

EL KANT DE FOUCAULT¹

Robert B. LOUDEN²

Muchos kantianos se mostraron asombrados, muy asombrados, cuando supieron que Michel Foucault, satisfaciendo parte de las exigencias de su doctorado en filosofía, no sólo había traducido, sino también escrito un detallado ensayo interpretativo de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant. ¿Cómo? Foucault, el autor que acusaría más tarde a Kant de haber arrullado al pensamiento moderno en “el sueño antropológico”, una “forma de pensamiento deformada y retorcida”, “[...] que ha gobernado y controlado la senda del pensamiento filosófico de Kant a nuestros días”³ (FOUCAULT, 1993, p. 331-333) – ¿este individuo comenzó su carrera académica como un traductor y estudioso de Kant? *Qu'est que c'est?* Seguramente, alguien que se ha enfrentado largas horas al reto de verter las difíciles frases de Kant a otra lengua y ha explorado con detalle los orígenes del texto y sus conexiones con otras obras del *corpus* kantiano, tendría que llegar a amar (o, por lo menos, a *respetar*, habida cuenta de que

después de todo hablamos de Kant)⁴ el objeto de su devoción?

Naturalmente, la tarea de reevaluar la relación de Foucault con Kant se ha emprendido antes, muy probablemente a raíz de la publicación de “¿Qué es la Ilustración?” en 1784, poco después de su muerte. En este último ensayo y en varios escritos relacionados, Foucault habla sobre Kant de una manera mucho más positiva de lo que lo hizo en *El orden del discurso*, abordando explícitamente la concepción de la Ilustración en Kant como una “[...] crítica permanente de nuestra era histórica” y elogiándole por haber inaugurado “[...] una ontología de nosotros mismos, de la realidad presente” – “una forma de reflexión”, añade, “a la que me adscribo”.⁵ (FOUCAULT, 1984, p. 42; 2010, p. 21). Tras la aparición inesperada de “¿Qué es Ilustración?” varios comentaristas secundaron la línea de Habermas, al concluir que Foucault estaba trabajando en dos Kant diferentes –el Kant de *Las palabras y las cosas*, que “[...] marcó el advenimiento de un vacío

humanismo postrero” y el Kant de “¿Qué es la ilustración?”, que fue “[...] mucho más interesante y provocador”⁶. (SCHMIDT; WARTENBERG, 1994, p. 283).

La traducción de Foucault de la *Antropología* se publica por primera vez en 1964, pero su ensayo interpretativo, *Introducción a la Antropología de Kant*, que es el objetivo principal de este texto, no se publicó oficialmente hasta 2008.⁷ Esta publicación de 2008 es la declaración más detallada de Foucault sobre la filosofía de Kant, en la que explora con algún detalle no sólo la *Antropología*, sino también muchos otros escritos de este pensador. Mientras que muchos comentaristas consideran que este trabajo temprano contiene las raíces del “humanismo vacío” posterior de Foucault en *Las palabras y las cosas*⁸, la postura que aquí se toma con respecto a Kant se encuentra en algún lugar entre el que ocupan *Las palabras y las cosas* y “¿Qué es Ilustración?”. ¿Deberíamos extender el planteamiento de Habermas y decir que Foucault estaba trabajando con tres Kant distintos, a saber, uno que le gustaba, otro que no y otro que estaba a medio camino entre estos dos? Mi punto de vista es que multiplicar a Kant, cuando la interpretación se pone difícil, no es una estrategia prudente. Y, justamente, así como el Capitán Renault (de la célebre película *Casablanca*) no estaba de hecho asombrado por el hecho de que se apostara en el club nocturno de Rick (toda vez que él mismo era un participante frecuente y beneficiario de esta actividad)⁹, no creo que muchos estudiosos kantianos se asombraran realmente al saber que el mismo Foucault que escribió *Las palabras y las cosas* había traducido y escrito extensamente con anterioridad sobre la *Antropología* de Kant. La evidencia ha estado a la vista durante muchos años. La tarea es qué hacer con ella.

En lo que sigue analizaré y evaluaré la interpretación de Foucault de la *Antropología* de Kant. Algunos autores se han referido a la *Introducción* de Foucault como a un “comentario”¹⁰, pero no se trata de un comentario en el sentido tradicional del término. No hay un análisis línea a línea del texto de Kant. Algunos pasajes específicos se comentan separadamente, pero muchos carecen de referencia alguna. El texto de Foucault carece de encabezamientos de capítulos y secciones. Se divide en diez secciones no numeradas – en la edición francesa separadas por asteriscos; en la traducción inglesa, mediante un espacio extra.

Sección 1. La mayor parte de la sección 1 se publicó efectivamente antes de 2008. Foucault usó el material inicial para la “Nota histórica” que precedía a su traducción de la *Antropología* de Kant, editada por primera vez por Vrin en 1964. Buena parte del texto está concernido por “la cuestión de las fechas” (FOUCAULT, 2009 p. 23; 2008, p. 15). La *Antropología* de Kant se publicó por primera vez en 1798, pero ¿cuándo fue escrita exactamente? No es fácil responder a esta pregunta, en parte porque el texto de Kant está basado en cursos que impartía anualmente a partir del semestre de invierno 1772/73, pero también porque Kant comenzó a dar cursos sobre geografía física en 1756. Sus cursos de antropología son, en parte, fruto de sus cursos de geografía física. La Geografía física y la Antropología son dos partes de un conjunto más amplio que Kant llama *Weltkenntnis* o conocimiento del mundo. En su “Introducción” a las *Lecciones de Geografía física*, declara: “La experiencia de la naturaleza y la del ser humano constituyen conjuntamente el conocimiento del mundo. Adquirimos conocimiento del ser humano por medio de la antropología; debemos nuestro conocimiento de la naturaleza a

la *geografía física*” (KANT, PG, AA 09: 157)¹¹. Foucault se lamenta de que “[...] no sepamos nada, o virtualmente nada, sobre las diferentes versiones de [...] [la *Antropología* de Kant] previas al manuscrito definitivo” (FOUCAULT, 2009, p. 18; 2008, p. 11). Esto era verdad en 1961, cuando Foucault escribió su *Introducción*, pero afortunadamente ya no es el caso. En 1997, Reinhard Brandt y Werner Stark publicaron un conjunto de Cursos de Antropología en la Academia alemana de las Ciencias, que contiene siete transcripciones diferentes de Antropología que datan entre 1772 y 1798. Una traducción inglesa de la mayor parte de este material, editado por Allen Wood y yo mismo, se publicará en diciembre de 2012 como un volumen de la *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*.¹² El deseo de Foucault de “[...] criterios externos fiables [...] que ofrecerían los medios para datar [...] las capas que proporcionan [a la *Antropología*] su profundidad geológica”. (FOUCAULT, 2009, p. 19; 2008, p. 12) es ahora una realidad. Una “arqueología del texto” (FOUCAULT, 2009, p. 19; 2008, p. 13) es ahora posible.

En una parte importante de la sección I, que no se reimprimió con la “Nota histórica”, Foucault introduce un tema al que vuelve repetidamente en secciones posteriores —a saber, “[...] la cuestión central de la relación entre antropología y crítica” (FOUCAULT, 2009, p. 22; 2008, p. 14). Kant comenzó a impartir cursos sobre antropología en 1772, y la primera edición de la *Crítica de la razón pura* se publicó en 1781, de modo que una posibilidad es que la perspectiva de Kant sobre la antropología y la naturaleza humana influyeran en la primera *Crítica*. Como indica Foucault: “[...] ¿había, ya desde 1772, y yaciendo quizá en el fondo de la *Crítica*, una cierta imagen concreta del hombre que

ninguna elaboración filosófica ha alterado en lo esencial” (FOUCAULT, 2009, p. 39; 2008, p. 12)? Más adelante, en el mismo párrafo, señala una segunda posibilidad: “[...] [p]uede ser también que la Antropología haya sido modificada en sus elementos mayores a medida que se iba desarrollando la empresa crítica” (FOUCAULT, 2009, p. 39; 2008, p. 13). En el último caso, agrega que la primera *Crítica* “[...] añadiría [a su carácter propio de “propedéutica” a la filosofía] un papel constitutivo en el nacimiento y el devenir de formas concretas de la existencia humana” (FOUCAULT, 2009, p. 39; 2008, p. 13). Someter a prueba la propia respuesta de Foucault a las cuestiones que plantea sobre la relación *Antropología/Crítica* es más fácil de decir que de llevar a cabo. Con todo, intentaré hacerlo sucintamente. Sin embargo, lo más extraño a propósito de este aspecto clave de la *Introducción* de Foucault es que establece rígidas alternativas a lo largo de la entera discusión. O bien la *Crítica* es “constitutiva” para la *Antropología*, o bien la *Antropología* y su consideración del hombre subyacen a la *Crítica*. No toma en consideración otras opciones, por ejemplo, que las dos obras no están estrechamente interconectadas, sino que constituyen componentes relativamente independientes de la filosofía de Kant. Esta tercera opción es la que la mayor parte de los estudiosos de la *Antropología* de Kant sostienen. Reinhard Brandt, por ejemplo, escribe al comienzo de a p. 500 de su *Kritische Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*:

La antropología pragmática es una enciclopedia de la filosofía kantiana en un nivel empírico; no se integra en el ... sistema de la filosofía trascendental o de la filosofía crítica, sino que más bien se encuentra cerca de la filosofía real [*eigentliche*] y discute sus problemas en la dimensión posible en una disciplina empírica — con diversos préstamos y puentes a la filosofía

pura. Su enseñanza es, en principio, de una generalidad empírica; no justifica estructuras universales y *a priori*. (BRANDT, 1999, p. 8).

