

**biblioteca clásica
de siglo veintiuno**

SIGLO XXI

michel foucault

una lectura de kant

**introducción a la *antropología
en sentido pragmático***

traducción: ariel dilon

revisión técnica y traducción de la
"noticia histórica": edgardo castro

SIGLO XXI

españa

siglo xxi editores

www.sigloxxieditores.com

clave intelectual

www.claveintelectual.com

calle recaredo 3, 28002, madrid

argentina

siglo xxi editores

www.sigloxxieditores.com.ar

clave intelectual

www.claveintelectual.com.ar

guatemala 4824, c1425bup, buenos aires

méxico

siglo xxi editores

www.sigloxxieditores.com.mx

cerro del agua 248, romero de terreros, 04310, ciudad de méxico

Título original: *Introduction à l'Anthropologie de Kant*
(*Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant*)

© 2008, Librairie Philosophique J. Vrin, París
<www.vrin.fr>

© 2009, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

© 2024, Siglo XXI de España Editores, S. A
Calle Recaredo, 3 - 28002 Madrid
Tel (34) 676 22 28 70
editorial@sigloxxieditores.com
www.sigloxxieditores.com

Diseño de colección: Tholón Kunst

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

Primera edición en España: abril de 2024

ISBN: 978-84-323-2094-1

Depósito legal: M-6222-2024

Impreso en España. *Printed in Spain.*

Índice

Foucault, lector de Kant, por <i>Edgardo Castro</i>	9
Nota sobre esta edición	31
Presentación de la edición francesa, por <i>Daniel Defert, François Ewald y Frédéric Gros</i>	33
Introducción a la <i>Antropología</i> <i>en sentido pragmático de Kant</i>	37
Apéndice: Noticia histórica	133

Foucault, lector de Kant

Edgardo Castro*

Pocos años antes de morir y luego de haberla anunciado repetidas veces, en 1798 Kant publica la *Antropología en sentido pragmático*. El texto, al igual que las lecciones que había dedicado al tema durante algo más de dos décadas, tuvo una acogida favorable inmediata; apenas dos años más tarde fue necesaria una segunda edición. Su traducción al francés, acompañada de una larga introducción, constituyó la tesis complementaria de Michel Foucault para la obtención del doctorado. En 1964 la editorial Vrin publicó parte de este trabajo: la traducción, una breve noticia histórica (que reproducimos en el apéndice de este volumen) de apenas poco más de tres páginas, en lugar de las 128 de la introducción originaria, y algunas notas redactadas por Foucault. Como se señala en la presentación de la edición francesa, incluida en el presente libro, la breve noticia histórica culmina anunciando lo que será uno de los temas centrales de *Las palabras y las cosas*: “las relaciones entre el pensamiento crítico y la reflexión antropológica serán estudiadas en una obra ulterior”.¹

La preparación, por parte de Foucault, de su tesis complementaria es el último de los trabajos que realizó durante su largo itinerario como lector de francés en el extranjero, que lo llevó desde Upsala, adonde llega durante el otoño de 1955, hasta Hamburgo, donde permanece hasta el verano de 1960, pasando por Varsovia.

* Universidad Nacional de San Martín / Conicet.

1 Immanuel Kant, “Notice historique”, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, París, Vrin, 1964, p. 10, nota 16 [“Noticia histórica”, p. 140 de este volumen].

Durante estos años Foucault compuso, en primer lugar, su tesis principal, *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica*, cuya versión casi definitiva estaba concluida hacia finales de 1958. Luego prepara la tesis complementaria, mayormente en Hamburgo, y la presenta bajo el título *Génesis y estructura de la Antropología de Kant*, que, como salta a la vista, remite a la clásica obra sobre Hegel de Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Hyppolite, además, junto a Georges Canguilhem, apadrinará ambos trabajos. Apenas diez años más tarde, Foucault será su sucesor en el Collège de France.

Muy posiblemente por la influencia que ejercían sobre sus alumnos las clases y la figura de Hyppolite, Foucault dedicó a Hegel su tesis de licenciatura. ¿Qué lo hizo volver a Kant y centrarse precisamente en el texto de la *Antropología*? Son escasas o casi nulas las informaciones biográficas acerca de este giro. Tampoco son muchas las referencias a Kant en la *Historia de la locura* –apenas cuatro y sólo una a la *Antropología*–² como para aventurar, a partir de este texto, alguna hipótesis al respecto. Una cosa es en todo caso cierta: en la formación intelectual de Foucault la figura de Kant aparece estrechamente ligada a la de Heidegger, a tal punto que éste marca hondamente la lectura foucaultéana de los textos kantianos.

