que difiere de ella, y por la cual ella llega a ser el elemento del conocimiento–¹⁷⁴ la idea de una *apercepción discursiva*. Así, Kant hará notar que la representación no está *destinada (dévolue)* a un objeto que se hallaría *más allá* de ella, dependiendo la objetividad de la misma de su «relación con algo otro», por la que aquella deviene universal y comunicable. Ese algo otro no es sino la *unidad sintética de apercepción*. Ahora bien, Kant en su respuesta a Beck lleva el asunto mucho más lejos: sin duda se hace depender la objetividad de la representación de una composición que retrotrae a los poderes sintéticos de un *ich denke* universal; sin embargo, esta universalidad se teje aquí como lenguaje y en comunicación con los otros. Ello hace que el acto de la composición objetiva remita a una efectiva comunidad lingüística que abre la síntesis trascendental a la facticidad:

La síntesis trascendental no se da nunca sino equilibrada en la posibilidad de una partición empírica (*partage empirique*), manifiesta bajo la doble forma del acuerdo (*Mitteilung*) y la comunicación (*Übereinstimmung*)¹⁷⁵.

Ahora bien, ello no significa solamente que «el sujeto no se encuentre ahí determinado por la manera en que es afectado, sino que se determina en la constitución de la representación»¹⁷⁶ y es preciso comprender que dicha *constitución*, por la que las representaciones devienen comunicables, *se hace ella misma en común en el espacio de juego del lenguaje*.

De este modo, la Antropología puede presentarse como la elucidación de un «lenguaje ya hecho –explícito o silencioso–» que es «habitación universal del hombre en el mundo»:

La Antropología es la elucidación de este lenguaje ya hecho –explícito o silencioso– por el cual el hombre extiende sobre las cosas y entre sus semejantes una red de intercambios, de reciprocidad, de comprensión sorda, que no forma exactamente ni la ciudad de los espíritus, ni la apropiación total de la naturaleza, sino esta habitación universal del hombre en el mundo¹⁷⁷.

174. *Ibid.*, p. 20.

175. *Ibid.*, p. 21.

176. *Ibid.*

177. *Ibid.*, p. 61.

Es pues lo lingüístico, mucho más que lo psicológico, el «suelo real de la experiencia antropológica»¹⁷⁸. Sin embargo, «la lengua no está aquí dada como sistema a interrogar, sino más bien como elemento que va de suyo, en el interior del cual uno se encuentra situado de partida (*d'entrée de jeu*); instrumento de intercambios, vehículo de diálogos, virtualidad de acuerdo, la lengua es el campo común de la filosofía y la no filosofía. Es en ella donde una u otra se confrontan –o más bien comunican»¹⁷⁹ en tanto la filosofía se desenvuelve en el elemento de una lengua común que utiliza y explicita.

En esta lingüisticidad de la experiencia antropológica descansará el carácter popular de *ApH*. Y es que la *Antropología* kantiana no es solo sistemática, es además *popular*¹⁸⁰. Pero su popularidad no se refiere a una cierta naturaleza del contenido, tampoco a la forma en que se expresa; ella se cifrará «en la manera de administrar la prueba»¹⁸¹, en una evidencia que descansa en el lenguaje común:

Decir que un texto es popular porque los lectores pueden encontrar ejemplos por ellos mismos, es decir que hay entre el autor y su público, el fondo no dividido de un lenguaje cotidiano, que continúa hablando, sin transición y sin intercambio, la página una vez en blanco¹⁸².

De ahí que Foucault se refiera al «Banquete kantiano»¹⁸³, haciendo notar la insistencia por parte de Kant en esas formas minúsculas de sociedad que son las *comidas en común*, donde el lenguaje como conversación, como *Unterhaltung*, deviene la forma fundamental de un «discurso que, de uno al otro y, entre todos, nace y se cumple». «Imagen particular de la universalidad», en la *Tischgesellschaft* se plasma la idea de una sociedad en la que «cada uno se encuentra a la vez vinculado y soberano»¹⁸⁴. Desde este punto de vista, es decir, desde el punto de vista antropológico, «el grupo que tiene valor de modelo no es ni la familia ni el estado: es la *Tischgesellschaft*», ella, cuando se ajusta a sus propias reglas, procura una presencia a lo universal. De este modo, en el elemento autoreglamentado de esta comunidad de la conversación, «la articulación de las libertades y la posibilidad, para los individuos, de formar un todo, pueden organizarse sin la intervención de una fuerza o de una autoridad, sin renuncia

178. *Ibid.*, p. 62.

179. *Ibid.*, pp. 63-64.

180. *Ibid.*, p. 59.

181. *Ibid.*

182. *Ibid.*, p. 60.

183. *Ibid.*, p. 64.

184. *Ibid.*

ni alienación. Hablando en la comunidad de un *convivium*, las libertades se encuentran y espontáneamente se universalizan. Cada uno es libre, pero en la forma de la totalidad»¹⁸⁵. Puede aparecer ahora el hombre como *Weltbürger*, como un ciudadano del mundo, mas no porque pertenezca a tal o cual grupo social o institución, sino porque *habla*, porque habita en el lenguaje: «su residencia en el mundo es originariamente estancia dentro del lenguaje»¹⁸⁶, que se definirá como el espacio de juego de una *verdad* que no es anterior, sino compleja e interior al lenguaje, siempre jugándose en la forma del intercambio.

185. *Ibid.*, p. 64.

186. *Ibid.*, p. 65.