

# ANTROPOLOGÍA CRÍTICA Y LENGUAJE COMÚN O DEL SUELO LINGÜÍSTICO DE LA EXPERIENCIA ANTROPOLÓGICA EN LA LECTURA FOUCAULTIANA DE KANT<sup>1</sup>

## *CRITICAL ANTHROPOLOGY AND COMMON LANGUAGE OR ABOUT THE LINGUISTIC GROUND OF THE ANTHROPOLOGICAL EXPERIENCE IN FOUCAULDIAN READING OF KANT*

Marco DÍAZ MARSÁ<sup>2</sup>

### INTRODUCCIÓN

En el año 2008 la editorial Vrin publicó el trabajo de Foucault sobre *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht de Kant* (en adelante *ApH*), inédito hasta la fecha. Se trata de un texto introductorio a la obra kantiana que, junto a la traducción al francés de *ApH* (también editada en Vrin en el mismo volumen<sup>3</sup>), constituyó la tesis complementaria de Foucault, redactada entre 1959 y 1960.

Una de las aportaciones más enjundiosas de este trabajo es, a nuestro juicio, la revisión crítica y sistemática que ofrece del tema de lo *a priori* kantiano, a partir de un examen detallado de las nociones de *tiempo y lenguaje* en *ApH*<sup>4</sup>. En el presente artículo pretendemos centrarnos exclusivamente en la cuestión del lenguaje, en su *relación estructural* con la definición del hombre como *Weltbürger*. Intentaremos mostrar, en el marco de una lectura de la *Antropología* y de la mano de Foucault, la singular manera en que, en el espacio de esa investigación kantiana, el hombre halla su definición como el *ciudadano del mundo*, y, por tanto, ni como el existente dotado de un alma inmortal -por la que estaría destinado a un reino espiritual- ni como un *puro Homo natura*, en la apropiación más absoluta de una naturaleza que haría del hombre su juguete. Será, pues, en el marco de análisis de aquella noción, la de *Weltbürger*, que habrá de delimitarse la *condición problemática* del hombre (problemática a efectos de su conocimiento y clasificación): la propia de un ser sin esencia (*Wesen*<sup>5</sup>), que es *persona* y no *cosa*<sup>6</sup>; la de un existente, igualmente, *cuya especie es al mismo tiempo su género*; y ello por ser «un ser enteramente diferente» de los animales (es decir, no simplemente un ser que difiere de ellos *en* el interior del género), a los que *sobrepasa* o *trasciende*, pero no porque, por su poder (*Können*), el de un «tener el yo en su representación»<sup>7</sup>, se arranque a la condición vital-terrenal (el yo es un *existente*, tal como queda establecido en los “paralogismos” de *Kritik der reinen Vernunft*<sup>8</sup>)-,

sino porque, por él –por ese *Können* que es el de un *Wissen*-, instaura, en la naturaleza, un *doble orden de ser*: terrenal y racional. El hombre podrá determinarse así como el «terrestre dotado de razón»<sup>9</sup>, jugándose su ser en la relación y la tensión nunca resuelta de lo sensible y lo racional.

## 1. LA DETERMINACIÓN LINGÜÍSTICO-DIALÓGICA DE LO ANTROPOLÓGICO DEN KANT

Ahora bien, el hombre es *Weltbürger* porque habla y mientras habla, es decir ahí donde organiza su vida en el intercambio del lenguaje, en la forma de una relación con el otro que se ejerce como comunicación –algo manifiestamente distinto de la asimilación (consumo) o la utilización (uso):

De hecho el hombre de la antropología es el *Weltbürger*, pero no en la medida en que forma parte del tal o cual grupo social o de tal institución, sino pura y simplemente porque habla. Es en el intercambio de lenguaje que, a la vez, alcanza y cumple él mismo lo universal concreto. Su residencia en el mundo es originariamente una estancia dentro del lenguaje<sup>10</sup>.