Es necesario tener en cuenta al respecto que, durante sus años de formación en la École Normale de la rue d'Ulm, uno de los cursos que Foucault siguió con mayor interés, sobre la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant, fue el de Jean Beaufret, a quien Heidegger dirigió su célebre *Carta sobre el humanismo* y quien fuera uno de sus interlocutores privilegiados en Francia. Las referencias que se hicieron en este curso a *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger fueron determinantes para Foucault. Aunque no esté acompañada de referencias explícitas, la presencia de este texto es fácilmente perceptible en la interpretación de Kant que Foucault nos ofrece en *Las palabras y las cosas*. Lo mismo debemos de-

2 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, p. 307 [*Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, FCE, 1985, trad. de Juan José Utrilla].

cir de otro texto de Heidegger, *La época de la imagen del mundo*. La tesis central de Foucault según la cual la Modernidad, y por lo tanto el kantismo, es la época en la que el pensamiento piensa la finitud a partir de la finitud suena como un eco de las expresiones de Heidegger en este último texto.

Se podría, por ello, parafrasear a Foucault cuando dijo que no habría leído a Nietzsche de no haber leído a Heidegger, y decir que, si no hubiese leído a Heidegger, tampoco habría leído a Kant del modo en que lo hizo.

Ahora bien, precisamente esta presencia de Heidegger en la interpretación y exposición de la problemática kantiana por parte de Foucault, presencia a la vez determinante y velada, es la que hace que la lectura de la “Introducción a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant” y de *Las palabras y las cosas* sea, al mismo tiempo, una tarea difícil y fecunda. Sin pretender volver transparentes textos que por sí mismos no pueden serlo, pues en ellos toda lectura exige una relectura, nos interesa ofrecer algunas pistas, para agilizar el recorrido y restituir el contexto.

Comenzaremos por algunas observaciones acerca de lo que terminó convirtiéndose en el *leitmotiv* de *Las palabras y las cosas*: la muerte del hombre. Luego nos ocuparemos del sueño antropológico, es decir, de la interpretación de la Modernidad a partir de Kant que Foucault nos ofrece en esta obra. Aunque de manera sucinta, nos detendremos aquí en las diferentes figuras de la analítica de la finitud, las que han dado forma filosófica al sueño antropológico. A continuación esbozaremos, en relación con la analítica de la finitud, el movimiento general de la “Introducción a la *Antropología...*”, escandiendo el texto y desgranando sus temas. Por último, nuestra atención se dirigirá hacia esa otra lectura del pensamiento kantiano que Foucault nos ofrece, en sus últimos años, cuando retoma en términos de una ontología histórica de nosotros mismos la problemática del sujeto.

1. LA MUERTE DEL HOMBRE

Si bien en 1961 Foucault publicó su primer gran libro, *Historia de la locura en la época clásica*, fue sólo con *Las palabras y las cosas*, en 1966, que logró situarse en el centro del escenario intelectual de la década. En esta obra, cuyo subtítulo es *Una arqueología de las ciencias humanas*, Foucault se ocupa de mostrar cómo el *hombre* no existía antes de finales del siglo XVIII y cómo su figura está a punto de desaparecer.

A muchos de sus contemporáneos, una generación que provenía en gran parte del existencialismo, la proclamación de la *muerte del hombre* les sonó como una abierta provocación. Ella sirvió, en todo caso, para reabrir el debate sobre la cuestión del humanismo, que, casi veinte años antes, había sido objeto de discusión entre Sartre y Heidegger. En una entrevista de 1968 Foucault explica en estos términos el sentido de la polémica expresión:

Nuestro tiempo es, en cierto sentido, un período en el cual las ciencias humanas han adquirido una importancia, en la teoría y en la práctica, que no han conocido nunca antes. Pero estas ciencias nunca han logrado decir qué es en el fondo el hombre mismo. Cuando se analiza el lenguaje del hombre, no se descubre la naturaleza, la esencia o la libertad del hombre. En su lugar, se descubren las estructuras inconscientes que gobiernan, sin que lo notemos o lo queramos, sin que nunca esté en juego nuestra libertad o nuestra conciencia; las estructuras que deciden el marco dentro del cual hablamos. Cuando un psicoanalista analiza el comportamiento o la conciencia en un individuo, no es el hombre lo que encuentra, sino algo así como una pulsión, un instinto, un impulso. Se descubre el mecanismo, la semántica o la sintaxis de estos impulsos. Lo que quise hacer –y es quizás eso lo que ha provocado tantas protestas– fue mostrar cómo en la historia misma del saber humano podía encontrarse el mismo fenómeno: la historia del saber humano no quedó en manos del hombre. No es el hom-