En la restante sección I, en buena parte reimpresa en la “Nota histórica” de 1964, Foucault vuelve a la cuestión de la fecha de redacción de la *Antropología*. Aquí cita extractos de varias cartas entre Kant y sus correspondientes, lo que incluye a Hufeland, Biester y Tiefrunk. Basándose en este material [citado con anterioridad por Oswald Külpe en su edición de la *Antropología* de 1907, publicada en el volumen VII de la Edición de la Academia]¹³, Foucault alcanza la conclusión, ampliamente aceptada, de que “[...] el manuscrito de la *Antropología* debió de ser puesto a punto, en lo esencial, durante la primera mitad del año 1797” (FOUCAULT, 2009, p. 45; 2008, p. 17). Sin embargo, la “Nota histórica” de 1964 se cierra con esta importante nota a pie, no incluida en la *Introducción*: “Las relaciones entre pensamiento crítico y reflexión antropológica se estudiarán en una obra posterior”.¹⁴ (FOUCAULT, 1979, p. 10). Se considera habitualmente que *Las palabras y las cosas* es esa “obra posterior”.

Sección 2. En la relativamente breve sección segunda de su *Introducción*, Foucault compara rápidamente la *Antropología* con varias de las obras del Kant pre-crítico, incluyendo *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764), *Reseña del escrito de Moscati De las diferencias corpóreas esenciales entre la estructura de animales y hombres* (1771) y *De las diferentes razas humanas* (1775). Considero que Foucault tiene toda la razón cuando observa que la *Antropología* de 1798 “se ajusta sin dificultades” a estos trabajos (FOUCAULT, 2009, p. 46; 2008, p. 17). Esta es una de las razones por las que Günter Zöller y yo

reunimos traducciones de todos estos escritos en nuestro volumen, Kant, *Anthropology, History, and Education* (2007). Como he señalado en la introducción de este volumen, el tópico de la naturaleza humana es “[...] el tema más presente y persistente en todos los escritos de Kant”¹⁵; un tema visible mucho antes de 1798. (LOUDEN, 2007, p. 1).

Al final de la sección 2, Foucault dirige la atención al célebre párrafo conclusivo del ensayo sobre las razas de 1775 (que también sirvió como anuncio de su curso de geografía física de ese año), donde Kant anuncia que la geografía física sirve como “[...] ejercicio preliminar para el *conocimiento del mundo*” (KANT, VvRM, AA 02: 443). Como se ha indicado antes, *Weltkenntnis* consta de dos partes para Kant: naturaleza y ser humano; geografía física y antropología. Foucault reivindica que la geografía física desaparece de esta imagen en el tiempo en que se publica la *Antropología* en 1798 y que “*Weltkenntnis* es ahora la única responsabilidad de [...] la antropología” (FOUCAULT, 2009, p. 50; 2008, p. 20)¹⁶. Esto es incorrecto. Kant continuó impartiendo clases de geografía física hasta que se retiró de la docencia en 1796,¹⁷ y una versión de su curso sobre geografía [que, como indica al final del Prefacio de la *Antropología*, era “[...] difícilmente legible para nadie que no fuera yo mismo” (KANT, Anth, AA 07: 122n.)] se publicó eventualmente en 1802. Concedamos (y este es probablemente el pasaje que Foucault tiene en mente), que Kant anuncia al comienzo del Prefacio de la *Antropología* que el conocimiento del ser humano “[...] merece llamarse especialmente [*besonders*] *Weltkenntnis*”, puesto que se trata del “objeto más importante del mundo” (Anth, AA 07: 119)¹⁸. Pero añade también que el ser humano “[...] constituye únicamente una parte de las criaturas sobre la tierra” (KANT, Anth, AA 07: 119). El conocimiento de ambos,

naturaleza y ser humano, sigue siendo necesario para el *Weltkenntnis* – la antropología no puede cargar con esta responsabilidad en solitario.

Sección 3. En la mucho más extensa tercera sección, Foucault se dirige a escritos que se encuentran “[...] en el otro extremo de la obra de Kant” (FOUCAULT, 2009, p. 50; p. 20) – a saber, textos posteriores a la Crítica de los años ‘90 y ‘70. La sección 3 se subdivide en tres partes. En la primera de ellas, Foucault examina parte de la correspondencia entre Kant y Beck desde 1794-97, mantenida poco antes de que la *Antropología* se publicara. Beck, un profesor de filosofía en Rostock (donde está archivado el *Handschrift* original de la *Antropología*), fue uno de los más devotos discípulos de Kant, cuya filosofía defendió en tres libros. Aquí Foucault se ocupa, en primer lugar, de mostrar que las respuestas de Kant a las preguntas de Beck sobre la sensibilidad, la unidad de la conciencia y el conocimiento de sí “[...] pueden descifrarse tanto en la obra publicada como en el manuscrito” (FOUCAULT 55/23) – es decir, tanto en el *Handschrift* como en la *Antropología*. Mi opinión es que Foucault exagera el alcance de la influencia que Beck ejerce sobre la *Antropología*. Kant no menciona a Beck ni una vez ni en el texto publicado ni en el *Handschrift*, como sería de esperar que hiciera si estuviese respondiendo efectivamente a los puntos señalados por su discípulo.

En la segunda parte, Foucault se dirige inesperadamente a la discusión infame de Kant sobre los “Derechos personales de carácter real” en la *Metafísica de las costumbres* (1797), donde argumenta que la relación sexual sólo puede justificarse moralmente dentro de la institución del matrimonio heterosexual, donde los consortes tienen derechos recíprocos al uso de los órganos sexuales del otro. En palabras de Kant:

En este acto [sexual] un hombre se convierte a sí mismo en cosa, lo cual contradice al derecho de la humanidad en su propia persona. Esto es sólo posible con la condición de que, al ser adquirida una persona por otra *como cosa*, aquella, por su parte, adquiera a ésta recíprocamente; porque así se recupera a sí misma de nuevo y reconstruye su personalidad (KANT, MS, AA 06: 278).

La visión fríamente legalista que Kant tiene sobre el matrimonio ha sido punto central de una discusión reciente,¹⁹ pero Foucault recuerda que el contemporáneo de Kant, Christian Gottfried Schütz, también lanzó objeciones contra ella. “No puedes creer realmente”, declara Schütz en una carta a Kant, “[...] que un hombre convierte a una mujer en una cosa sólo por establecer cohabitación *marital* con ella, y viceversa. Pareces pensar que el matrimonio no es nada más que una mutua subordinación” (Carta a Schütz del 10 de julio de 1797; KANT, Br, AA 12: 181²⁰)²¹.

Schütz, que corrigió también las pruebas para la segunda edición de la *Antropología* de Kant en 1800,²² plantea aquí una objeción que muchos otros autores, incluido Hegel,²³ harán más tarde. Pero Foucault se refiere a este punto principalmente con vistas a hacer hincapié en que la libertad pragmática subrayada en la *Antropología* de Kant no debería confundirse con la libertad legal ni con la libertad moral. La “libertad pragmática”, observa Foucault, “[...] trata de pretensiones y astucias, de intenciones turbias y disimulos, de esfuerzos inconfesados en pos del dominio, de un acuerdo entre paciencias” (FOUCAULT, 2009, p. 59; 2008, p. 27). Foucault acierta al dirigir la atención a esta cara oscura de la antropología pragmática. El término “pragmático”, observa Kant hacia el final de la *Antropología*, se refiere a la habilidad de “[...] usar hábilmente a otros seres humanos para los propios propósitos” (Anth, AA 07:

322). O, como afirma en el curso precedente, la transcripción del curso de antropología *Busolt* (1788-89), “[...] nos muestra cómo podemos usar a las personas para nuestros propios fines” (KANT, V-Anth/Busolt, AA 25: 1436).²⁴ Y, si leemos un poco entre líneas, estaremos en condiciones de detectar las insinuaciones en esta discusión de los intereses posteriores del propio Foucault hacia las prácticas de poder. Pero – como era también el caso de las referencias de Foucault a Beck- no encuentro evidencia ninguna de que Kant “[...] hiciera alusión sin duda a todo esto” (FOUCAULT, 2009, p. 59; 2008, p. 27) cuando preparaba la publicación de sus cursos de antropología en 1797. Kant no menciona a Schütz ni en el *Handschrift* ni en el texto publicado, y sus observaciones sobre las mujeres en la *Antropología* (que, por desgracia, no son menos objetables que las que se encuentran en la *Metafísica de las costumbres*) fueron formuladas mucho antes de que escribiese a Schütz el 10 de julio de 1797.²⁵

Finalmente, en la tercera parte de la sección 3, Foucault vuelve a la correspondencia de Kant de 1796-97 con Hufeland, centrándose ahora en el ensayo de Kant “Acerca del poder de la mente para dominar sus sentimientos mórbidos mediante la mera resolución”. Este ensayo, que escribió a finales de 1796, tras recibir un ejemplar del libro de Hufeland *Macriobiótica, o el arte de prolongar la vida humana* (1796), se publicó en 1798 como tercera parte de *El conflicto de las facultades*. El principal objetivo de Foucault es ahora establecer conexiones entre “Acerca del poder...” y la *Antropología*. Estas dos partes, afirma,

[...] están en el mismo nivel. Descontando los dos párrafos de *Von der Macht*, todos los otros se entrecruzan con los temas tratados en la *Antropología*: hipocondría, sueño, problemas de la alimentación y de la digestión, reflexiones sobre el tiempo oportuno del pensamiento (FOUCAULT, 2009, p. 64; 2008, p. 30-31).

La decisión de Foucault de concentrarse en esta cuestión refleja probablemente

sus propios intereses en la historia de la medicina (Hufeland fue un físico y profesor de medicina de varias universidades alemanas), y considero que en relación a este punto avanza sobre una base sólida. Hay cierto solapamiento entre *Von der Macht...* y la *Antropología*; los dos textos “[...] proceden del mismo cauce de pensamiento” (FOUCAULT, 2009, p. 49; 2008, p. 31). Pero, en lugar de considerar esto como evidencia de “[...] la contemporaneidad del pensamiento crítico y de la reflexión antropológica” (FOUCAULT, 2009, p. 33; 2008, p. 20), pienso que evidencia más bien que la parte 3 de *El conflicto de las facultades* es en sí mismo un texto pragmático. Aquí Kant ofrece un consejo práctico, basado en su propia experiencia personal (Anth, AA 07: 98), sobre cómo prolongar la propia vida. Ninguno de estos textos debe demasiado a la primera *Crítica*.

