

**Apariencia autónoma y corrección cultural. Kant ante el
problema de la *ilusión antropológica***

***Autonomous appearance and cultural correction. Kant and the
problem of the anthropological illusion***

MARCO DÍAZ MARSÁ*

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen

Este artículo pretende clarificar, en el marco de un estudio de *la Crítica del Juicio*, el tipo de vinculación que el dispositivo crítico kantiano mantiene con lo que Michel Foucault denominó la "ilusión antropológica", comprendida como una nueva figura de la "apariencia trascendental".

Palabras clave

orden, apariencia, belleza, antropología, ontología

Abstract

The aim of this article is to clarify, in the framework of the study of Kant's *Critique of Judgment*, what kind of connection exists between Kantian critical device and what Michael Foucault has named as "anthropological illusion", understood as a new figure of "transcendental appearance".

Keywords

order, appearance, beauty, anthropology, ontology

* Marco Díaz Marsá es Profesor en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de numerosos artículos en revistas especializadas, entre sus libros cabe destacar *Modificaciones* (Escolar y Mayo, 2014), *Ley y ser* (Escolar y Mayo, 2016) y *Foucault y la cuestión del derecho* (coordinado junto con J. L. Pardo, Escolar y Mayo, 2017). Sus ámbitos temáticos cultivados son la ontología política, la metafísica y el pensamiento francés contemporáneo. mdimarsa@filos.ucm.es. orcid.org/0000-0002-5528-1968

1. Ilusión trascendental e ilusión antropológica¹

En las últimas páginas de su introducción a la *Antropología* de Kant Foucault escribe:

[...]es preciso recusar todas esas “antropologías filosóficas” que se presentan como acceso natural a lo fundamental; y todas esas filosofías cuyo punto de partida y cuyo horizonte concreto se definen por una cierta reflexión antropológica sobre el hombre (Foucault, 2008, p.77)

La recusación de las antropologías filosóficas y de toda forma de filosofía general, pretendidamente crítica, asentada en el postulado –paradójico– del hombre, ser finito, como sujeto y objeto, vendría exigida por el “paralogismo” que las caracteriza². En ellas se produce la confusión entre dos órdenes que la crítica kantiana, articulada en el mandato consecuente de la finitud, se habría encargado de separar: lo *empírico* y lo *trascendental*. La violación, en ellas, de lo que Deleuze ha llamado la “diferencia trascendental” (Deleuze, 2000, p. 116)³ vendría motivada por la *ilusión* que opera en las mismas, dominante en la filosofía occidental “a partir de Kant”. Foucault la denomina la “ilusión antropológica” (Foucault, 2008, p. 77).

¿En qué consistiría esta ilusión –sin decir nada todavía sobre si ella opera y de qué manera en el pensamiento de Kant?

Foucault considera que su importancia y funcionalidad es equiparable a las de la “ilusión trascendental” que dominó en la metafísica prekantiana denunciada por Kant en su obra crítica. Se trata de una nueva ilusión *precrítica* anidando secretamente en un pensamiento

¹ Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación *Naturaleza humana y comunidad III: ¿inactualidad del hombre actualidad del humanismo?* (Ref. FF12013-46815-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad

² M. Foucault se refiere a este paralogismo en una conversación con Hyppolite:

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

–J. Hyppolite: Pero que no puede serlo.

–M. Foucault: que no puede serlo; pero a partir del momento en que intentamos definir una esencia del hombre que podría enunciarse a partir de sí misma y que sería al mismo tiempo el fundamento de todo conocimiento, estamos de pleno derecho en un paralogismo”, “Philosophie et vérité” (Foucault, 1994, p.452)

³ Se trata de la diferencia que el tiempo introduce entre el *yo pienso* y la determinación (el conocimiento) de la existencia implicada en el mismo, diferencia que, lejos de separarlos, relaciona *a priori* el ser y el pensamiento. El tiempo separa así de un modo irremediable al sujeto de su conocimiento. Asumida de un modo coherente y radical, esta diferencia supone mucho más que la sustitución del punto de vista de Dios por el punto de vista de un yo que, al cabo, lo reintroduce en el pensamiento bajo la forma funcional de la pura actividad sintética. La diferencia trascendental introduce la pasividad en el seno mismo de la unidad sintética e implica un tiempo que es mucho más que mera forma de la receptividad.