bre quien ha creado conscientemente la historia de su saber; la historia del saber y de la ciencia humana obedece a condiciones determinantes que se nos escapan. Y, en este sentido, el hombre no retiene más nada, ni su lenguaje, ni su conciencia, ni tampoco su saber. Y este despojo es en el fondo uno de los temas más significativos de la investigación contemporánea.³

La expresión “muerte del hombre” aparece en realidad sólo una vez en *Las palabras y las cosas*,⁴ y los párrafos finales del último capítulo de esta obra le confieren un matiz que una lectura atenta no debe descuidar:

En todo caso, algo es cierto: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado al saber humano . [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizás también su próximo fin.

Si esas disposiciones [las de nuestro pensamiento] desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuanto mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.⁵

¿Cómo entender este “quizás” de su próximo fin? ¿Qué forma puede tomar el presentimiento de la posibilidad de su desaparición?

3 Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, vol. I, p. 659. Excepto cuando consignamos la edición castellana utilizada, las traducciones son nuestras.

4 Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 353 [*Las palabras y las cosas*, edición revisada y corregida, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 354, trad. de Elsa Cecilia Frost].

5 *Ibid.*, pp. 397-398.

ción? No sería exagerado decir que todo el pensamiento de Foucault está animado por estas preguntas. La respuesta o, mejor, la primera parte de ella, está contenida en su “Introducción a la *Antropología...*” y en los dos capítulos finales, el noveno y el décimo, de *Las palabras y las cosas*, donde se retoma la problemática relación, que se establece en la Modernidad, entre filosofía y ciencias humanas, entre pensamiento crítico y conocimiento del hombre.

Como ya dijimos, la interpretación de la Modernidad como la época en la que el pensamiento piensa la finitud a partir de la finitud misma suena como un eco de las consideraciones de Heidegger en *La época de la imagen del mundo*. En la Modernidad, sostiene Heidegger, el hombre piensa todo lo que existe a partir del hombre y en dirección al hombre. Por ello, como contrapunto del sueño dogmático, del que Kant decía haber sido despertado por Hume, Foucault hablará, a propósito de la herencia de Kant, de sueño antropológico. Esta tesis domina todo el capítulo noveno de *Las palabras y las cosas*, que se titula “El hombre y sus dobles”. La tarea de pensar la finitud a partir de la misma finitud, el sujeto a partir de sí mismo, hará surgir, en el campo del pensamiento, una serie de figuras anfibológicas en las que el hombre es, a la vez, sujeto y objeto; a continuación revisaremos tres de esas figuras: lo empírico y lo trascendental, el cogito y lo impensado, el retroceso y el retorno del origen. A propósito de ellas, es necesario insistir en que expresan la forma que, según Foucault, tomó la filosofía sumida en el sueño antropológico, es decir, en la tarea de pensar la finitud humana a partir de esa misma finitud. Por otro lado, no se debe descuidar que se trata de figuras dobles, anfibológicas, en las que finalmente ninguna reconciliación es posible entre los dos elementos que las componen.

2. EL SUEÑO ANTROPOLÓGICO

Dos grandes ideas dominan *Las palabras y las cosas*. En primer lugar, la noción de *episteme*: los distintos saberes de una misma época responden a las mismas condiciones históricas de posibili-

dad, a la misma disposición del pensamiento o, para utilizar una expresión técnica de Foucault, al mismo *a priori histórico*. En segundo lugar, la idea de discontinuidad. Entre una episteme y otra no hay propiamente hablando evolución, sino corte. Las diferencias entre el pensamiento del Renacimiento, de la Época Clásica (siglos XVII y XVIII) y de la Modernidad (siglos XIX y XX) –según la cronología de *Las palabras y las cosas*– no son descriptas, por ello, en términos de progreso, sino de ruptura. La arqueología, dirá Foucault en el “Prefacio” de esta obra, muestra dos grandes discontinuidades en la cultura occidental, la que se produce hacia mediados del siglo XVII y la que tiene lugar a comienzos del siglo XIX.⁶ En cada uno de estos acontecimientos, no sólo los saberes en general y las ciencias en particular, sino también la filosofía adquieren una forma nueva. Así, entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, del lado de la filosofía y en concomitancia con la formación de la *biología*, de la *economía política* y de la *filología*, se constituirá una *analítica de la finitud*.