Sección 4. En la sección 4 Foucault cambia de estrategia, invitándonos ahora a “[...] fingir [...] situar la *Antropología* sin referencia a la *Crítica*, como ella misma nos invita a hacerlo, puesto que en ningún momento el texto de 1798 la supone explícitamente” (FOUCAULT, 2009, p. 65; 2008, p. 31). En esa línea, se ocupa brevemente de cuatro temas interrelacionados que Kant plantea en el Prefacio de la *Antropología*: 1) el pensamiento antropológico es una exploración del ser humano como parte de la naturaleza y como ser libre, 2) el uso que el hombre “[...] puede y debe [*kann und soll*] de sí mismo” (KANT, Anth, 07: 119), 3) el carácter pragmático de la antropología, definido ahora como algo que relacionado con “la singularmente importante” (FOUCAULT, 2009, p. 67; 2008, p. 33) noción de juego (*Spiel*), 4) “el libro del ejercicio diario” (FOUCAULT, 2009, p. 67; 2008, p. 33), que,

como observa Foucault, en la antropología pragmática “[...] no es un libro teórico ni un manual de escuela” (FOUCAULT, 2009, p. 67; p. 33), sino más bien el mundo mismo.

Estos cuatro temas no se examinan con detalle, sino que el propósito principal de Foucault al hacerse cargo de ellos es mostrar –a pesar de su aviso inicial de leer la *Antropología* como si la *Crítica* no existiese– que no podrían aparecer en la *Antropología* si este texto “[...] hubiera permanecido ajeno a la labor y a la palabra de la *Crítica*” (FOUCAULT, 2009, p. 69; 2008, p. 34). Intenta probar esto citando unos pocos pasajes de algunas versiones de los cursos de antropología de Kant (*Collegentwürfe*), de 1770-1780. Los cuatro temas presentes en la *Antropología* de 1798, argumenta Foucault, no están presentes en los *Collegentwürfe* precedentes y la única manera de cobrar conciencia de la diferencia es reconocer la influencia de la *Crítica*.

Sin embargo, aunque pueda darse por sentado que los cuatro temas están ausentes en los *Collegentwürfe* anteriores, si bien presentes en la *Antropología* de 1798 (las descripciones sueltas que Foucault hace de ellos dificulta someter a prueba de manera definitiva esta tesis), no necesitamos concluir que la única explicación viable sea la influencia de la *Crítica*. Hay muchas otras posibilidades. Por ejemplo, la concepción de la antropología en Kant puede perfectamente haber evolucionado con los años, pero por vías independientes de la *Crítica*. Además, un examen de las transcripciones de antropología anteriores a 1798 (a las que Foucault no tuvo acceso cuando escribió su *Introducción*) pone de manifiesto que al menos algunos, si es que no todos, de los cuatro temas están presentes en versiones anteriores de los cursos de antropología. Por citar sólo un ejemplo, el cuarto tema (a saber, el mundo mismo como “el libro de ejercicio

diario”) está claramente presente al comienzo de la transcripción del curso de antropología *Friedländer*, donde Kant observa que “[...] la persona que tiene mucho conocimiento teórico, que tiene un gran conocimiento, pero carece de la habilidad para hacer uso de él, está instruida para la escuela, pero no para el mundo” (V-Anth/Fried, AA 25: 469). Pero *Friedländer* se basa en cursos de antropología de Kant de 1775-76 – seis años antes de que se publicara la *Crítica*. En otras palabras, empleando el propio modelo de arqueología del texto de Foucault²⁶, estamos en condiciones de someter a falsación algunos de sus manifestaciones más especulativas con respecto a la conexión entre la *Crítica* y la *Antropología* de 1798.

Sección 5. La sección 5 se ocupa primordialmente de la función y relación de los términos “*Gemüt*” (ánimo) y “*Geist*” (espíritu) en la *Antropología* de Kant. Foucault afirma, en primer lugar, que *Gemüt* es “el elemento principal de la exploración de Kant” – “[...] antropología es [...] un análisis del *Gemüt*” (FOUCAULT, 2009, p. 69-70; 2008, p. 34-35). Sin embargo, el mismo término “*Gemüt*” aparece sólo en escasas ocasiones en la *Antropología* (KANT, Anth, AA 07: 161, 202, 255, 285).²⁷ ¿Por qué, entonces, Foucault lo tilda de “elemento principal” de esta obra? Lo explica parcialmente el que la Parte I de la *Antropología* (la *Didáctica*) esté dividida en tres libros: I: Sobre la facultad de conocer, II: El sentimiento de placer y displacer, III: Sobre la facultad de desear (KANT, Anth, AA 07: 123-24). Y como Foucault señala, Kant, en la “Primera Introducción de la *Crítica del Juicio*”, las denomina las tres “facultades del ánimo” (*Vermögen des Gemüts* – KANT, EEKU, AA 20: 245)²⁸. Con todo, Kant emplea este principio de división únicamente en la Parte I de la *Antropología*. La Parte II (la *Característica*) no trata en absoluto del *Gemüt*.

El término “*Gemüt*” no aparece ni una sola vez en la Parte II. El deseo de Foucault de establecer conexiones entre la *Antropología* y la primera *Crítica* se encuentra, sospecho, tras este movimiento particular.

En lo concerniente al Segundo término, “*Geist*,” Foucault dice que *Gemüt* “[...] es y no es *Geist*. No por ser discreta, la presencia del *Geist* en la *Antropología* es menos decisiva” (FOUCAULT, 2009, p. 73; 2008, p. 37). La principal razón de que se sirve para conectar *Geist* con *Gemüt* de esta manera contradictoria es la siguiente afirmación en la *Antropología*: “El principio del ánimo [*des Gemüts*] vivificante por medio de *ideas* se llama espíritu [*Geist*]” (KANT, Anth, AA 07: 246)²⁹. Pero como “*Gemüt*,” “*Geist*” se usa también raramente en la *Antropología*. Aparece seis veces en la breve discusión sobre el genio (KANT, Anth, AA 07: 225-26) y en cuatro ocasiones más en la p. 246. Pero, eso es todo. ¿Por qué, entonces, afirma Foucault podemos preguntarnos si el “*Geist*, que se esboza en los confines de la reflexión antropológica, no es un elemento secretamente indispensable en la estructura del pensamiento kantiano?” (FOUCAULT, 2009, p. 77; 2008, p. 40)? Aquí también sospecho que responde a su deseo el establecer conexiones “[...] entre el conocimiento antropológico y el pensamiento crítico” (FOUCAULT, 2009, p. 70; 2008, p. 35). En cualquier caso, ni “*Gemüt*” ni “*Geist*” se usan con frecuencia en la *Antropología* de Kant, y temo que Foucault esté colocando más peso sobre estos términos de lo que están destinados a llevar. Y aumenta este peso hasta el límite cuando al final de la sección 5 presenta el misterioso concepto de “hecho originario”. *Geist*, se nos dice ahora, es un “hecho originario”, que está en la raíz de la posibilidad del saber ..., indisociablemente presente y ausente de las figuras del conocimiento... Su ser es no estar ahí...

Hecho originario que se alza, en su estructura única y soberana, sobre la *necesidad* de la *Crítica* y la *posibilidad* de la *Antropología* (FOUCAULT, 2009, p. 77-78; 2008, p. 40-41).

Sección 6. La sección 6, que se subdivide en tres partes numeradas con letras, continua la enigmática discusión sobre lo “originario”. Pero las cosas no se vuelven ni un ápice más claras. En la Parte a) Foucault anuncia que la *Antropología* es “el negativo de la *Crítica*” (FOUCAULT, 2009, p. 78; 2008, p. 41):

La relación de lo dado y de lo *a priori* adquiere en la *Antropología* una estructura inversa a la que se colegía en la *Crítica*. El *a priori*, en el orden del conocimiento, deviene, en el orden de la existencia concreta, un *originario* [*un originaire*] que no es cronológicamente primero, sino que [...] se revela como ya ahí (FOUCAULT, 2009, p. 80; 2008, p. 42).

Sin embargo, el término “*a priori*” sólo aparece unas pocas veces en la *Antropología*, y en cada ocasión Kant pone sobre aviso a los lectores de que no se trata de la ocupación propia de la antropología. Por ejemplo, en una observación añadida a la sección 7, recuerda a los lectores que la condición formal de la sensibilidad “debe (como intuición) ser dada *a priori*” (KANT, Anth, AA 07: 141), pero al final de la Observación añade:

Esta nota no pertenece propiamente a la antropología. En la antropología ... la cuestión de cómo ... [nuestra manera de representar cosas], aparte de su relación con los sentidos (consecuentemente, tal y como son en sí mismas), no se toma en consideración en absoluto; pues esto pertenece a la Metafísica, que tiene que ver con la posibilidad de un conocimiento *a priori*. Pero, con todo, fue necesario remontarse tan lejos simplemente para detener las agresiones de la mente especulativa (KANT, Anth, AA 07: 142-43).³⁰

Kant declara claramente aquí que la antropología no se ocupa del *a priori*, y pide

disculpas a los lectores por usar el término en un trabajo dedicado al estudio empírico de la naturaleza humana. ¿Por qué, entonces, Foucault persiste en hablar de una presencia del *a priori* en la *Antropología*? De nuevo, temo que esté proyectando temas sobre el texto que no están en él.