filosófico que se pretende radicalmente crítico, pero esta vez específicamente antropológica y propiamente moderna. Foucault explicará su surgimiento estableciendo una “simetría” con la ilusión trascendental, tomando a esta en todo momento como “hilo conductor” de su explicación. “La una deriva históricamente de la otra”, dice Foucault (Foucault, 2008, *Ibid.*). Esta afirmación tiene su importancia. La antropología constituye una ilusión que arraiga en la metafísica ontoteológica, deriva de esa apariencia, llamada “Dios”, en la que se habría enredado el pensamiento occidental anterior a Kant; y deriva de ella –dice Foucault- *históricamente*. Si esto es así, tras la metafísica no podrá operar, como *origen (Ursprung)* de su constitución (cfr. Foucault, 1994, pp. 136-156), ningún sustrato natural antropológico (ningún impulso o necesidad natural de conocimiento infinito), antes al contrario: la antropología, ilusión redoblada, procedería de una metafísica históricamente constituida⁴. La operación de Schopenhauer, criticada por Nietzsche, se torna así imposible⁵.

Con la ilusión antropológica la ilusión trascendental se *desliza* en la crítica: es por un “deslizamiento de sentido de la ilusión trascendental en la crítica kantiana que la ilusión antropológica ha podido nacer” (Foucault, 2008, *ibid.*) Pero, más concretamente, ¿de qué manera?, ¿de qué manera nace la ilusión antropológica a partir de la ilusión trascendental? Lo que equivale a preguntar: ¿de qué manera renace en la crítica, en una nueva figura, la antropología fundamental, la ilusión trascendental que la crítica pretendía combatir?, ¿de qué manera esa apariencia trascendental llamada “metafísica” se sobrepone a la crítica que intentaba conjurarla? Todo se juega, apunta Foucault, en la *interpretación* del “carácter necesario” de la apariencia trascendental. Y es que si la necesidad de la apariencia se concibe como la *estructura necesaria* de la verdad, del fenómeno y de la experiencia, al punto de no poderse distinguir ya entre *Sein* y *Schein*, el espejismo antropológico no podrá emerger, pero si la necesidad de la apariencia se toma como uno de los “estigmas concretos

⁴ El propio Kant se refiere al “malentendido” histórico, al error de interpretación en que descansa la metafísica históricamente acaecida, cfr., por ejemplo, *KrV*, A XIII.

⁵ Nietzsche señala en *La Gaya ciencia: “Del origen de la religión.* –La necesidad metafísica no es el origen de las religiones, como quiere Schopenhauer, sino tan sólo un *hijo tardío* de las mismas. Bajo el imperio de los pensamientos religiosos los hombres se han acostumbrado a la noción de “otro mundo” (detrás, abajo, arriba), y con la destrucción de los pensamientos religiosos experimentan una penosa sensación de vacío y privación – y entonces de esta sensación se origina de nuevo “otro mundo”, pero esta vez uno metafísico, ya no religioso. Y lo que en tiempos remotos llevó al hombre a suponer “otro mundo” no fue un impulso y necesidad, sino un error de interpretación de determinados fenómenos naturales, un embarazo del intelecto” (Nietzsche, 1988, p. 494)

de la finitud” (*Ibid.*), como la necesidad a la que el hombre, ser finito, se ve abocado en su deseo *natural* de infinitud, una nueva figura de la ilusión trascendental, la *teleología*, podrá imponerse en el pensamiento crítico. Es, pues, por falta de radicalidad crítica en la *analítica de la verdad* que puede engendrarse la ilusión del hombre como *verdad última de la verdad*. Impotencia crítica, por tanto, que Foucault va a vincular a un *olvido* (*Ibid.*), a saber: que lo natural de la apariencia designaba, en primer término, la “forma fundamental de relación con el objeto”⁶ (*Ibid.*). En el espacio de ese olvido pudo recuperarse lo natural de la apariencia en una forma desplazada: como “naturaleza” de la naturaleza humana. Emerge así de nuevo el espejismo, en el desvío de un mandato genuinamente crítico de la finitud, una ilusión que hará jugar *de otra manera* los prestigios del más allá, pues la finitud se halla ahora “referida a un nivel anterior” donde aparece “a la vez desdoblada y fundada” (es decir, desdoblada como ilusión y fundada en sí misma). Deviene así “verdad de la verdad” (*Ibid.*) y... *verdad de la apariencia*: la finitud, interpretada como *Wesen del hombre*, y, así, paradójicamente profundizada, es lo que al tiempo explicará la necesidad de la metafísica y su imposibilidad, la vocación más esencial de aquel y su fracaso perpetuo, al que lo destina su finitud insuperable.