El hombre es, pues, hombre (no animal ni divino) como ciudadano del mundo, por tal ciudadanía se diferencia –e, insistimos, no precisamente por especificación sino por ruptura-, en la naturaleza, como un ser sensible-racional, como un *terrestre* dotado de *razón*, que hace de esta razón *principio público de organización vital*. Ello lo separa radicalmente del resto de los seres (tanto de las bestias como de los dioses, que carecen de existencia pública) al constituirse en el ejercicio de tal principio el plano de una «habitación universal del hombre en el mundo»<sup>11</sup>, un plano lingüístico-universal que es preciso distinguir de aquel de una «apropiación total de la naturaleza» (en el que el hombre hace un uso instrumental de su razón *al servicio del vivir*), así como también de aquel otro abierto como «ciudad de los espíritus» (donde la razón deja de ser *terrenal*).

Es necesario subrayar que esta ciudadanía universal no se halla aquí definida por el carácter social, tampoco por lo puramente estatal-institucional. Foucault, antes bien, la establece a partir de una correspondencia con el lenguaje, que recuerda mucho a la que Aristóteles ya apuntara en el libro primero de la *Política*. El hombre era en esa obra el *πολιτικὸν ζῷον* (el animal político, no social) *porque hablaba*, en esto residía la razón de su ser político<sup>12</sup>. Del mismo modo, en la lectura foucaultina de Kant, el hombre es ciudadano del mundo «pura y simplemente porque habla»<sup>13</sup>. Ahora bien, ello no significa que lo definitorio del hombre sea aquí algo así como la capacidad de hablar, y habrá de decirse más bien que, desde una perspectiva antropológico-pragmática, *hay hombres* no donde existen seres que tiene la capacidad de hablar, sino ahí y sólo ahí donde una vida se organiza en el intercambio del discurso y, con ello, en la forma de lo genuinamente común, del *convivium* (ello hace del hombre una propiedad del lenguaje y no a la inversa).

## 2. DEL PROGRAMA A SU REALIZACIÓN. DEL *WELTBÜRGER* AL *GEMÜT*

Con todo, la investigación antropológica anunciada de manera programática en el prólogo de *ApH* como estudio del *Welbürger* –investigación que habría de reenviar, con cierta facilidad, a la apertura del lenguaje como la morada del hombre en el mundo- se desarrolla efectivamente como analítica del *Gemüt* ¿Hay aquí una contradicción? Y si no es así, ¿de qué manera el estudio de la estructura del *Gemüt* puede constituir un estudio cosmopolita del hombre como ciudadano o habitante del mundo? Ferhat Taylan se plantea en *Geist, Gemüt et Seele: les transformations des figures kantiennes de l'intériorité chez Foucault* la siguiente pregunta:

¿N'est paradoxal de vouloir construire une figure de l'homme comme citoyen ou habitant du monde, tout en renvoyant cette extériorité à la forme intérieure de l'esprit (du Gemüt)?<sup>14</sup>

Ahora bien, tal contradicción o paradoja sólo lo sería si el *Gemüt* fuera concebido como una instancia cerrada y separada, interior e inmóvil (no cosmopolita), y confundido con el alma (*Seele*); es decir, sólo habría paradoja si el *Gemüt* fuera concebido *psicológicamente*. Al respecto Foucault es tajante:

Y sin embargo la Antropología, tal como podemos, leerla, no deja ningún lugar a la psicología, cualquiera que ella sea. Ella se da incluso explícitamente como rechazo de la psicología, en una exploración del *Gemüt*, que no pretende ser conocimiento de la *Seele*<sup>15</sup>.

Y es que el *Gemüt*, señala Foucault, no es *Seele*<sup>16</sup>, nada tiene que ver con la «noción metafísica de una substancia simple e inmaterial»<sup>17</sup> y, por ende, no debe confundirse con el objeto de una psicología racional. Pero hay que hacer notar también que *ApH*, como estudio del *Gemüt* y en la obediencia a una dialéctica trascendental radicalizada<sup>18</sup>, no sólo impugna la psicología racional clásica: hace también estallar su versión pretendidamente crítica, como forma de disciplina de la razón (disciplina que supondría en secreto una antropología fundamental o, al decir de Foucault, una analítica *del sujeto*). Del mismo modo torna impracticable cualquier psicología empírica que hiciera del *Gemüt* una instancia puramente pasiva. Y ello porque el *Gemüt* mantiene relación con lo que en *ApH* se denomina *Geist*, de manera que, por tal relación, aquél será arrancado de la pasividad.