La parte b), que es relativamente corta, no añade nuevas cuestiones. Pero la Parte c) se concentra en un detalle concerniente a las divisiones de la antropología en Kant, que Foucault considera significativo: “Todos los *Collegentwürfe* y el –bastante tardío– texto publicado por Starke ofrecen el plan general de la *Antropología* dividido en dos partes: una *Elementarlehre* y una *Methodenlehre*” (como también ocurre en la *Crítica*), mientras que la *Antropología* de 1798 se divide en una *Didáctica* y una *Característica* (FOUCAULT, 2009, p. 82; 2008, p. 44). Pero, en efecto, muchas de las transcripciones anteriores no emplean ni la terminología *Elementarlehre/Methodenlehre* ni la de *Didáctica/Característica*.³¹ Y el curso *Menschenkunde*, editado por Starke³² y basado en cursos de Kant de 1781-82 (a saber, cuando se publicó por primera vez la primera *Crítica*), emplea, contrariamente a lo que Foucault sostiene, la distinción *Didáctica/Característica* al dividir las dos partes de la antropología (KANT, V-Anth/Mensch, AA 25: 851-52). Pero lo que es más extraño es el fallo de Foucault al citar la siguiente relevante nota al margen del *Handschrift* de Kant:

Antropología 1ª Parte *Didáctica* antropológica ¿Qué es el hombre? 2ª Parte *Característica* antropológica ¿Cómo se conoce la peculiaridad de cada ser humano?

La primera es como si fuera la *Elementarlehre* de la antropología, la última es la *Methodenlehre* (KANT, Anth, AA 07: 410).

En otras palabras, el mismo Kant considera los dos grupos de términos intercambiables, y

esta parece haber sido su posición, desde 1781 en adelante: la *Característica* corresponde a la *Elementarlehre*; la *Didáctica* a la *Methodenlehre*. Foucault concluye la sección 6 sosteniendo que al lenguaje *Elementarlehre/Methodenlehre* de la *Crítica* “[...] le sucede una articulación que lo repite como en negativo [...] Una reproducción en espejo” [*Reproduction en miroir*]” (FOUCAULT, 2009, p. 84; 2008, p. 45). Pero, como hemos visto, el mismo Kant no usa los términos de esta manera.

Sección 7. En la sección 7, Foucault continúa su búsqueda “para descubrir qué relación mantiene la *Antropología* con la *Crítica*”, informándonos ahora de que “[...] los dos textos son de una singular importancia” en esta búsqueda (FOUCAULT, 2009, p. 84; 2008, p. 46). El primer texto aparece cerca del final de la *Crítica*, en la “Arquitectónica de la razón pura”, donde, como Foucault observa correctamente, Kant argumenta que “[...] la filosofía pura [...] no hace espacio alguno para la antropología” (FOUCAULT, 2009, p. 84; 2008, p. 46). En la “Arquitectónica”, Kant, tras subdividir la metafísica en metafísica de la naturaleza y metafísica de la moral, declara inequívocamente que la segunda “[...] no está fundada en ninguna antropología (no tiene condición empírica)” (KANT, KrV, A 841-42/B 869-70)³³. Foucault concluye, en principio, de esto que “no hay empresa crítica posible sobre la forma o el contenido de una Antropología. Entre ambas formas de reflexión el contacto es nulo (FOUCAULT, 2009, p. 85; 2008, p. 46). Pero entonces, unas líneas más tarde, cambia de actitud y anuncia, sólo unas pocas líneas más tarde, que la *Crítica* “[...] está oculta dentro del texto de la *Antropología*, del que forma la trama” (FOUCAULT, 2009, p. 84; 2008, p. 46). ¿Cuál es la causa del cambio?

El segundo texto en el que Foucault enfoca su atención es el del pasaje de las famosas “Cuatro preguntas” de la *Lógica Jäsche*:

El campo de la filosofía ... puede remitirse a las preguntas siguientes:

1. ¿Qué puedo saber?
2. ¿Qué debo hacer?
3. ¿Qué me es permitido esperar?
4. ¿Qué es el hombre?

La Metafísica responde a la primera pregunta, la Moral a la segunda, la Religión a la tercera y la Antropología a la cuarta. Sin embargo, fundamentalmente podemos considerar [*rechnen*] todo esto como Antropología, porque las primeras tres preguntas remiten a la última [*sich [...] auf die letzte beziehen*] (9: 25)³⁴.

Ahora Foucault se pregunta si la afirmación de Kant según la cual todas las ocupaciones de la filosofía están concernidas por la pregunta ¿*Qué es el hombre?* es “[...] el signo de una ruptura en el pensamiento de Kant”, toda vez que parece implicar que “[...] el importante estatuto empírico que la primera *Crítica* asignaba a la *Antropología* es [...] recusado” (FOUCAULT, 2009, p. 85-86; 2008, p. 47).

Pero ¿los cursos de antropología de Kant tienen que ver acaso con la versión transcendental (por oposición a la empírica) de la pregunta ¿*qué es el hombre?* empleada en la *Lógica*? Brandt, en su *Kommentar zu Kants Anthropologie*, escribe: “[...] la antropología pragmática [...] no responde a la pregunta ¿qué es el hombre? [...] Ni los cursos de antropología ni la *Antropología* [publicada] de 1798 remiten a la pregunta ‘¿qué es el hombre?’ como su problema central; no la mencionan ni una sola vez”.³⁵ Lo que Brandt quiere decir con ello es que en ningún lugar de las diferentes versiones de los cursos de antropología Kant anuncia que el conjunto de las preguntas de la filosofía se

respondan mediante la información que sobre los seres humanos contienen esos cursos, pues el abordaje de la naturaleza de esos cursos es empírico y pragmático, no transcendental ni metafísico. Brandt tiene razón, y Foucault (al menos de momento) se muestra de acuerdo cuando sostiene que “[...] la *Antropología* tal y como la conocemos no se toma en ningún momento por la respuesta a la cuarta pregunta” (FOUCAULT, 2009, p. 86; 2008, p. 47).

Sin embargo, encontramos otro desliz por parte de Foucault. A continuación propone que “por el camino de regreso” (FOUCAULT, 2009, p. 87; 2008, p. 48), a partir de la última obra de Kant, el *Opus postumum*,³⁶ podemos alcanzar mayor conocimiento de la pregunta ¿*qué es el hombre? Was ist der Mensch?* El *Opus postumum*, una obra perennemente controvertida (por ejemplo, según el temprano biógrafo Wasianski (1804, p. 283), Kant mismo “[...] declaró que se trataba de su obra más importante”, mientras que el biógrafo contemporáneo Manfred Kuehn (2001, p. 413) la contempla como “[...] no representativa del mejor pensamiento de Kant”),³⁷ se ocupa prioritariamente de la metafísica de la naturaleza; más específicamente, de la formulación de los principios *a priori* de la física. Pero la discusión de Foucault sobre el *Opus postumum* se concentra en varios pasajes en las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre, particularmente la siguiente osada declaración: “*Dios, el mundo y el hombre* como una persona: esto es, como un ser que reúne [*vereinigt*] estos conceptos” (KANT, OP, AA 21: 29)³⁸. Foucault considera esta observación sobre el hombre como unidad de Dios con el mundo como un desarrollo posterior de la célebre afirmación de Kant en la *Lógica*, según la cual la pregunta *Was ist der Mensch?* contiene el resto de preguntas filosóficas. Pienso que puede tener razón con respecto a esto –si el

hombre, de alguna manera, une a Dios y al mundo, la respuesta a todas (o, al menos, a la mayoría) de las preguntas de la filosofía debería encontrarse también en el hombre. Sin embargo, como vimos antes, Foucault reconoce, asimismo, que “[...] la *Antropología* [...] no se toma en ningún momento por la respuesta a la pregunta *Was ist der Mensch?*” (FOUCAULT, 2009, p. 86; 2008, p. 47). El excurso que Foucault realiza a través del desierto especulativo del *Opus postumum* no puede ni debería usarse, por consiguiente, para encontrar el sentido de la *Antropología* de Kant. Son proyectos radicalmente diferentes.

Más tarde, en la sección 7, Foucault vuelve a la *Lógica* y a su pregunta “¿Qué es el hombre?” (FOUCAULT, 2009, p. 92; 2008, p. 51), pero ahora topamos con lo siguiente: “La *Antropología* no dice nada distinto de lo que dice la *Crítica*” (FOUCAULT, 2009, p. 93; 2008, p. 52). La *Antropología*, en otras palabras, se toma ahora por una mera repetición de la *Crítica*.

Sección 8. En la sección 8 Foucault continúa su indagación para determinar cuál es la relación entre la *Antropología* y la *Crítica* concentrando su atención en la observación de Kant a propósito de que una antropología “[...] escrita desde un punto de vista pragmático” es “dibujada sistemáticamente y, empero, [es] popular” (KANT, Anth, AA 07: 121). Previsiblemente, contempla la afirmación de Kant según la cual la antropología pragmática está dibujada sistemáticamente como un indicio más de que la *Antropología* repite la estructura de la *Crítica*: “La *Antropología* es sistemática. Sistemática en virtud de una estructura que es la de la *Crítica* y que la repite” (FOUCAULT, 2009, p. 101; 2008, p. 58)³⁹.