Desde aquí puede entenderse la solidaridad del espejismo antropológico con un peculiar modo de entender *el movimiento de la historia*, enteramente dependiente de aquel: sobre el fondo de un deseo “natural” de *verdad*⁷, sobre el fondo de la verdad del hombre (verdad última de la verdad), ser finito, abocado esencialmente a lo infinito, “la verdad -señala Foucault- está siempre allá y no se halla jamás dada” (Kant, AA IV:275). La ilusión del

⁶ El fragmento de *IAK* al que nos estamos refiriendo es el siguiente: “Porque, en efecto, una deriva históricamente de la otra, o, más bien, no es sino por un deslizamiento de sentido de la ilusión trascendental en la crítica kantiana que la ilusión antropológica ha podido nacer. El carácter necesario de la apariencia trascendental se ha interpretado, cada vez con más frecuencia, no como una estructura de la verdad, del fenómeno y de la experiencia, sino como uno de los estigmas concretos de la finitud. Lo que Kant designaba en ella –de una manera ciertamente ambigua- como “natural” ha sido olvidado como forma fundamental de la relación con el objeto y recuperado como “naturaleza” de la naturaleza humana. La ilusión, por consiguiente, en lugar de ser definida por el movimiento que la criticaba dentro de una reflexión sobre el conocimiento, era referida a un nivel anterior, en el que ella aparecía a la vez desdoblada y fundada: devenía verdad de la verdad –aquello a partir de lo cual la verdad está siempre allá y no se halla jamás dada-; se volvía así la razón de ser y la fuente de la crítica, el punto de origen de ese movimiento por el cual el hombre pierde la verdad y se encuentra incesantemente llamado por ella. Esta ilusión definida ahora como finitud se convertía, por excelencia, en el retraimiento de la verdad: aquello en lo que ésta se esconde y aquello en lo que siempre la podemos volver a encontrar”.

⁷ Es muy discutible que el propio Kant haya interpretado de esta manera el *deseo de la razón*: “por consiguiente, se debe *intentar*, por fin, una crítica de la razón pura misma, o bien, si existe alguna, se debe *examinarla* y someterla a una prueba universal, porque no hay otro medio de remediar esta necesidad urgente que es algo más que mero deseo de saber” (Kant, *Prolegomena* AA IV:276,280)

hombre deviene así la fuente de la crítica y el punto de origen de un *movimiento* incesante por el que “el hombre pierde la verdad e incesantemente se encuentra llamado por ella” (Foucault, 2008, p. 77). Bien puede llamarse “dialéctica” a este movimiento encauzado por una nueva figura de la metafísica del infinito⁸, esta vez *ya no dado, sino buscado*, siempre buscado, desde el momento en que la finitud impone sus exigencias. Así, ya no se tratará aquí, como en el pensamiento precrítico dominado por la ilusión trascendental, de la admisión ilegítima de un “infinito actual” (*Ibid.*) en el campo del conocimiento posible –y, por lo tanto, de la admisión de un “entendimiento intuitivo” (Foucault, 2008, p.66)-, la que conducía, “por una suerte de transgresión espontánea” (Foucault, 2008, p. 77), a una aplicación de los principios del entendimiento fuera de los límites de la experiencia, sino de dar cuenta de eso que, en el dominio del espejismo antropológico, se considera justamente “transgresión espontánea”, en una “regresión reflexiva” (*Ibid.*), igualmente ilegítima, que se remontará al origen *esencial* de dicha transgresión. Se trata de una forma de filosofía en la que opera, sin duda a su pesar, una *transgresión de la finitud*, de un ensayo que arraiga todavía en el prestigio tradicional de la ilusión trascendental. Ensayo curioso, esencialmente paradójico, porque ahora se trata de una superación de la finitud *a partir de sí misma*, sin duda al precio de su falsificación, ya que ahora, profundizada como la instancia de la *menschliches Wesen*, desplazada como “la región de lo originario” es, dice Foucault, “otra cosa que ella misma” (Foucault, 2008, p. 78): la finitud, en la persistencia del olvido del Límite, pero en una nueva figura de este olvido, puede presentarse ahora como el problema del “retorno a sí”. El problema de la finitud, como finitud primera⁹, por mor de esta profundización paradójica, se interpreta, pues, *de otra manera*: ya no como cuestión del límite y el franqueamiento (*franchissement*¹⁰) posible, ya no como el punto desde el cual articular una *crítica eminentemente práctica*¹¹, como

⁸ Una nueva figura de la metafísica del infinito, muy distinta de aquella que, por ejemplo, podemos encontrar en la cuarta meditación metafísica de Descartes. Aquí se trata de un infinito positivo de razón, de un infinito dado o del ser infinito como forma del ser de *iure*; bajo la nueva figura de la apariencia, la que prescribe una metafísica dialéctica del retorno a sí en el juego irresoluble de lo Mismo y lo Otro, se trata, antes bien, de una *finitud dada* que se relaciona con un infinito –siempre- buscado.