El *Gemüt* –dice Foucault- «es y no es *Geist*»<sup>19</sup>; ¿Qué significa tal afirmación? ¿Cómo se determina el *Geist* en *ApH*? Por el *Geist*, cuya presencia en *ApH* –en consideración de Foucault- es discreta pero decisiva<sup>20</sup>, hay, en el *Gemüt*, *actividad*, esa actividad que lo aleja de todo programa de psicología, tanto empírica como racional. Y es que el «*Gemüt* no es simplemente “lo que es”, sino “lo que él hace de sí mismo”»<sup>21</sup>. Lo que él hace de sí mismo en tanto habitado por el *Geist*. Sería preciso detenerse mínimamente en este punto. Foucault se apoya en la breve definición que Kant da en *ApH* del *Geist*: «*Geist* ist das belebende Prinzip im Menschen»<sup>22</sup>. Tal vivificación, a partir del principio del *Geist*, ha de ser *durch Ideen*: «Eine Rede, eine Schrift, eine Dame der Gesellschaft ist Schön, aber ohne Geist». Para que el brillo de la belleza –de una persona o de una cosa- tenga espíritu y, por él, despierte interés y ponga en movimiento,

despierte a la imaginación poniendo ante ella un «amplio espacio de juego (*einen Grossen Spielraum*)»<sup>23</sup>, es preciso que tal brillo, tal belleza vivificante, lo sea de las ideas, *durch Ideen*. Ello reenvía, a nuestro juicio de una manera muy evidente, a la figura de Sócrates, tal como ella opera en los diálogos platónicos. Así, Sócrates, que no era nada, nada más que el brillo de tales ideas (las ideas, entonces, pero como *forma de vida*), ponía fuera de sí a los jóvenes atenienses, invirtiendo las relaciones de la erótica tradicional griega. Sócrates tenía *Geist* y eso le hacía irresistible. A nuestro juicio, desde estos mismos parámetros ha de ser comprendido en Kant ese movimiento que es vivificación a través de ideas. Unas cuantas páginas después de aquellas que contienen la definición señalada, Kant recogerá todo lo dicho, mas esta vez haciendo una referencia explícita al *Gemüt*: «Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist»<sup>24</sup>. El *Geist* es, pues, el principio vivificante del *Gemüt* a través de ideas. Es y no es el *Gemüt*; es el *Gemüt* pero, digamos, comprendido en su movimiento y actividad, lleno de vida, justamente la que procurarían las ideas (conceptos necesarios de la razón que, sin tener en la experiencia objeto alguno que les corresponda, mantienen sin embargo una cierta relación con la experiencia), concebidas como principios (ni como fuerzas, ni facultades) de vivificación de la experiencia (ni como principios constitutivos, ni como principios regulativos).

Por tal movimiento el *Gemüt* no podrá considerarse un mero ser viviente (de ser así la antropología no sería pragmática, sino fisiológica, y trataría de lo que la naturaleza hace del hombre<sup>25</sup>) o algo análogo a la vida orgánica, mucho menos la vida del absoluto (nos movemos aquí en un horizonte crítico de finitud), y ocurre más bien que la dimensión del *Gemüt* no se tomará aquí como la de aquello *que es*, sino como la de un poder y un deber de hacer de sí mismo.

### 3. LA CONSTITUCIÓN LINGÜÍSTICA (NO PSICOLÓGICA) DEL *GEMÜT* Y EL TRABAJO ANTROPOLÓGICO COMO INVESTIGACIÓN DE LOS USOS DEL LENGUAJE.