En cualquier caso, cuando Kant llama a su antropología pragmática “sistemática”, no pretende decir que repita la estructura

de la *Crítica*. Más bien, quiere decir fundamentalmente que la antropología pragmática está organizada en torno al ensayo de presentar un examen *general* de la naturaleza humana, más que uno meramente *local* de subgrupos particulares de seres humanos en tiempos y lugares específicos. El conocimiento general de la naturaleza humana, subraya, tiene que preceder al conocimiento local, pues, si no se procede así, “[...] todo el conocimiento adquirido no podrá ofrecer nada más que tanteos fragmentarios y ninguna ciencia” (KANT, Anth, AA 07: 120). Kant enfatiza también la prioridad necesaria de un conocimiento general de la naturaleza humana un poco antes, en la misma página del Prefacio, mediante el término crucial “*Weltbürger*.” la antropología se llama propiamente pragmática sólo “[...] cuando contiene conocimiento del ser humano como un *Weltbürger*” (KANT, Anth, AA 07: 120). Esto es asimismo un punto fundamental que recalca en muchas versiones previas de sus cursos de antropología. Por ejemplo, en la “Introducción” del curso *Friedländer* (1775-76), Kant declara:

La antropología no es, empero, una antropología local, sino una general. En ella uno no llega a conocer el estado de los seres humanos, sino más bien la naturaleza de la humanidad, pues las propiedades locales de los seres humanos cambian siempre, pero la naturaleza de la humanidad no. (KANT, V-Anth/Fried, AA 25: 471).⁴⁰

Como indiqué antes en mi análisis de la sección 5, Foucault también encuentra evidencias de que la *Antropología* repite la *Crítica* por cuanto ambos textos emplean la misma división tripartita de las facultades del ánimo. Vuelve a enfatizar ahora este punto en la sección 8, al pretender elucidar la afirmación de Kant de que la antropología es sistemática: “[...] los tres libros de la *Didáctica* repiten los de las tres *Críticas*” (FOUCAULT,

2009, p. 98; 2008, p. 55). Pero Kant emplea la misma división triple en los cursos de Filosofía práctica Herder, de 1763-64⁴¹ – aproximadamente veinte años antes de la publicación de la *Crítica*. El uso que Kant hace de este principio particular de división, por consiguiente, no indica necesariamente en absoluto una repetición de la *Crítica*.

En la segunda mitad de la sección 8, Foucault indaga lo que Kant entiende al llamar “popular” a la antropología. En este punto recurre como ayuda a un pasaje ya citado de la *Lógica Jäsche*. “Popularidad” para Kant es un atributo positivo, más que negativo – “[...] no es añadido, epíteto ni estilo de expresión: es una *perfección* [...] ‘eine wahrhaft pöppulare Vollkommenheit des Erkenntnisses,’ (FOUCAULT, 2009, p. 93; 2008, p. 59)⁴². Como Foucault observa, Kant subraya en la misma sección de la *Lógica* que “[...] la verdadera popularidad exige un patrimonio significativo del mundo y de los seres humanos [*viele praktische Welt- und Menschenkenntniß*]” (KANT, Log, AA 09: 47)⁴³. Desde el momento que la antropología pragmática en combinación con su socio, la geografía física, aspiran por encima de todo a proveer a estudiantes de *Menschenkenntnis* y *Weltkenntnis*, satisfacen claramente este criterio para la popularidad verdadera.

Sin embargo, Foucault emprende a continuación un excursus de nueve páginas sobre el lenguaje, afirmando que un indicio adicional de la popularidad de la antropología es que “[...] está arraigada [...] en un sistema de expresión y de experiencia que es un sistema alemán” (FOUCAULT, 2009, p. 105; 2008, p. 61). Creo que Foucault se equivoca a este respecto. Aun dando por supuesto que en la *Antropología* Kant se refiere al lenguaje como “[...] el mayor instrumento para entendernos a nosotros mismos y a otros” (KANT, Anth,

AA 07: 192)⁴⁴, en ninguna parte sostiene que la antropología pueda presentarse de manera apropiada sólo en alemán.⁴⁵ Y cuando, al final de la sección 8, Foucault glosa el significado de *Weltbürger*, diciendo que “[...] el hombre de la antropología es en verdad un *Weltbürger* [...] Es un *Weltbürger* pura y simplemente porque habla” (FOUCAULT, 2009, p. 110; 2008, p. 64), pienso que se equivoca aún más. El significado de “*Weltbürger*” en Kant no se refiere primordialmente a una dimensión lingüística de la vida humana, sino a sus dimensiones moral, política y legal. Los hombres se separan por el lenguaje, la religión y tradiciones culturales, pero tienen la capacidad de superar esas diferencias comprometiéndose a sí mismos con normas transculturales. Como observa al final de la *Antropología*, el carácter de la especie humana es que se siente “[...] destinada por naturaleza a [desarrollarse], a través de la constrictión mutua bajo leyes que proceden de ellos mismos [los hombres], en una sociedad *weltbürgerliche*” (KANT, Anth, AA 07: 331). Y solamente “[...] mediante una organización progresiva de ciudadanos de la tierra en y hacia la especie, como un sistema que está unido de manera cosmopolita” (KANT, Anth, AA 07: 333) alcanzaremos el bien.

Sección 9. Al llegar a la sección 9, Foucault se ha decidido ya por la “tesis de la repetición”, como una explicación de la relación entre la *Antropología* y la *Crítica*. La *Antropología*, se nos dice ahora, es “[...] la repetición misma de la *Crítica* [...]; repite [...] el *a priori* del conocimiento y el imperativo de la moral” (FOUCAULT, 2009, p. 111; 2008, p. 65-66). Y con independencia de cuán plausible pueda uno considerar esta tesis (he ofrecido varios argumentos contra ella), es claro que Foucault mantiene que la posición de Kant (a saber, *su interpretación de la posición de Kant*)

es un desastre en términos filosóficos. La *Antropología* de Kant, se nos sigue diciendo, es un lugar donde “[...] se reproducirá de manera incesante confusión”, y esta confusión (esencialmente, confusión entre lo empírico y lo transcendental) “llegará a alienar la filosofía” (FOUCAULT, 2009, p. 113; 2008, p. 67). Además, esta confusión no es un defecto menor: atañe al carácter central de la filosofía post-kantiana. Como Foucault lo formula: “Un día habrá que considerar toda la historia de la filosofía postkantiana y contemporánea desde el punto de vista de esta confusión sostenida” (FOUCAULT, 2009, p. 113-114; 2008, p. 67). Este es uno de los varios pasajes de las páginas finales de la *Introducción* que anuncian el famoso lenguaje de denuncia de *Las palabras y las cosas*. De momento estamos en la tierra de “[...] formas de reflexión deformadas y retorcidas”, que han “[...] gobernado y controlado el camino del pensamiento filosófico de Kant hasta nuestros días”. La fenomenología se menciona brevemente como un intento de salida, pero Foucault la rodea de la misma confusión que pretendidamente infecta todo el pensamiento postkantiano (FOUCAULT, 2009, p. 114; 2008, p. 67-68). Destacan igualmente al final de la sección 9 varias alusiones a Nietzsche y a su evaluación negativa, bien diferente, de Kant. La filosofía post-kantiana es amonestada por no haber percibido hasta qué punto únicamente repite los dictámenes “del viejo chino de Königsberg”⁴⁶, y Foucault sugiere que aprendamos primero a “filosofar con un martillo”⁴⁷ y comprender la necesidad de una *Morgenrot*⁴⁸ (aurora, nuevo comienzo), si la filosofía quiere liberarse de la confusión causada por la antropología (FOUCAULT, 2009, p. 114-115; 2008, p. 68).

Sección 10. La sección 10, la final, comienza con un intento de establecer “[...] un sistema

doble de solidaridad en obra en la *Antropología*” (FOUCAULT, 2009, p. 115; 2008, p. 69) entre la primera *Crítica* y un buen número de otros escritos antropológicos alemanes de finales del siglo XVIII. El primer componente en este sistema doble de solidaridad es la tesis de Foucault sobre la repetición, que se ha discutido más arriba. En lo que concierne al segundo componente, la mayor parte de los autores mencionados –por ejemplo, Tetens, Schmid, Ith– son prácticamente desconocidos para los lectores actuales, y algunas de las conexiones que Foucault intenta establecer entre sus trabajos y la *Antropología* de Kant tienen puntos flacos. Por ejemplo, en 1791 Schmid publica su *Empirische Psychologie*, hacienda hincapié en el Prólogo de esta obra en la importancia de “[...] los libros de historia, biografías, [...] poesía trágica y cósmica, la novela”, como un *Hilfsmittel* importante para el estudio de la antropología (FOUCAULT, 2009, p. 118; 2008, p. 70). Kant señala lo mismo en el Prefacio de su *Antropología* de 1798⁴⁹, de lo que Foucault se sirve para concluir que Schmid debe de haber influido en Kant. Sin embargo, en la “Introducción” a la transcripción del curso de antropología *Menschenkunde*, Kant también subraya que “[...] la historia [...], las novelas, las comedias, las obras de teatro, las tragedias (por ejemplo, las de Shakespeare)” constituyen fuentes del conocimiento antropológico (KANT, V-Anth/Mensch, AA 25: 857-58).⁵⁰ Pero el curso *Menschenkunde* se impartió diez años antes de que el libro de Schmid se publicara. De manera similar, la afirmación de Foucault de que la parte dedicada a la psicología empírica en la *Metaphysica* de Baumgarten “[...] sirve como guía de lectura de la *Antropología*” (FOUCAULT, 2009, p. 118; 2008, p. 70) es una exageración. Pues en la transcripción del curso *Reichel* (1793-94), Kant manifiesta: “[...] antropología no es psicología, como Baumgarten cree. La psicología se ocupa

solo del alma, pero la antropología toma forma cuando considero al ser humano tal y como lo veo animado [*beseelt*] ante mí.”⁵¹ No obstante, la cuestión básica para Foucault está bien planteada: la *Antropología* de Kant no surgió ciertamente de un vacío intelectual. Más bien, se trata de una pieza integrada en un esfuerzo ilustrado mucho más amplio para tomar en serio el consejo de Alexander Pope, según el cual “[...] el estudio propio de la humanidad es el hombre”.