⁹ Y esto significa: la finitud ya no pensada, como en el pensamiento previo a la intervención crítica kantiana, sobre el fondo de una infinitud fundamental.

¹⁰ *Franchissement* y no tanto *transgression*, conforme a la expresión más ajustada que Foucault utiliza (Foucault, 1994, p. 235)

¹¹ Muchos años después el propio Foucault presentará su propio proyecto crítico como “cuestión positiva” y “crítica práctica”: “se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento (*franchissement*) posible”(Foucault, 1994 p. 574).

cuestión positiva -en el *paso al Límite* de la finitud- del franqueamiento o liberación que el *límite de la verdad procura*, justamente la de un espacio para la intervención –y concreción sensible- de la libertad en el mundo y, por ello, libre de la hegemonía de un conocimiento irrestricto y ,por tanto, libre también del *dominio de la experiencia*, de la absolutización de la cuestión trascendental (en su versión *puramente analítica*¹² como cuestión de las condiciones de posibilidad de la experiencia) y del primado de la ontología como *ontología ilimitada*, es decir, no criticada (Lebrun, 2008 pp. 21-48). Frente a esta crítica de la finitud, que abre a la libertad en el mundo (y a la libertad del mundo), la finitud, bajo el dominio de la ilusión antropológica, se interpretará, antes bien, como la “problemática de lo mismo y lo otro”. La finitud ha podido entrar así, recuerda Foucault, “en el dominio de la alienación” (Foucault, 2008, p. 78). *Incipit* dialéctica y, con ello, la pugna trágica -también devastadora- de la liberación del hombre en la historia.

2. ¿En el pensamiento de Kant domina la ilusión antropológica?

Damos un paso más. Foucault señala, en el fragmento de su interpretación de la *Antropología* de Kant al que nos acabamos de referir, que la ilusión antropológica, como la ilusión característica del pensamiento contemporáneo, ha dominado “a partir de Kant”. Pero, nos preguntamos: ¿el propio Kant habría sido presa de esta ilusión –la que él mismo, con su ambigüedad, como Foucault apunta, habría propiciado (Foucault, 2008 p. 77)? ¿Es imputable a Kant tal ilusión o más bien al pensamiento postkantiano? ¿Cabe encontrar en Kant espacio para un *Schein* libre de la interpretación antropológica¹³ y, por tanto, verdaderamente liberado de los poderes de la ilusión trascendental, una consideración radicalmente crítica de la apariencia trascendental que habilite una explicación de su génesis de carácter no antropológico? ¿Tal explicación se hallaría presente en el propio Kant? ¿Cabe un Kant sin antropología ni teleología –el Kant por el que se interesaría Foucault y en cuya tradición se inscribiría sin reservas¹⁴-, donde el *Schein*, como libre aparecer que ya nada debe a un ser, operaría, en el decir de Foucault, como “forma fundamental de relación con el objeto”? Igualmente: ¿cabe hallar en Kant, de acuerdo con la exigencia que impone una crítica radical, una *nueva figura de la verdad*, digamos, no lógica, no teórica, más allá o más acá de la figura de la correspondencia como “corrección”

¹² Es decir, en una versión de la cuestión trascendental no radicalmente crítica ni sistemática.

¹³ Un *Shein*, digamos, *positivo*, ya no considerado un estigma inevitable de la finitud.

¹⁴ Cf. Foucault, M., “Leçon du 5 janvier 1983. (Première heure)” (Foucault, 2008, pp. 21-22)

(en el sentido de la *orthotes* platónica, tal como ha sido analizada por Heidegger¹⁵), de la metafísica y la antropología y, digamos, del *interés en el objeto*? Localizamos este espacio libre de la antropología en la “analítica del juicio estético” de la *Crítica del juicio* (Kant, *KU AA V:165*). Rastreamos la acotación crítica de este espacio por parte de Kant de la mano de Lebrun, en *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la crítica del Juicio* (Lebrun, 2008).

Acabamos de ver cómo la ilusión antropológica vive todavía de la ilusión trascendental o, tal como Foucault indica en *Las palabras y las cosas*, cómo “el hombre y Dios se pertenecen el uno al otro”, de modo que “la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero” (Foucault, 1999, p. 353). Liberarse del sueño antropológico es entonces liberarse *verdaderamente* de la ilusión trascendental, de la apariencia teológica. Ahora bien, ello exigirá neutralizar, ante todo, -como nos recuerda Lebrun- la “imagen de la finalidad técnica” (Lebrun, 2008, p. 300), que todavía dominaba en la consideración del ideal trascendental como principio regulativo para la sistematización completa de los conocimientos científicos, en el apéndice de la *Dialéctica trascendental* de *KrV* (Kant, *KrV B672-B673*.)¹⁶. El Dios artesano, ciertamente, no opera aquí como principio