Irrumpe ahora el *Gemüt* como dimensión cosmopolita, abierta y activa. Totalidad estructural, pero totalidad en efectivo y perpetuo movimiento, bajo la condición de un lenguaje común y en un intercambio de ideas que vivifica y llena de espíritu. La dimensión del *Gemüt*, como estructura abierta, es, pues, también la dimensión exterior del hombre como ciudadano del mundo: dimensión en perpetuo movimiento en el intercambio vivificante de un lenguaje común. Se subraya así la constitución lingüística -no psicológica- del *Gemüt* y, con ello, de lo antropológico. Ello se deja ver en diferentes momentos del texto.

Así, el lenguaje, en su lectura foucaultiana, aparecerá 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*)»<sup>26</sup>.

La medida de este equilibrio puede rastrearse 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 1794, 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 del problema de la comunicación. Frente a Beck, que concebiría la unidad sintética de la conciencia como la operada por una realidad cerrada sobre sí misma, allende toda

afectividad, y determinaría 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, sin atajo posible, por un lenguaje, que abrirá la unidad sintética a 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 (*imputation*) de una representación objetiva, la cuestión de la operación constituyente por la que una representación, en tanto que determinación del sujeto, se halla referida a un objeto que difiere de ella, y por la cual ella llega a ser el elemento del conocimiento-<sup>27</sup> 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, de tal modo que su objetividad ha de depender de su «relación con algo otro», por la que ella llega a ser 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 (universalidad y publicidad aquí se solapan). Ello hace que el acto de la composición objetiva remita a una efectiva comunidad lingüística que abre la síntesis trascendental a una *facticidad* constitutiva:

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 (*Übereinstimmung*) y la comunicación (*Mitteilung*).<sup>28</sup>

Ahora bien, ello no significa solamente que «el sujeto no se encuentre ahí determinado por la manera en que es afectado» (afectado por la cosa) y «que se determina como sujeto en la constitución de la representación»<sup>29</sup>, 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*.

La *Antropología* puede presentarse así como la elucidación de un «lenguaje ya hecho – explícito o silencioso–», a la base de una experiencia universal:

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 mundo.<sup>30</sup>

Es pues lo lingüístico, mucho más que lo psicológico, el «suelo real de la experiencia antropológica»<sup>31</sup>. Sin embargo, «la lengua no está aquí dada como sistema a interrogar, sino mas bien como elemento que va de suyo, en el interior del cual uno se encuentra situado de partida; instrumento de intercambios, vehículo de diálogos, virtualidad de acuerdo» Es más, «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»<sup>32</sup>, en tanto la filosofía se desenvuelve en el elemento de una lengua común que utiliza, explícita e interroga.

En esta lingüisticidad de la experiencia antropológica descansará el carácter *popular* de un texto filosófico como *ApH*.<sup>33</sup> Su popularidad no podrá referirse entonces a una cierta naturaleza del contenido, tampoco a la forma en que él se expresa; ella se cifrará, más bien, «en la manera de administrar la prueba»<sup>34</sup>, 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, una vez la página ha quedado en blanco.<sup>35</sup>

En un pasaje de la *Lógica*, Kant distinguirá la *popularidad afectada* en el conocimiento, esa degeneración del gusto que se llama *galantería*, consistente en sacrificar el rigor de escuela en el conocimiento para el trato personal o para el mundo, de lo que llamará verdadera popularidad (*wahrhaft populäre*)<sup>36</sup>. Ésta no es un añadido de estilo (tampoco una carencia de éste), sino un rasgo del conocimiento, una perfección (*Vollkommenheit*) del mismo, que no se halla reñida con el rigor de escuela, antes al contrario, lo supone siempre, de tal manera que éste está siempre presente en el conocimiento popular, si bien de tal manera que su armazón técnico resulta imperceptible, como las líneas trazadas con lápiz sobre las que se escribe, que después se borran. Pero entonces la popularidad no podrá ser rudeza, ni ingenuidad y será determinada por Kant como un conocimiento, propio de hombres que frecuentan un ambiente refinado. Tal conocimiento tiene un carácter mundano, es *eine Welt und Menschentkenntniss*, un «conocimiento de los conceptos, del gusto y de las inclinaciones de los hombres» que, asentado en las «expresiones habituales», procura una evidencia completa (*vollständige Einsicht*) sobre su contenido. Una extensión que jamás podría alcanzar un conocimiento puramente escolar, que siempre, desarraigado de la certeza que procura el lenguaje común, deja dudas «de si el examen no ha sido unilateral y si el conocimiento mismo tiene acaso un valor que le sea reconocido por todos los hombres».