Ciertamente, no ha sido la episteme moderna la que descubrió la idea de finitud; pero, para el pensamiento clásico, el problema dominante, al menos en lo que concierne a la filosofía, era, más bien, el de las relaciones entre lo finito y lo infinito (entre el hombre y Dios, por ejemplo). Los textos más característicos del siglo XVIII, hace notar Deleuze en su ensayo sobre Foucault, concierne a la distinción entre los diferentes órdenes de lo infinito: el infinito de grandeza y de pequeñez de Pascal, el infinito en sí y entre límites de Spinoza, los diferentes infinitos de Leibniz, etc.⁷ Para la Modernidad, en cambio, la cuestión es pensar la finitud a partir de la propia finitud, el sujeto a partir de sí mismo. Ésta será la tarea de la analítica de la finitud.

Se abre así un espacio en el que el pensamiento oscila entre la finitud de los objetos y la finitud del sujeto o, según la terminología utilizada por nuestro autor, entre lo *positivo* y lo *fundamental*.

6 *Ibid.*, p. 15.

7 Cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, París, Minuit, 1986, p. 132 [*Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, trad. de José Vázquez Pérez].

Por un lado, la biología, la economía política y la filología ponen de manifiesto la finitud objetiva del hombre; los límites que le imponen el ser de la vida, del trabajo y del lenguaje. Pero esta finitud no le viene al hombre desde afuera, como sucedía en el horizonte de la episteme clásica, es decir, por sus relaciones con el infinito, sino a partir de su propio ser: de su cuerpo, de su deseo, como apetito primordial por el cual los objetos producidos adquieren valor, y de su lenguaje. Es más, la finitud de los objetos remite a la finitud del sujeto como a su fundamento. La finitud de los objetos de la experiencia, para servirnos ahora de un lenguaje kantiano, se funda en la finitud de la experiencia de los objetos.

Según Foucault, esta oscilación entre lo positivo y lo fundamental ha dado lugar a tres figuras que dominan el pensamiento moderno: la oscilación entre lo *empírico* y lo *trascendental*, entre el *co-gito* y lo *impensado* y entre el *retorno* y el *retroceso del origen*. Como veremos, estas figuras terminarán disolviéndose por el embate de las contraciencias humanas.

LO EMPÍRICO Y LO TRASCENDENTAL

Para la primera figura de la analítica de la finitud, Foucault se sirve de un vocabulario específicamente kantiano, pero lo que le interesa, sin embargo, no es tanto el modo en que el propio Kant concibe estas dos nociones, la de lo empírico y la de lo trascendental, sino la oscilación que se establece, a partir de Kant y también mucho más allá de él, entre estos dos elementos. Así, por un lado, nos encontramos con aquellas posiciones que buscan explicar el ser y el saber del hombre a partir de sus propias condiciones naturales: de su cuerpo, de su anatomía o de su fisiología, y, por otro, con aquellas que, en cambio, buscan hacerlo a partir de las condiciones culturales e históricas. En un extremo, una especie de *estética trascendental* y, en el otro, una *dialéctica trascendental*.

Entre estas dos posiciones, como una especie de *analítica trascendental*, se sitúan las fenomenologías del análisis de lo vivido (*vécu*) que buscan elaborar una filosofía del sujeto que supere esa oscilación, sin reconciliación, entre naturaleza y cultura, haciendo valer lo empírico en el nivel de lo trascendental. Aunque sin men-

cionarlo explícitamente, Foucault está refiriéndose aquí a Maurice Merleau-Ponty. Baste pensar, en este sentido, en sus nociones de cuerpo propio y de intencionalidad corporal. Para Merleau-Ponty, en la experiencia del cuerpo propio, en efecto, la intencionalidad no es simplemente una propiedad de la conciencia, sino que debe ser pensada a partir de un *cogito* radicalmente sumergido en la facticidad, a partir del *sentir* y del *percibir*.