¹⁵ “Platón concibe la venida a la presencia (*ousia*) como idea. [...]La *idéa* no es el primer plano en el que se expone la *alétheia*, sino el fundamento que la hace posible. [...]En cuanto desocultamiento, la verdad ya no es el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, a partir del momento en que se ha tornado corrección a consecuencia del sojuzgamiento bajo la idea, es ya el rasgo distintivo del conocimiento del ente. Desde entonces existe una “aspiración a la verdad” en el sentido de la corrección en el mirar y la posición de la mirada. Desde entonces, en todas las posiciones fundamentales respecto a lo ente se torna decisivo ganar la correcta visión de la idea. La reflexión sobre la *paideia* y la transformación de la esencia de la *alétheia* están interrelacionadas y forman parte en idéntica medida del relato del tránsito desde un lugar de estancia a otro ilustrado mediante el símil de la caverna”, (Heidegger 2000, p. 195).

¹⁶ “Sostengo, pues, que las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo de suerte que se den en virtud de ellas los conceptos de ciertos objetos; entendidas así no son más que conceptos sofisticos (dialécticos). Tienen, por el contrario, un destacado uso regulador, indispensablemente necesario, a saber: dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a estos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud. Es de aquí de donde surge el error de creer que estas líneas directrices proceden de un objeto mismo que se halla fuera del campo de la experiencia posible [...] esta Ilusión (cuyo engaño podemos impedir) es, sin embargo, inevitablemente necesaria, desde el momento en que pretendemos ver, además de los objetos que tenemos delante, los que se hallan lejos y detrás de nosotros; es decir, desde el momento en que, en nuestro caso, proyectamos nuestro entendimiento más allá de toda experiencia dada (parte de la experiencia global posible) y queremos, consiguientemente, obtener para él la mayor ampliación posible. Si echamos una ojeada a nuestros conocimientos del entendimiento en toda su extensión, vemos que lo peculiar de la razón a este respecto, lo que ella intenta lograr, es la sistematización del conocimiento, es decir, su interconexión a partir de un solo principio. Esta unidad de la razón presupone siempre una idea, la de la forma de un todo del conocimiento, un todo que es anterior al del conocimiento concreto de las partes y que contiene las

constitutivo de la realidad (como objeto), mas es todavía la hipótesis subjetiva necesaria para dar cuenta de la sistematicidad de los conocimientos empíricos, una suerte de ficción necesaria e inevitable de la razón para la mayor amplitud y unidad en el uso del entendimiento (*focus imaginarius*).

Solo al profundizar, en *KU*, en el “problema del fundamento de la inducción” y, en suma, en el *problema del orden*, Kant llevará a cabo la neutralización requerida, al punto de que el término “finalidad”, restringida a su sentido más modesto, ya sólo habrá de designar -en la *primera introducción* de esta obra- una “apropiación (*Geschicklichkeit*) para la clasificación” (Lebrun, 2008, p. 272), para la formación de los conceptos empíricos y la especificación: no la propiedad de un objeto dado, máquina artificial o fin natural, sino la condición de posibilidad para la formación de un sistema de conceptos¹⁷. Se replantea así enteramente el problema del orden, pues ya no se trata de la providencia velando por la naturaleza (o de su ficción), sino de otro asunto: por muy lejos que llevemos nuestra investigación nunca encontraremos materias tan heterogéneas que su composición escape a toda ley, un desorden absoluto (Lebrun, 2008, p. 270); lo cual significa justamente que la aproximación al problema del orden ya no se realiza a partir de la analogía técnica, sino atendiendo a otro paradigma: *el paradigma de la especificación* (Lebrun, 2008, p. 272). Si *de hecho* hay clasificaciones empíricas ello ha de deberse a que, en la variedad de lo empírico y frente a lo que debería producirse, no se da una total heterogeneidad¹⁸, sino una asombrosa y admirable disposición favorable de las materias que permite la clasificación (y asombrosa justamente porque, asumiendo incondicionalmente la finitud, siempre se ha de considerar que esto es algo que *no debería producirse*). Ninguna referencia entonces ya al Dios artesano, ningún antropomorfismo metafísico, ninguna forma de teísmo en el acercamiento al problema de la *unidad sistemática de la naturaleza*.

condiciones que determinan a priori la posición de cada parte, así como su relación con las demás. En consecuencia, esta idea postula en el conocimiento del entendimiento una unidad completa gracias a la cual este conocimiento sea, no un agregado fortuito, sino un sistema ligado por leyes necesarias. En realidad no puede decirse que esta idea sea el concepto de un objeto, sino de la completa unidad de los conceptos en la medida en que dicha idea sirve de regla del entendimiento”.