La certeza que procura un conocimiento popular no descansará, pues, es argumentos diferentes o mejores que aquellos aportados por un conocimiento técnico, sino en un lenguaje *común* -compartido por el que escritor-filósofo y el lector, que inmediatamente se reconoce en lo escrito- que constituye la «extensión exterior» de un conocimiento «por cuanto que se extiende exteriormente entre muchos hombres». De este modo, los ejemplos aportados, la utilización frecuente de modismos y de expresiones hechas y el análisis recurrente de una pluralidad de campos semánticos del lenguaje cotidiano procuran un clima de total evidencia en *ApH*, donde «el todo es dado en la inagotable multiplicidad de lo diverso. Las variadas pruebas que da no dejan jamás la impresión de ser parciales»<sup>37</sup>.

De este modo, el lenguaje común constituye aquí la forma de la universalidad del conocimiento, así como de su certeza. Nos hallamos entonces muy lejos de la idea de evidencia cartesiana -tal como, por ejemplo, se pergeña en las *Meditaciones* cartesianas- de esa evidencia que exigiría arrancarse a las ilusiones del lenguaje común. Frente a ella, lo evidente es aquí *lo que aparece a todos*, acaso porque en la soledad, en el «ocio tranquilo», en el «retiro en soledad»<sup>38</sup>, se pueden ver cosas muy claras que no son verdad (Machado). El lenguaje cotidiano, común, se delinea así como forma de un sentido *común* que es sentido de realidad; un sentido que no remitiría a estructuras

trascendentales interiores universales, sino a una efectiva y afectiva comunidad lingüística. Ahora bien, siendo así las cosas, un lenguaje que se aleje de lo común (en el doble sentido de la expresión “común”), de su forma popular, necesariamente perderá pío en la realidad. Desde aquí la empresa de una filosofía analítica del lenguaje ideal, así como su pretensión de superación de la metafísica mediante análisis lógico del lenguaje, pueden presentarse como la plasmación de la patología de una razón que habría perdido su sentido común.

Frente a este modo de consideración, en *ApH* el lenguaje cotidiano no es nunca *superado*, no es eliminado en beneficio de una terminología que habría que fijar y justificar, y de la cual se supone que reproduce la articulación lógica de lo real en el espacio de la naturaleza. Ocurre, más bien, que jamás es cuestionado, siendo acogido en la «totalidad de una práctica»<sup>39</sup>, que nunca se pone en duda. El lenguaje cotidiano llega así a constituir «el soporte y la substancia misma del análisis»<sup>40</sup> (cfr. por ejemplo, el § 46 de *ApH*): «En el nivel antropológico –dice Foucault– no hay lenguaje mistificado, ni incluso vocabulario erróneo»<sup>41</sup>.

La antropología puede aparecer así como una suerte de «idiomática general»,<sup>42</sup> arraigada «en un sistema de expresión y de experiencia que es un sistema alemán»<sup>43</sup>. Con todo, lo estamos viendo, se halla constituida por proposiciones que exhiben una inmediata universalidad. Pero el latín no es ya aquí, tal como ocurría en *KrV*, el garante de tal universalidad. Ya no se tratará entonces de llevar a cabo esa operación meticulosa por la que se hacía acompañar todo término o expresión alemana por su correspondiente latino, de tal manera que la universalidad enlazaba en esa obra con una latinidad implícita y esencial. La referencia al latín era así en *KrV* «sistemática y esencial»<sup>44</sup>. En *ApH* las referencias al latín son igualmente frecuentes y pueden servir, por ejemplo, para distinguir una ambigüedad de sentido, mas aquí el latín no ocupa el lugar de la claridad esencial a la que siempre se ha de volver, y se mantiene en el mismo nivel de espesura que la lengua alemana. La referencia a aquella lengua no tiene otro valor que el de una indicación o el de una referencia aclaratoria. Ello significa que el camino real del pensamiento en *ApH* no pasará ya por la latinidad<sup>45</sup> y su universalidad se establecerá a través de otro tipo de operaciones con el lenguaje. Así, se identificará y precisará la red semántica de tal o cual término mediante una totalización del dominio verbal emparentado con el mismo, que concederá una extrema atención a las innumerables flexiones lingüísticas en que se desplaza y singulariza el sentido. Siendo así las cosas, las facultades ya no conformarán el hilo conductor del análisis, se liberarán y se advertirán, más bien, en la malla de las palabras de un lenguaje cotidiano<sup>46</sup>.