EL COGITO Y LO IMPENSADO

La oscilación entre estos dos elementos constituye la segunda forma de la analítica de la finitud, de la disposición antropológica que domina el pensamiento moderno. Foucault la presenta como una consecuencia de la figura anterior. En la medida en que el hombre es un doble empírico-trascendental, es también la figura que se delinea en el espacio que va del *cogito* a lo impensado, de la conciencia de sí, que procura captar en el elemento del pensamiento lo que él es, a aquello que siempre la desborda, la facticidad que se le escapa en cuanto es no pensamiento (las pulsiones de la vida, el rigor del trabajo, la estructura y el sentido de un lenguaje formado hace milenios). El hombre moderno es, así, el esfuerzo por “recorrer, duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero que no le es a pesar de todo extraño, según una exterioridad irreductible e infranqueable”.⁸ Por ello, a diferencia de cuanto sucedía con el *cogito* cartesiano, observa Foucault, la evidencia del “yo pienso” ya no conduce a la evidencia del “yo soy”. Pero no sólo el *cogito* cartesiano ha sido desplazado de su lugar de privilegio, también lo ha sido la interrogación kantiana sobre lo trascendental. En la oscilación entre el *cogito* y lo impensado, ya no se trata del conocimiento de la naturaleza, de la posibilidad de una ciencia natural, sino de la posibilidad de un conocimiento del hombre. En este doble despla-

8 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 337.

miento, del *cogito* cartesiano y de lo trascendental kantiano, ha encontrado su lugar la fenomenología de Husserl, con su continua problematización de lo inactual, de lo sedimentado, de lo implícito.⁹

Lo impensado, como aquello a lo que es incesantemente remitido el ser del hombre que quiere comprenderse a sí mismo en la forma del pensamiento, domina, además, las formas mayores del pensamiento filosófico del siglo XIX a través de la dialéctica hegeliana entre el en-sí (*an sich*) y el para-sí (*für sich*), de la alienación de Marx o del inconsciente de Schopenhauer.¹⁰

EL RETROCESO Y EL RETORNO DEL ORIGEN

Lo originario, sostiene Foucault, es “más bien la manera en la que el hombre en general, todo hombre sea el que fuere, se articula sobre lo ya iniciado del trabajo, de la vida y del lenguaje”.¹¹ En este sentido, lo originario no es un comienzo alejado, un acontecimiento que se pierde en el tiempo, sino lo más cercano al hombre desde el momento en que trabaja, vive y habla. Y sin embargo, a pesar de ello, en ese mismo momento su temporalidad se entrelaza con la historicidad propia del trabajo, de la vida y del lenguaje. Paradójicamente, la inmediatez de su origen lo remite a aquello que no tiene el mismo tiempo que él, y lo originario del hombre es lo que le señala lo que lo separa del origen de los seres sobre los cuales articula su propio ser. El hombre descubre así que no es contemporáneo de sí mismo.

De ahí, según Foucault, que dos estrategias opuestas dominen el pensamiento moderno del origen. Por un lado, los intentos de cuño positivista por alinear la cronología del hombre según la cronología de las cosas, de modo que el origen del hombre sea simplemente una fecha en el curso temporal de los otros seres. Por otro, el esfuerzo complementario, pero inverso, por articular

9 *Ibid.*, p. 338.

10 *Ibid.*, p. 340.

11 *Ibid.*, p. 343.

la temporalidad de las cosas desde la experiencia que el hombre hace de ellas, y por definir el origen a partir del momento en el que ellas irrumpen en el tiempo de los hombres. En ambas estrategias, sin embargo, el pensamiento moderno se encuentra enfrentado al retroceso, al alejamiento del origen que obstinadamente busca alcanzar. Así, en el dominio de la filosofía, por un lado, Hegel, Marx o Spengler concibieron un movimiento temporal del pensamiento en el que éste se curva sobre sí mismo, como un círculo, para reencontrar un origen que finalmente desaparece en este mismo movimiento. Por otro, en Hölderlin, en Nietzsche y en Heidegger este retorno al origen sólo se da como retroceso, como un tiempo en el que “los dioses se retiran, donde crece el desierto, donde la *téchne* ha instalado el dominio de su voluntad”.¹²

Las ciencias humanas (la psicología, la sociología y las teorías de la literatura y del mito) se ubican, según nuestro autor, en el espacio que va de las ciencias modernas propiamente dichas (biología, economía política, filología) a la analítica de la finitud o, mejor, duplican estas ciencias, de las que reciben sus modelos constitutivos, proyectándolos hacia esa dimensión filosófica en la que la finitud, pensada a partir de sí misma, toma la forma de las tres figuras oscilantes que acabamos de describir. Así, de la biología, las ciencias humanas han heredado las nociones de *función* y de *norma*; de la economía política, las de *conflicto* y *regla*; y de la filología, las de *significación* y *sistema*. Remitidas al juego de la analítica de la finitud, la categoría de función muestra cómo la vida puede ser representada en la conciencia, y la de norma, cómo las funciones se dan sus propias leyes, que escapan en realidad a la conciencia. Del mismo modo, la noción de conflicto sirve para mostrar la forma que toma, en la conciencia de los individuos, la representación de la sociedad; mientras que la noción de regla revela, en cambio, cómo el deseo o las necesidades responden a una organi-