¹⁷ “Pero, de este modo, lo que se piensa como conforme a fin no son estas formas mismas, sino solamente la relación que tienen unas con otras y la conveniencia que muestran, a pesar de su gran multiplicidad, para un sistema lógico de conceptos empíricos”. (Kant, *KU AA V*:182)

¹⁸ Es más, Kant considerará que bajo un régimen de caos cualitativo serían impensables incluso el entendimiento mismo y la experiencia posible.

Ahora bien, Kant va a encontrar en la estética el secreto de esta liberación de la teología, pues “ella era –apunta Lebrun- el mejor ejemplo de una reflexión libre” donde “la apariencia (*Schein*) trascendental va a disiparse por fin en la superficie de la apariencia (*Erscheinung*) estética”. De este modo, “la teología es eliminada definitivamente como instancia de garantía teórica” (Lebrun, 2008 p.300).

De ahí el interés por parte de Kant, en la *Crítica del Juicio*, por demostrar la existencia de una facultad de juzgar *enteramente autónoma*, de carácter estético. Ello no se hacía por escrúpulo clasificador, sino porque “sólo a este precio se volvía por fin inofensiva la Apariencia trascendental” (Lebrun, 2008, p. 327). “Por fin inofensiva”, dice Lebrun, pues ya no se concibe “como un concepto metafísico inerradicable –en la medida en que todavía no había sido analizada críticamente”. El sentido de la última *Crítica* se torna, pues, comprensible siguiendo el hilo de una crítica radical de la apariencia teológica. ¿De dónde puede nacer sino el interés en aislar críticamente el sentimiento de placer, por qué interesarse en un *placer puro* -justamente una vivencia a la que no le es “esencial referirse a un objeto existente”- y en una “nueva figura del conocimiento ni patológica, ni teórica, ni práctica” (*Ibid.*), sino puramente estética - en la que el *Schein*, tal como indica Foucault, constituiría “la forma fundamental de relación con el objeto” (Foucault, 2008, p. 77)- por qué interesarse -decimos- sino para conjurar definitivamente la ilusión teológica? Ahora bien, para comprender tal sentido es menester que “decapemos la *Crítica* de toda antropología parasitaria” (Lebrun, 2008, p. 328), aquella en la que la habría ubicado la interpretación tradicional, de modo que la restituyamos al terreno que la tercera crítica elige para su tribunal.

Este terreno libre de la antropología en el sentido apuntado -luego habremos de precisar esto- será el que Kant determine como aquel en que se halla en juego una instancia *a priori* en el ejercicio del juicio *con una especificidad propia*, en relación a los conceptos *a priori* del entendimiento y la razón. Ni teórico, ni práctico, ni sensible, lo es de un juicio *completamente autónomo* (en relación tanto a la determinación lógico-conceptual como sensible del juicio), el propio de su *ejercicio reflexionante* y su específico placer: *la complacencia pura ante el puro aparecer*, no ligada a interés teórico, práctico o sensible alguno. Opera aquí, de este modo, un cierto desinterés, una cierta indiferencia, la *indiferencia estética* (Lebrun, 2008, p. 328): “(en el juicio puro de gusto) no se debe estar

predisuesto en la más mínimo -dice Kant- a favor de la existencia de la cosa, sino ser en este respecto por completo indiferente” (Kant, *KU AA V*: 293, 296). Se trata, con ello, de un cierto distanciamiento, de una toma de distancia -reflexionante- con respeto a la “realidad” de la verdad, la ley moral y la sensibilidad, que no aspira a la sustitución o impugnación de estas instancias, sino sólo a la consideración autónoma de las *formas*, sin menoscabo, por ello, ni de la verdad, ni de la moralidad, ni de la sensibilidad.¹⁹ En relación a lo sensible, por ejemplo, no se tratará de su renuncia, sino de una negación a tomar en consideración la “realidad de lo sensible” (Lebrun, 2008, p.323). Se trata así de mantenerse en el terreno del mero aparecer, en el terreno de lo que Schiller llamó la “apariencia autónoma” (*selbstständigen Schein*) (Schiller, 1991, pp.199-207). Desde el punto de vista del sujeto moral *abstracto* y de su libertad racional, que no ha ganado aún el sentido de la apariencia autónoma y, por ello, todavía vive de la referencia de lo que aparece a la verdadera realidad (moral), “la libertad de indiferencia del sujeto estético no es más que alienación en la *apariencia*” (Lebrun, 2008, p. 323), moralidad en la apariencia externa que, en rigor, es una pura contradicción (cfr. Kant, *Anth. AA VII*: 244)²⁰. Pero el sujeto del juicio estético, sin negar la moralidad, ha eludido la alternativa que impone la consideración abstracta de las jurisdicciones de la razón y la sensibilidad: no es ni un *ángel sin sensibilidad* ni una *bestia incapaz de distanciarse* -por falta de imaginación- de los requerimientos inmediatos de la realidad efectiva, de la presencia inmediata de un objeto dado. “La mirada estética-dice Lebrún- se contenta con la apariencia, pero esta todavía no