Este desplazamiento de objeto de consideración tendrá para la reflexión filosófica una gran importancia. La universalidad a la que ella aspira ya no podrá tener una forma latina, y su lenguaje ya no buscará, en el espacio de una finitud crítica, las figuras prístinas que habrían de corresponder a la pureza inmaculada de las facultades, encontrando ahora, en una lengua materna dada, tanto su punto de origen como el campo de exploración de usos lingüísticos en que las facultades del *Gemüt* ofrecen su faz concreta, relacional y operatoria. Ahora bien, y esto es decisivo, que el lenguaje filosófico se halle ligado de este modo a una lengua materna, no vuelve parciales o relativos sus sentidos, únicamente ubica críticamente el descubrimiento de su universalidad en dominios verbales, las lenguas maternas, que son los de una universalidad concreta<sup>47</sup>.

Con todo, Kant no tematizará esta continuidad entre la no filosofía y la filosofía, entre las significaciones de la lengua común y el discurso filosófico. Tal relación será utilizada permanentemente, más no interrogada en cuanto tal. La lengua aparece en *ApH* como un elemento común que va de suyo, como el vehículo de diálogos y el instrumento de intercambios y acuerdos en que se teje y desteje la urdimbre lingüística de la experiencia. Foucault podrá referirse así al «Banquete kantiano»<sup>48</sup>, 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» (de la *universalidad pública*), en la *Tischgesellschaft* se plasma la idea de una sociedad en la que «cada uno se encuentra a la vez vinculado y soberano»<sup>49</sup>. 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 (grupo comunitario, pero no universal) ni el estado, comprendido como una forma coactiva que se impondría desde el exterior: es la *Tischgesellschaft*» (que procurará nuevos parámetros para pensar lo estatal), ella, cuando se ajusta a sus propias reglas, procura una presencia a lo universal. De este modo, en el elemento autoreglamentado de esta comunidad universal de la conversación, donde los derechos de cada uno son inmanentes a la discusión, «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 externa y sin renuncia 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»<sup>50</sup>. El hombre se determina así 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»<sup>51</sup>.

**RESUMEN:** Este artículo presenta la lectura foucaultiana de *ApH* de Kant, enfocada a partir de la cuestión del lenguaje como dimensión antropológico-crítica. Desde esta perspectiva lo lingüístico-dialógico, y no tanto lo psicológico, se ha de revelar como el verdadero suelo de la experiencia antropológica. En el marco de este análisis foucaultiano el programa de una investigación del hombre como *Weltbürger*, en tanto ser que habla y que hace del lenguaje su forma de residencia en el mundo, se desarrollará, sin contradicción, como analítica del *Gemüt*, comprendido éste como una totalidad estructural abierta y en movimiento, que encuentra en los usos del lenguaje común su esencia, su certeza y su principio de vivificación.