En las páginas finales de la sección 10, Foucault retrocede para ofrecer un examen más extenso de “[...] en qué red de contrasentidos y de ilusiones la antropología y la filosofía contemporánea se comprometieron la una con respecto a la otra” (FOUCAULT, p. 126; 2008, p. 76). “Pero ¿qué es exactamente la ilusión antropológica?” (FOUCAULT, 2009, p. 126; 2008, p. 76). En un momento dado, Foucault lo caracteriza como el propósito de hacer “[...] valer la *Antropología* como *Crítica*, como una crítica liberada de los prejuicios y del peso inerte de lo *a priori*” (FOUCAULT, 2009, p. 126; 2008, p. 76). En otras palabras, la ilusión antropológica consiste en el intento de conceder “el valor positivo de la *Crítica*”⁵² (NEGRO, 2008, p. 136) a una empresa que “se hace pasar”⁵³ como exclusivamente empírica, pero que no lo es. Corresponde a lo que Foucault llama más tarde (en *Las palabras y las cosas*) “[...] la confusión de lo empírico y lo transcendental”. (FOUCAULT, 1993, p. 331.). Pero, ¿cómo podría esta caracterización de la ilusión antropológica aplicarse a la *Antropología* de Kant? Kant no califica a su *Antropología* de *Crítica* en ningún lugar: la antropología pragmática no es un ensayo de “[...] instituir un tribunal de justicia que le asegure en sus reivindicaciones legítimas, y que por el contrario pueda despachar todas las arrogaciones infundadas” (KANT, KrV, A

xi-xii), sino más bien una investigación acerca de lo que el hombre “[...] como un ser que actúa libremente hace de sí mismo, o puede y debe hacer de sí mismo” (KANT, Anth, AA 07: 119).

Sin embargo, con independencia de si “la ilusión antropológica” describe con exactitud la propia *Antropología* de Kant, es claro tanto que Foucault cree que se necesita una crítica de la misma cuanto que “el modelo para tal crítica nos fue dado” por Nietzsche (FOUCAULT, 2009, p. 128-129; 2008, p. 78). Pues la famosa doctrina de Nietzsche de la muerte de Dios implica también la muerte del hombre: “[...] en la muerte del hombre es donde se realiza la muerte de Dios” (FOUCAULT, 2009, p. 129; 2008, p. 78). Pero ¿en qué sentido la muerte de Dios implica la muerte del hombre? Cuando Nietzsche discute la muerte de Dios en *La gaya ciencia*, la caracteriza como “[...] un nuevo amanecer; [...] finalmente, el horizonte parece claro de nuevo [...] finalmente, nuestras naves emprenden su curso otra vez” (§ 343). A juzgar por esta observación, parecería que la muerte de Dios actúa como heraldo de tiempos mucho mejores para el hombre. Pero Nietzsche cree que una entera constelación de creencias ilusorias sobre el hombre –por ejemplo, que dispone de una voluntad libre y es un sujeto que actúa- está ligada necesariamente a la fe en el Dios cristiano.⁵⁴ Una vez que la fe en Dios muere, sostiene Nietzsche, estas creencias igualmente ficticias sobre el sujeto humano mueren con él.⁵⁵ El concepto de hombre en el sentido tradicional, al menos con arreglo a Nietzsche, muere por consiguiente junto con Dios, y esto explica también, a mi juicio, que Foucault concluya su *Introducción* sustituyendo el *Mensch* de Kant por el *Übermensch* de Nietzsche: “La trayectoria de la pregunta *Was ist der Mensch?* en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma:

der Übermensch” (FOUCAULT, 2009, p. 124; 2008, p. 79).

En el informe oficial sobre la defensa oral de Foucault de su Tesis de 1961, Henri Gouhier, el presidente del tribunal, hizo el siguiente comentario concerniente a la *Introducción*: “[...] las ideas eran seductoras, pero rápidamente desarrolladas sobre la base de unos pocos hechos. El señor Foucault es más filósofo que exegeta o historiador”. (ERIBON, 1991, p. 114)⁵⁶ Coincido con ese juicio. Foucault dispara literalmente una vasta colección de afirmaciones provocadoras en su texto, pero muchas de ellas no son defendidas con acierto. Un segundo comentario del informe concerniente a la *Introducción* suena igualmente cierto: es “[...] el esbozo de un libro de antropología y, como el señor Hyppolite [el tutor de la Tesis complementaria] ha señalado, de un libro inspirado más en Nietzsche que en Kant.” (ERIBON, 1991, p. 114). De nuevo, la *Introducción* de Foucault no es de ninguna manera un comentario de la *Antropología* de Kant en el sentido tradicional del término: funciona mejor cuando se la lee como un veredicto acerca de las consecuencias de la aventura de la filosofía continental con la antropología.⁵⁷ Y, por supuesto, la influencia nietzscheana, que en las páginas finales arrolla y se impone al resto del texto, es imposible de ignorar.

Pero, ¿adónde nos conduce esto, especialmente con respecto a la cuestión de mayor calado acerca de la relación de Foucault con Kant? ¿Deberíamos concluir, como varios comentaristas han proclamado recientemente, que “Foucault es un kantiano”? (KOOPMAN, 2010, p. 106).⁵⁸ Un hecho que todo el que bregue con la *Introducción* de Foucault tiene que reconocer es que Foucault no ha sido un lector meramente casual de Kant. Tiene un buen conocimiento no sólo de todas

las obras publicadas de Kant, tanto de las tempranas como de las últimas, sino también de su correspondencia, notas y fragmentos, transcripciones de cursos accesibles en la época, de la misma manera que de un *corpus* amplio de literatura alemana del siglo XVIII, que forma parte del contexto de la *Antropología* de Kant. Pero una profunda familiaridad con el *corpus* de un autor no trae consigo que uno sea seguidor de tal autor. En el caso de Foucault, prefiero denominarle kantiano con una ‘k’ pequeña. Foucault adopta claramente el énfasis y la crítica de Kant, pero para Foucault los instrumentos de la crítica siempre se historizan, se relativizan. Sin embargo, sentado esto, vemos rápidamente que muchos otros pensadores contemporáneos son también kantianos con una ‘k’ pequeña.⁵⁹ Pero, ¿qué hay de malo en ello?⁶⁰

RESUMEN: En este ensayo analizo y evalúo la interpretación de Michel Foucault de la antropología de Kant, en particular tal y como queda expuesta en su obra temprana, *Introduction à l'Anthropologie* (publicada por primera vez, de manera póstuma, en 2008). Aun coincidiendo con él en algunos puntos clave y reconociendo la profunda familiaridad que tiene con el conjunto de las obras publicadas de Kant, así como con un conjunto amplio de la literatura alemana del siglo XVIII, perteneciente al contexto histórico del desarrollo del proyecto de Kant en las ciencias humanas, argumento que, al fin y a la postre, Foucault aborda la antropología de Kant sirviéndose excesivamente de las lentes de Nietzsche (y quizá de Heidegger). La impresionante *Introducción* de Foucault funciona mejor cuando se la lee, no tanto como un comentario de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, cuanto como un veredicto acerca de las consecuencias de la aventura de la filosofía continental con la antropología.

PALABRAS CLAVE: Foucault. Kant. Antropología. Humanismo vacío

ABSTRACT: In this essay I analyze and evaluate Michel Foucault's interpretation of Kant's anthropology, particularly as presented in his early work, *Introduction à l'Anthropologie* (first published posthumously in 2008). While agreeing with him on a number of key points, and while acknowledging his deep familiarity with all of Kant's published works as well as a wide body of eighteenth-century German literature that forms part of the historical context for the development of Kant's project in the human sciences, I argue that in the end Foucault approaches Kant's anthropology too much through the lens of

Nietzsche (and perhaps also Heidegger). Foucault's impressive *Introduction* works best when read not as a commentary on Kant's *Anthropology for a Pragmatic Point of View*, but rather as a verdict on the consequences of continental philosophy's affair with anthropology.

KEYWORDS: Foucault. Kant. Anthropology. Empty humanism.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, A. Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal. *Constellations*, [S.l.], v. 10, n. 2, (2003), p. 180-198.

BRANDT, R. *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner, 1999.

ELDEN, S.; MENDIETA, E. (Ed.). *Reading Kant's Geography*. Albany: SUNY Press, 2011.

ERIBON, D. *Michel Foucault*. Transl. by Betsy Wing. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

FÖRSTER, E. *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus postumum*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa C. Frost. México, DF: Siglo XXI, 1993.

_____. M. *Introduction à l'Anthropologie (publicada en un mismo volumen con la traducción de Foucault de la Antropología en sentido pragmático de Kant)*. Ed. Daniel Defert; François Ewald; Frédéric Gros. Paris: Vrin, 2008/*Una lectura de Kant: Introducción a la «Antropología en sentido pragmático»*. Trad. de A. Dillon. Madrid: Siglo XXI, 2009/*Introduction to Kant's Anthropology*. Transl. by Roberto Negri and Kate Brings. Los Angeles: Semiotect(e), 2008.

_____. What is Enlightenment? In: RABINOW, P. (Ed.). *A Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984. p. 32-50.

_____. Verdad y poder. En: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Ed. by Colin Gordon, transl. by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980.

_____. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982-1983*, Ed.

by Frédéric Gros, transl. by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

HABERMAS, J. Taking Aim at the Heart of the Present. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994. p. 149-156.

HAN, B. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Transl. by Edward Pile. Stanford: Stanford University Press, 2002.

_____. Reseña de Foucault, Introduction à l'Anthropologie. *Notre Dame Philosophical Reviews*, [S.l.], n. 5, 2009.

HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HERMAN, B. Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex and Marriage? En: ANTONY, L. ; WITT, C. (Ed.). *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder: Westview Press, 1993. p. 49-68.

HOY, D. *Foucault: A Critical Reader*. New York: Basil Blackwell, 1986.

KANT, IMMANUEL, *Kant's gesammelte Schriften*: herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin, ab 1905 ff.

_____. *Lectures on Anthropology*. Edited by Allen W. Wood, Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press.

KOOPMAN, C. Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages. *Foucault Studies* (2010).

KUEHN, M. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LOUDEN, R. B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. General Introduction. En: KANT, I. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Günter Zöller, Robert B. Louden. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007. p. 1-17.