¹⁹Con respecto a la *suspensión de la verdad* que opera por obra del distanciamiento estético Schiller ha señalado: “Se comprende que aquí se trata sólo de la apariencia estética, que se distingue de la realidad efectiva y la verdad, no de la apariencia lógica, que se confunde con verdad y realidad efectiva; por consiguiente se ama porque es apariencia y no porque se considere como algo mejor. Sólo la primera es juego, que la última es sólo engaño. La apariencia de la primera clase vale por algo, sin que por ello pueda nunca menoscabar la verdad, porque no hay peligro de que sustituya a la verdad, que esta sería la única manera de menoscabarla”, (Schiller, 1991, pp., 201-202). Misma cosa en relación a la moral, no hay aquí menoscabo alguno de ella por parte de la apariencia estética: “La pregunta ¿hasta qué punto es lícito que haya apariencia en el mundo moral? tiene una respuesta breve y precisa: es lícita la apariencia siempre que sea apariencia estética, es decir, apariencia que ni pretende reemplazar a la realidad ni necesita ser reemplazada por la realidad. La apariencia estética no puede llegar a ser peligrosa para la verdad de las costumbres; y donde se encuentre cosa distinta podrá sin dificultad demostrarse que la apariencia no es estética. Sólo el que ignore las buenas maneras sociales –valga el ejemplo- podrá confundir las expresiones de la cortesía, que es una forma general, con los signos de una inclinación personal, y, al verse defraudado, prorumpir en quejas. Pero, por otra parte, sólo el hombre basto en sus maneras usa en vez de cortesía hipocresía y adula para conseguir agradar. Al primero le falta aún el sentido de la apariencia independiente; por eso para darle significación tiene que acudir a la verdad. Al segundo le falta la realidad, y quisiera suplirla con apariencia”, (*Ibidem* p. 206).

²⁰ La cita exacta de Kant es la siguiente: “De este modo pudiera llamarse al gusto moralidad de la apariencia externa; bien que esta expresión, tomada a la letra, encierra una contradicción” Seguimos la traducción de José Gaos (2004, p. 173)

es el disfraz de la realidad. Este aparecer no disimula el ser, sino que deja desplegarse una presencia; no es sinónimo, pues, de mentira, sino de despreocupación” (Lebrun, 2008, p.323); una despreocupación que no es superficialidad sino distancia del juicio que reflexiona, un distanciamiento ante la realidad en que queda “desarticulada [...] toda pretensión ontológica”. Pero, una vez ha quedado desarticulada la referencia al objeto “¿cómo habría de ser impostura la apariencia” (*Ibid.*)

Se halla en juego pues una nueva forma de relación con lo que se presenta, más aún, una *nueva figura de la libertad*. El placer en la mera reflexión, en el que la relación con la objetividad -en el triple modo del agrado, el placer intelectual y la delectación moral- ya no aparece como condición necesaria, señala la irrupción de una libertad “todavía más insólita que la libertad moral” (Lebrun, 2008, pp. 324-325), y en cierto sentido más originaria que ella. No se trata de mantener a distancia la sensorialidad, por ver en ella una instancia patológica incapaz de proporcionar a la voluntad del sujeto moral un principio a priori, sino de ganar una libertad, también en relación con la determinación práctica de una razón abstracta, que, sin hundir a está en la pasividad sensible, procura “en el nivel mismo de las inclinaciones, y ya no más allá” (Lebrun, 2008, p. 325), una suerte de *sensibilización de la razón*, que, en la experiencia de la belleza, siente, y no sólo razona, en el *lugar de cualquier otro* (Kant, *KU AA V*: 293, 296). Y es que la libertad estética no exige, lo hemos señalado, arrancarse a lo sensible y sólo “impone una abstención con relación *a lo existente en general*” (Lebrun, 2008, p. 325) . Una ausencia de toda sollicitación mundana, como recuerda Rousseau, que no descuide “el concurso de los objetos que [...] rodean”(Rousseau, 1988, pp. 91-92). Lo que aquí deja de tener importancia es sólo “la procedencia y destinación del objeto” (Lebrun, 2008 p. 341), se lo deja aparecer en su aparecer. Ninguna imposición entonces de la *perfección*, ninguna percepción de privación que imponga en el fenómeno la estilización conforme al modelo. No opera aquí nada más que “una modificación de actitud” (Lebrun, 2008, p. 325) ante lo que se presenta, ninguna forma de pasaje hacia otro mundo. Se trata de una suerte de reducción fenomenológica: se reduce para alcanzar esa estilización imaginaria en que se libera el mundo de las formas positivas, la constitución de un *Schein* que es *Sein*.