**PALABRAS CLAVE:** antropología, lenguaje, mundo, comunidad, *Gemüt*

**ABSTRACT:** This article presents Kant's *ApH* foucauldian lecture, focused from the question of language as an anthropological-critical dimension. From these perspective the linguistic-dialogic, and not so the psychological, it is to be revealed like the true floor of the anthropological experience. In the context of this foucauldian analysis the investigation program of man as "*Weltbürger*", that is, as a being that talks and makes of language its form of residence in the world, will develop, without contradiction, as an analysis of the "*Gemüt*", understanding this as an open and moving structural totality, that finds its essence, its certainty and its principle enlivening in the uses of common language

**KEYWORDS:** anthropology, language, world, community, *Gemüt*.

## REFERENCIAS

- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid: Gredos, 1999.
- DÁVILA, J. GROS, F. *Michel Foucault, lector de Kant*, Merida: Universidad de los Andes. Consejo de publicaciones, 1998
- DEKENS, O., *L'Épaisseur humaine. Foucault et l'archéologie de l'homme moderne*, Paris: Kimé.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Gredos, 1987.
- DÍAZ MARSÁ, M., “L'idée de sensibilité transcendante dans l'introduction à l'Anthropologie de Kant” en el monográfico de *Rue Descartes, L'homme après sa mort, Foucault après Foucault, Collège international de philosophie, Paris, N° 75, 2012/2013p. 34-45*
- DÍAZ MARSÁ, M. “Sensibilidad y temporalidad en la *Introduction à l'Anthropologie* de Foucault. Apuntes foucaultianos para la cuestión facticidad y trascendentalidad en el pensamiento kantiano” en J.J. GARCÍA, M.J. CALLEJO, RODRÍGUEZ, R. (eds.) *La libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.
- DÍAZ MARSÁ, M. “Facticidad y trascendentalidad en el estudio foucaultiano de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant” en Azafea. Revista de Filosofía. Ed. Universidad de Salamanca, n° 13, 2011, pp.179-220.
- DÍAZ MARSÁ, M. *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*, Madrid: Escolar y mayo, 2014.
- FIMIANI, M.P., *Foucault y Kant. Crítica Clínica Ética*, Buenos Aires: Herramienta ed., 2005.
- FOUCAULT, M., “Introduction à l'Anthropologie” en Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. Michel Foucault), Paris: Vrin, 2008.
- HAN, B., *L'ontologie manqué de Michel Foucault*, Grenoble: Millon, 1898.
- KANT, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1973.
- KANT, I., *Lógica*, Madrid: Akal, 2000, pp. 108-110.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam, 2006.
- LEBLANC, G. (ed.) *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*, Lumières, n° 16 (2º semestre 2010), Bordeaux: Presses Universitaires, 2010.
- NAVARRO CORDÓN, J. M., “El concepto de transcendental en Kant”, en *Anales del seminario de Metafísica*, vol. 5, n° 5, Madrid: Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, 1970, pp. 7-26.
- SABOT, P. *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- SARDINHA, D., (ed.) *L'homme après sa mort, Kant après Foucault*, Rue Descartes, Collège international de philosophie, n° 75, 2012/3.
- SARDINHA, D., “Différence entre l'anthropologie pragmatique et l'anthropologie métaphysique” en *L'homme après sa mort, Kant après Foucault*, Rue Descartes, Collège international de philosophie, n° 75, 2012/3.
- TAILAN, F., «Geist, Gemüt et Seele: Les transformations des figures kantienne de l'intériorité chez Foucault» en Le Blanc, G., ed., *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*, Lumières, n° 16 (2º semestre 2010), Bordeaux: Presses Universitaires, 2010, p. 33.
- VANDEWALLE, B., “L'analyse du dispositif anthropologique dans les Dits et écrits de Michel Foucault” en MOREAU (ed.), *Lectures de Michel Foucault. Sur les “Dits et écrits” volumen 3*, pp. 53-59.

## NOTAS

1 Este trabajo forma parte de una investigación realizada en el marco del proyecto de investigación Naturaleza humana y comunidad II: H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la antropología política kantiana en el siglo XX (ref. FFI2009-12402), financiada por el ministerio de Educación de España.