_____. The Play of Nature: Human Beings in Kant's Geography. En: _____. *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*.

New York: Oxford University Press, 2011. p. 121-35.

MACEY, D. *The Lives of Michael Foucault: A Biography*. New York: Pantheon Books, 1993

MAY, J. A. *Kant's Conception of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1970.

NIETZSCHE, F. W. *Más allá del bien y del mal*. Trad. por A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2005.

_____. *El crepúsculo de los ídolos o cómo filosofar con el martillo*. Trad. por A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2004.

_____. *Morgenröte [Aurora]*. Trad. por G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

SCHMIDT, J.; WARTENBERG, T. E. Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994, 283-314.

WASIANSKI, E. A. C. *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahre*. Königsberg: [s.n.], 1804.

WILSON, H. L. *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. Albany: State University of New York Press, 2006.

WOOD, A. W. *Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999.

NOTAS

1 Traducción al español por Nuria Sánchez Madrid (UCM, Madrid).

2 Robert B. Loudon es *Distinguished Professor* de Filosofía en la University of Southern Maine, USA. Entre sus publicaciones se encuentran las siguientes obras: *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature* (2011), *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us* (2007), *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (2000) y *Morality and Moral Theory: A Reappraisal and Reaffirmation* (1992). Loudon es también coeditor y traductor de dos volúmenes de *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Actualmente es Presidente de la *North American Kant Society* (NAKS). Sus escritos se ocupan especialmente de cuestiones y temas centrales de la teoría ética, la historia de la ética y Kant.

Robert B. Loudon is Distinguished Professor of Philosophy at the University of Southern Maine, USA. His publications include *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature* (2011), *The World We Want: How and Why the Ideals of the Enlightenment Still Elude Us* (2007), *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (2000), and *Morality and Moral Theory: A Reappraisal and Reaffirmation* (1992). Loudon is also co-editor and translator of two volumes in the The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Currently President of the North American Kant Society, his writings focus on core issues and themes in ethical theory, the history of ethics, and Kant.

3 FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. de Elsa C. Frost. México, DF: Siglo XXI, 1993.

4 "No puede mandarse el amor como inclinación" (KANT, GMS, AA 04: 399), pero "[...] *respeto* es un *tributo* que no podemos rechazar pagar al mérito, queramos o no" (KpV 5: 77). Todas las citas de obras de Kant se indicarán siguiendo las siglas publicadas por la *Kant-Forschungstelle* de la *Johannes Gutenberg-Universität de Mainz* [disponible por ejemplo en: <<http://www.marilia.unesp.br/#!/departamentos/dfil/cpek/revista-estudos-kantianos/normas-para-citacoes-dos-escritos-de-kant/>> Acceso: 24 de septiembre de 2012], seguidas de la numeración del volumen de la edición de la Academia Kant [Immanuel, ab 1905 ff, *Kant's gesammelte Schriften: herausgegeben von der preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin*] al que pertenezca el texto referido y del número de la página, en arábigos en ambos casos.

5 FOUCAULT, M. What is Enlightenment? In: RABINOW, P. (Ed.). *A Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984. p. 32-50; FOUCAULT, M. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982-1983*, Ed. by Frédéric Gros, transl. by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

6 SCHMIDT, J.; WARTENBERG, T. E. Foucault's Enlightenment: Critique, Revolution, and the Fashioning of the Self. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1994, 283-314. Cf. Habermas (1994, p. 150): "En [. . .] [¿Qué es la Ilustración?] de Foucault no encontramos al Kant familiar de *Las palabras y las cosas*, al epistemólogo que impulsa abrir la puerta a la era del pensamiento antropológico y a las ciencias humanas con su análisis de la finitud. En lugar de ello, encontramos un Kant *diferente* —el precursor de los jóvenes hegelianos, el Kant que fue el primero en establecer un serio corte con la herencia metafísica, que apartó a la filosofía de las Verdades Eternas para concentrarse en lo que los filósofos habían considerado carente de concepto y no existente, meramente contingente y transitorio." HABERMAS, J. Taking Aim at the Heart of the Present. In: KELLY, M. (Ed.). *Critique and Power: recasting the Foucault/Habermas debate*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994. p. 149-156. (trad. mía; N.S.M.).

7 Intrépidos investigadores pudieron consultar la "Tesis complementaria" de Foucault en la Biblioteca de la Sorbona en París y, en parte como resultado de ello, ese trabajo se discutió en varios artículos y libros antes de 2008. Al menos

una traducción no oficial estuvo también accesible en la *Web* antes de esa fecha.

8 Por ejemplo, al final del texto, Foucault habla críticamente de “la ilusión antropológica” –de la “[...] red de contrasentidos y de ilusiones [en que] la antropología y la filosofía contemporánea se comprometieron la una con respecto a la otra” (FOUCAULT, M. *Una lectura de Kant*: Introducción a la « Antropología en sentido pragmático”. Trad. de A. Dillon. Madrid: Siglo XXI, 2009. p. 126; FOUCAULT, M. *Introduction à l'Anthropologie (publicada en un mismo volumen con la traducción de Foucault de la Antropología en sentido pragmático de Kant)*. Ed. Daniel Defert; François Ewald; Frédéric Gros. Paris: Vrin, 2008. p. 76.

9 La popular expresión “asombrado, realmente asombrado” (que significa esencialmente “nada asombrado”) la profirió por primera vez el capitán Renault en la película *Casablanca* (“I’m shocked, shocked to find that gambling in going on here”).

10 Por ejemplo, HAN, B. *Foucault’s Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Transl. by Edward Pile. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. xi ss. El propio título de Foucault era simplemente *Introduction à l'Anthropologie*. Para un comentario de la *Antropología* de Kant en un sentido tradicional, cf. BRANDT, R. *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg: Felix Meiner, 1999. (Kant-Forschungen, Band 10).

11 Cf. KANT, VvRM, AA 02: 443

12 KANT, I. *Lectures on Anthropology*. Edited by Allen W. Wood, Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press. En prensa.

13 Cf. KANT, Anth, AA 07: 354.

14 FOUCAULT, M. Noticia histórica. In : KANT, I. *Anthropologie du pont de vue pragmatique*. Trad. Por Michel Foucault, 3ª ed. Paris: Vrin, 1979. n.16 [ed. esp. cit., 138, n. 16].

15 LOUDEN, R. B. General Introduction. En: KANT, I. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Günter Zöllner, Robert B. Louden. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2007. p. 1-17.

16 Cf. 49/19.

17 Para la discusión sobre esta cuestión cf. MAY, J. A. *Kant’s Conception of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 1970. Cf. May (1970, p. 3-4, 51-52); LOUDEN, R. B. *The Play of Nature: Human Beings in Kant’s Geography*. En: _____. *Kant’s Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*. New York: Oxford University Press, 2011. p. 121-35 y ELDEN, S.; MENDIETA, E. (Ed.). *Reading Kant’s Geography*. Albany: SUNY Press, 2011.

18 Cf. KANT, V-Anth/Collins, AA 25: 7.

19 Cf., por ejemplo, HERMAN, B. *Could It Be Worth Thinking About Kant on Sex an Marriage?* En: ANTONY, L. ; WITT, C. (Ed.). *A Mind of One’s Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder: Westview Press, 1993. p. 49-68 y WOOD, A. W., *Kant’s Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1999. p. 256-59.

20 Kant cita a Schütz en esta parte de la carta.

21 Cf. Foucault (2009, p. 57; 2008, p. 25).

22 Cf. la carta de Schütz del 22 de mayo de 1800 (KANT, Br, AA 12: 307).

23 HEGEL, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Tranlated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. §§ 75R, 161A.

24 Para la discusión sobre este tema, cf. Louden (2011, p. 67-69, 81-83). Cf. KANT, V-Anth/Mensch, AA 25: 855.

25 Cf., por ejemplo, KANT, V-Anth/Collins, AA 25: 234-38; V-Anth/Parow, AA 25: 452-63

26 Foucault (2009, p. 40; 2008, p. 13).

27 *Gemüt* parece también en unas cuantas ocasiones más como parte de nombres compuestos tales como *Gemütschwächen* (KANT, Anth, AA 07: 202), *Gemütskrankheiten* (Anth, AA 07: 161, 202, cf. 251), y *Gemütsstörung* (Anth, AA 07: 217) y una vez en genitivo como parte de un título de sección (*Von der Regierung des Gemüts in Ansehung der Affekten* – Anth, AA 07: 253; cf. 246).

28 Cf. Foucault (2009, p. 68-69; 2008, p. 34).

29 Cf. Foucault (2009, p. 73; 2008, p. 37).

30 De manera similar, Kant observa hacia el final de la *Antropología* que lo que la especie humana quiere hacer “[...] no puede inferirse *a priori* de lo que conocemos de sus disposiciones naturales, sino únicamente por la experiencia y la historia” (Anth, AA 07: 329). Aquí también indica que la preocupación propia de la antropología con la naturaleza humana se basa no en consideraciones *a priori*, sino en “[...] la experiencia y la historia”.

31 Cf. por ejemplo, KANT, V-Anth/Collins, AA 25: 3-5, V-Anth/Parow 25: 241, V-Anth/Fried 25: 467-68, V-Anth/Pillau 25: 731.

32 “Starke” era en realidad el pseudónimo de Johann Adam Bergke (1769-1834). Para la discusión, cf. mi introducción a la traducción inglesa del curso *Menschenkunde* en *Lectures on Anthropology*, ed. Wood y Louden. Algunas de las últimas transcripciones, como *Mrongovius* (1784-85) y *Busolt* (1788-89) emplean la terminología *Didáctica/Característica* (KANT, V-Anth/Mron y V-Anth/Busolt, AA 25: 1208, 1437, 1530), como hace *Dohna* (1791-92), que no ha sido reeditada en el vol. 25 de la edición de la Academia. Brandt, en su Introducción al volumen 25 de la edición de la Academia argumenta que “[...] la unión de las dos partes de la Antropología [...] es un accidente histórico” (25: xxx). Para la discusión relacionada con esta cuestión, cf. LOUDEN, R. L. *Divisions of Anthropology*. In: _____. *Kant’s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000. p. 70-71.