12 *Ibid.*, p. 347.

zación que no es consciente para los individuos que los experimentan. La categoría de significación, por su parte, muestra cómo el lenguaje pasa por la conciencia de los individuos que hablan; y la categoría de sistema, cómo la significación es sólo una realidad secundaria y derivada. En pocas palabras, proyectados hacia la dimensión filosófica de la analítica de la finitud, los conceptos constitutivos de las ciencias humanas entran en el juego, y permanecen atrapados en él, entre lo que puede ser pensado, representado en la conciencia, y lo que se sustrae a ella bajo la forma de lo impensado.

La proclamada muerte del hombre no es, para Foucault, sino la disolución de esta disposición del pensamiento, el despertar del sueño antropológico ante el embate insistente de las contraciencias humanas (el psicoanálisis, la etnología, la lingüística).

El capítulo noveno de *Las palabras y las cosas* es, sin dudas, uno de los de más difícil lectura. La “Introducción a la *Antropología...*” arroja, sin embargo, una luz esclarecedora sobre estas páginas. Se podría decir, incluso, que sólo desde las páginas de la “Introducción...” es posible comprender cabalmente la argumentación de Foucault. En efecto, una de las mayores riquezas de la “Introducción...” de Foucault es haber sacado a la luz la matriz constitutiva de la antropología kantiana en la que hunden sus raíces las figuras de la analítica de la finitud. La anfibología que las caracteriza es, finalmente, una consecuencia de la posición intermedia que ocupa toda antropología a partir de Kant, esto es, entre la dispersión temporal y la universalidad, entre la multiplicidad histórica de lo humano y la definición de su esencia.

Desde esta perspectiva, es necesario prestar particular atención a las páginas de la “Introducción...” dedicadas a la relación del texto de la *Antropología* con los del período crítico de Kant (sobre todo con la *Crítica de la razón pura* de 1781) y a las últimas páginas acerca de las proyecciones de la *Antropología* en la filosofía contemporánea y sus relaciones con otras antropologías.

3. LA ANTROPOLOGÍA DE KANT

El texto de la “Introducción a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant” se presenta originalmente fragmentado sólo por asteriscos, sin subtítulos. A pesar de ello, teniendo en cuenta los temas abordados, es posible dividir la exposición de la siguiente manera:

[a] En primer lugar, Foucault se ocupa de la génesis de la *Antropología*, de la formación del texto cuya redacción se remonta a los primeros “esbozos de curso” (*Collegentwürfen*) que Kant prepara para sus lecciones sobre el tema (que presumiblemente comenzaron en el semestre de invierno de 1772-1773), pero se extiende hasta poco antes de su publicación. Nos encontramos, así, con una obra que ha sido trabajada durante unos veinticinco años y en la que resulta imposible establecer con precisión los diferentes estratos de composición.

[b] En segundo lugar, Foucault analiza la inserción de la *Antropología* en el pensamiento kantiano. Nuestro autor no sigue aquí un orden estrictamente cronológico. En efecto, se ocupa primero de la relación de la *Antropología* con los escritos del período precrítico y luego, inmediatamente, de su relación con los últimos trabajos de Kant. El nexo con los escritos del período crítico (la primera edición de la *Crítica de la razón pura* es de 1781), que temporalmente se ubicaría entre los dos anteriores, es estudiado recién al final de este apartado, aunque de manera mucho más desarrollada.

En relación con el período precrítico, señala Foucault, no es difícil percibir el eco, en los temas y las expresiones, de numerosos trabajos kantianos de esa época: de las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* (1764), del *Ensayo sobre las enfermedades del espíritu* (1764) y del *Ensayo sobre las razas* (1775). Existe, sin embargo, una diferencia importante. Si bien los contenidos no cambian, la perspectiva y la estructura conceptuales desde las que son abordados y en las que se insertan no son las mismas. En efecto, en sus comienzos, Kant había ligado estrechamente la antropología a la geografía física, “como las dos mitades simétricas de un cono-