2 Marco Díaz Marsá (Madrid, 1971) es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesor en el Departamento de *Filosofía Teórica* de la Facultad de Filosofía de esa misma Universidad. Sus estudios de doctorado y postdoctorado, con Becas FPU del Ministerio de Educación de España y de la Fundación Caja de Madrid, se han centrado en el problema “ontología y libertad” en el pensamiento de Michel Foucault, así como en sus raíces kantianas y heideggerianas. Ha publicado multitud de trabajos sobre Michel Foucault, algunos de ellos basados en su relación específica con Kant. Se destacan para esta ocasión “L ’idée de sensibilité transcendante dans l’introduction à l’Anthropologie de Kant” (en *Rue Descartes, Collège international de philosophie, Paris*. Monográfico dedicado a la lectura foucaultiana de ApH de Kant. N° 75, 2012/2013p. 34-45) y el libro *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault* (Madrid: Escolar y Mayo, 2014). Estos trabajos fueron realizados en el marco de una investigación más general, llevada a cabo por el grupo de investigación de la UCM *Metafísica, crítica y política*, al que pertenece el autor desde el año 2005.

3 Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique* & Foucault, M., *Introduction à l’Anthropologie* (en adelante IAK), Paris: Vrin, 2008.

4 Kant, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (en adelante ApH), Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1973.

5 Ya en los *Collegentwürfe* de 1770-80, mucho antes de la edición de ApH (1798) se decía: «nosotros no investigamos aquí al hombre según su modo de ser natural» *Lanst Schriften, Akademie*, XV, 2te Hälfte, pp. 659-660

6 *ApH*, ed. cit., p. 407.

7 *Ibidem*.

8 KrV, B418-B 432, sobre este asunto cfr. Diaz Marsá, M., “L ’idée de sensibilité transcendante dans l’introduction à l’Anthropologie de Kant” en el monográfico de *Rue Descartes, L ’homme après sa mort, Foucault après Foucault*, *Collège international de philosophie, Paris*,. N° 75, 2012/2013p. 34-45

9 *ApH*, p. 339.

10 Foucault, M., *IAK*, ed. cit., p. 64-65.

11 *IAK*, p. 61

12 «la razón por la cual el hombre es un ser político, más que cualquier abeja o que cualquier animal gregario, es evidente (...) el hombre es el único animal que tiene palabra» Aristóteles, *Política*, (I, 1253a), Madrid: Gredos, 1999, p. 50

13 Foucault, M., *IAK*, p. 64.

14 Taylan, F., «Geist, Gemüt et Seele: Les transformations des figures kantienne de l’intériorité chez Foucault» en Le Blanc, G., ed., *Foucault lecteur de Kant: le champ anthropologique*, *Lumières*, n° 16 (2º semestre 2010), Presses Universitaires de Bordeaux, 2010, p. 33.

15 Foucault, M., *IAK*, p. 35.

16 *IAK*, p. 37.

17 *IAK*, 36.

18 Cfr. *IAK* p. 77 y ss.

19 *IAK*, p. 37.

20 *Ibidem*.

21 *IAK*, p. 39.

22 Kant, I., *ApH*, ed. cit., p. 544

23 *Ibidem*.

24 *ApH*, p. 573.

25 *ApH*, p. 399

26 Foucault, M., *IAK*, p. 21.

27 *IAK*, p. 20.

- 28 *IAK*, p. 21.  
29 *Ibidem*.  
30 *IAK*, p. 61.  
31 *IAK*, p. 62.  
32 *IAK*, p. 63-64.  
33 *IAK*, p. 59.  
34 *Ibidem*.  
35 *IAK*, p. 60  
36 Kant, I., *Lógica*, Madrid: Akal, 2000, pp. 108-110.  
37 Foucault, *IAK*, p. 59  
38 Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid: Gredos, 1987, p. 16.  
39 Foucault, M., *IAK*, p. 60.  
40 *Ibidem*.  
41 *Ibid.*  
42 *Ibid.*  
43 *IAK*, p. 61.  
44 *IAK*, p. 62.  
45 *Ibidem*.  
46 *IAK*, p. 63.  
47 *Ibidem*.  
48 *IAK*, p. 64.  
49 *Ibidem*.  
50 *Ibid.*  
51 *IAK*, p. 65.

---

Recibido / Received: 04/11/14

Aprovado / Approved: 12/12/14