33 Cf. también KANT, KrV, A 848-49/B 876-77; GMS, AA 04: 389.

34 Cf. también KANT, V-Met/L1 (Pölitz), AA 28: 533-34; Carta a Stäudlin del 4 de mayo 4 de 1793, Br, AA 11: 429; KrV, A 804-05/B 832-33.

35 Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, 16. El esfuerzo (ocasional) de Kant para contemplar la respuesta a la pregunta *Was ist der Mensch?* como si contuviese de alguna manera la respuesta a todas las preguntas de la filosofía formó parte de una extendida tendencia de la Ilustración, y probablemente

está en deuda con Hume, Hutcheson y Pope, entre otros. Para referencias y discusión, cf. Louden (2011, p. 165-166).

36 La estrategia de Foucault en este punto tiene probablemente algo que ver con el hecho de que la *Lógica Jäsche* se publicó por primera vez en 1800. La *Lógica Jäsche* y el *Opus postumum* parecen ser ambas obras tardías, y Kant continuó trabajando en el último texto (que permaneció inacabado a su muerte, en 1804, y que no se publicó en su totalidad hasta 1938) después de que la primera fuese publicada. Con todo, como J. Michael Young señala en su “Introducción...” (YOUNG, J. M. Introducción del traductor a Kant. I. KANT. *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. xv-xxxii.), “[...] hay muchas razones para tratar el manual de Jäsche con precaución”, siendo una de ellas que algunos de los materiales usados por Jäsche al editar las anotaciones de Kant “[...] se habían compilado durante un periodo de más de cuarenta años” (p. xvii; cf. también p. xviii-xix, xxvii).

37 WASIANSKI, E. A. C. *Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahre*. Königsberg: [s.n.], 1804; KUEHN, M. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Para un juicio reciente más positivo, cf. FÖRSTER, E. *Kant's Final Synthesis: An Essay on the Opus postumum*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

38 Cf. Foucault (2009, p. 87; 2008, p. 48).

39 Cf. 97/55

40 Para una discusión ulterior y referencias adicionales, cf. mi “Anthropology from a Kantian Point of View: Toward a Cosmopolitan Conception of Human Nature,” en *Kant's Human Being*, 78-90.

41 Cf. KANT, V-PP/Herder, AA 27: 12.

42 Cf. también Log 9: 48

43 Cf. Foucault (2009, p. 94; 2008, p. 59).

44 Cf. 155.

45 Sin embargo, Kant participa de la visión popular en la época, según la cual el francés era “[...] la lengua universal de la conversación” y el inglés “[...] la lengua más extensamente usada en el comercio” (KANT, Anth, AA 07: 312).

46 Cf. NIETZSCHE, F. W. *Más allá del bien y del mal*. [S.l.]: Plaza, 2012. sec. 210 y NIETZSCHE, F. W. *El Anticristo: maldición sobre el cristianismo*. [S.l.]: Debate, 1998. sec. 11.

47 Cf. NIETZSCHE, F. W. *El crepúsculo de los ídolos o cómo filosofar con el martillo*. Trad. de José Carlos Mardomingo Sierra. [S.l.]: EDAF, 2002.

48 Cf. NIETZSCHE, F. W. *Morgenröte [Aurora]*. [S.l.]: Anaconda, 2011.

49 Cf. KANT, Anth, AA 07: 120.

50 Cf. también KANT, V-Anth/Pillau, AA 25: 734 y V-Anth/Mron, AA 25: 1213 (estas transcripciones son anteriores también a la publicación del libro de Schmid). Mi traducción de selecciones de *Menschenkunde* está incluida en Kant, *Lectures on Anthropology*, ed. Wood and Louden. Para profundizar en la discusión de la ficción como un *Hilfsmittel* de la antropología, cf. mi “Firm as a Rock in Her Own Principles’ (But Not Necessarily a Kantian),” in (KANT, 2011, p. 38-45).

51 *Vorlesungsnachschrift Reichel*, p. 3, como la cita Brandt en su „Einleitung“ a las *Vorlesungen über Anthropologie*, 25: xi n.1 (BRANDT, R.; STARK, W. Einleitung. BRANDT, R.; STARK, W. (Hrsg.). *Kants gesammelt Schriften*. Berlin: de Gruyter, 1997. Bd. 25). Kant emite también juicios negativos sobre Baumgarten en varias de sus *Reflexionen*. Por ejemplo: “Baumgarten: el hombre tenía perspicacia (en asuntos pequeños) pero no tenía largas miras (en los grandes)” (KANT, Refl 5081, AA 18: 82-82; cf. KANT, Refl 5125, AA 18: 99). Una discusión ulterior sobre la influencia de Baumgarten en la *Antropología* de Kant se encontrará en WILSON, H. L. *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. Albany: State University of New York Press, 2006. p. 17-23. Wilson (p. 19) argumenta de manera convincente que “[...] la *Psychologia empirica* de Baumgarten dio al menos la forma a buena parte de los [...] cursos [de Antropología de Kant], pero no al contenido”.

52 NIGRO, R. From Kant's Anthropology to the Critique of the Anthropological Question: Foucault's Introduction in Context. En: FOUCAULT, M. *Introduction to Kant's Anthropology*. Transl. by Roberto Negri and Kate Brings. Los Angeles: Semiotect(e), 2008. p. 127-140.

53 HAN-PILE, B. Reseña de Foucault, Introduction à l'Anthropologie. *Notre Dame Philosophical Reviews*, [S.l.], n. 5, 2009.

54 Cf., por ejemplo, *Más allá del bien y del mal* 21 y *La voluntad de poder* 481, 556. Cf. la famosa observación de Foucault en su entrevista en FOUCAULT, M. *Verdad y poder*. En: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Ed. by Colin Gordon, transl. by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper. New York: Pantheon Books, 1980: “Uno tiene que prescindir del sujeto constituyente, deshacerse del sujeto mismo”, (p. 117).

55 O, como Foucault escribe más tarde en *Las palabras y las cosas*: “Más que la muerte de Dios [...], lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras” (FOUCAULT, 1993, p. 385; cf. p. 332). MACEY, D. *The Lives of Michael Foucault: A Biography*. New York: Pantheon Books, 1993, sugiere que Foucault puede haber sido influido por las siguientes observaciones de Althusser: “Todos hemos tomado en serio estas palabras de A. Malraux: ‘Al final del siglo, el viejo Nietzsche proclamó la muerte de Dios. Ahora depende de nosotros preguntarnos sobre nosotros mismos y preguntar si el hombre podría no estar muerto de aquí en adelante’” (MACEY, 1993, p. 90). Sin embargo, como Macey (1993, p. 90) mismo reconoce, Foucault y Malraux no están usando claramente “[...] el tropo de ‘la ‘muerte del hombre’ precisamente de la misma manera” – Malraux aborrece la muerte del hombre; Foucault se complace en ella. La expresión “la muerte de Dios” fue usada de diferentes maneras por intelectuales franceses del siglo XX y Foucault no fue el primero en usarla.

56 ERIBON, D. *Michel Foucault*. Transl. by Betsy Wing. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

57 Cf. Nigro's “Postfacio,” que aborda la *Introducción* no através de los textos de Kant, sino desde la perspectiva de lo que ocurre cuando “[...] la cuestión de la antropología se

inscribe súbitamente dentro del campo de fuerza de la filosofía contemporánea” (NIGRO, 2008, p. 132). Cf. también Han-Pile, que concluye su discusión de la *Introducción* señalando que “el principal interés de su lectura foucaultiana de la *Antropología* no reside en su contribución potencial a los estudios kantianos” (*Foucault’s Critical Project*, 2002, p. 32).

58 KOOPMAN, C. Historical Critique or Transcendental Critique in Foucault: Two Kantian Lineages. *Foucault Studies*, [S.I.], n. 8, p. 100-121, 2010. Cf. también ALLEN, A. Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal. *Constellations*, [S.I.], v. 10, n. 2, p. 180-198, June 2003: “Sostendré que Foucault ... nos ofrece una continuación-a-través-de-la-transformación del proyecto crítico de Kant.” (p. 183). Y HACKING, I. Self-Improvement. En: HOY, D. *Foucault: A Critical Reader*. New York: Basil Blackwell, 1986. p. 235-240: “Foucault era un notable kantiano” (p. 238).

59 Cf., por ejemplo, el intento de Michael Friedman para traer a Thomas Kuhn al redil kantiano a través del concepto del “[...] relativizado, pero aún constituyente *a priori*” (p. 377-378). FRIEDMAN, M. Transcendental Philosophy and A Priori Knowledge: A Neo-Kantian Perspective. In: BOGHOSSIAN, P.; PEACOCKE, C. (Ed.). *New Essays on the A Priori*. Oxford: Clarendon Press, 2000. p. 357-383, at 377-78. A pesar de que pienso que Friedman tiene éxito al dibujar paralelos entre Kuhn y Kant, está fuera de toda duda el hecho de que para Kant el concepto de *a priori* se entiende implicando universalidad. No se trata de un *a priori* relativizado.

60 Una versión anterior de este texto se presentó como conferencia invitada en un seminario de la División del Pacífico de la *American Philosophical Association*, celebrado en Seattle en abril de 2012. Agradezco especialmente la invitación al miembro de la Comisión de Programas, Patrick Frierson. Por último, quisiera agradecer a Nuria Sánchez Madrid por haber traducido este ensayo al castellano, así como a Charlene Suscavage y Aaron Álvarez por su revisión de la traducción.

Recibido / Received: 7.9.2012

Aprovado / Approved: 28.9.2012