Sería ahora preciso indicar con cierto detalle en qué sentido la operación de la reflexión comporta la neutralización de la mirada antropológica sobre las cosas y, con ello, la

disolución de la apariencia teológica. Nos hacemos cargo para ello de la *Analítica de lo bello* de *KU*, con especial atención a los párrafos 16 y 17, en que se aborda la distinción entre *belleza libre* y *belleza adherente* (Kant, *KU AA V:229, 236*).

Ya en la *Analítica de lo bello* se establece la jurisdicción *de derecho* del juicio de belleza, el juicio de gusto (Kant, *KU AA V:203*). El juicio de gusto es un *juicio estético*, no lógico, ello no significa que en su fundamento se halle el placer de la sensación sensible; el carácter *puramente estético* de este tipo de juicio viene determinado por tener a su base una complacencia en la *mera presentación* y, por ello, al margen de cualquier interés, no sólo moral o intelectual, también sensible: “Gusto es la facultad de juzgar un objeto o un modo de representación por una complacencia o displacencia *sin interés alguno*. El objeto de tal complacencia se llama *bello*” (Kant, *KU AA V:210*). El carácter desinteresado determina la autonomía estética del juicio de gusto como capacidad para discernir lo bello. Ahora bien, hablamos de una complacencia desinteresada cuando ella no se halla ligada, por la facultad de desear, a la existencia del objeto: “cuando se pregunta si algo es bello, no se quiere saber si a nosotros o a cualesquiera le va en algo la existencia de la cosa, o siquiera, si le puede ir, sino cómo la juzgamos en la mera contemplación (intuición o reflexión)” (Kant, *KU AA V: 204, 205*).

Ahora bien, Kant va a distinguir entre dos especies de belleza:

Hay dos especies de belleza: la belleza libre (*pulchritudo vaga*) o la belleza meramente adherente (*pulchritudo adhaerens*). La primera no presupone concepto alguno acerca de lo que deba ser el objeto; la segunda presupone un tal concepto, y según él la perfección del objeto. Las primeras se denominan bellezas por sí existentes de esta o aquella cosa; la otra, en cuanto dependiente de un concepto (belleza condicionada) le es atribuida a objetos que están bajo el concepto de un fin particular.

Se distinguen, *de iure*, dos especies de belleza, por la primera se delimita un reino de las formas de carácter preobjetivo, preconceptual -“la simple forma place por sí misma” (Kant, *KU AA V:312*)-, la segunda circunscribe, sin embargo, un dominio de objetos, el de la consideración de lo que aparece bajo la presuposición de un concepto *de lo que debe ser* el objeto y, por tanto, en atención a su perfección. La perfección condiciona así el juicio de belleza, desde el momento en que sólo atendemos a lo que aparece bajo el *concepto de un fin particular* (es decir, *interesadamente*). Allí donde *sé* que lo que se presenta debe

tratarse de un hombre, de un animal o de una casa la bella apariencia se compone necesariamente con un juicio de finalidad y, en suma, de *adecuación*: “Pero la belleza de un hombre [...], la belleza de un caballo, de un edificio [...] supone un concepto de fin que determina lo que la cosa debe ser, y en consecuencia, un concepto de su perfección” (Kant, *KU AA V:230*). Y ello vale también para la producción de obras de arte, Kant señala: “Podríamos disponer en un edificio muchas cosas que agradasen inmediatamente a la intuición, si no fuese una iglesia...y este ser humano podría tener rasgos mucho más finos y un rostro más dulce, si no debiese *representar* a un hombre o a un guerrero” (Kant, *KU AA V:230*).

Nos encontramos así en “el dominio de hecho” en que se despliega el juicio de gusto (Lebrun, 2008 p. 351). Si bien *de iure* Kant aísla el juicio como instancia autónoma, y justamente como juicio estético (Kant, *KU AA V:203, 204*) -verdadero antídoto, recordemos, ante la apariencia teológica- de hecho la mera reflexión y la felicidad que suscita parecen ser “un sueño imposible” (Lebrun, 2008, p. 355). Las figuras imaginarias se hallarían, de hecho, limitadas por una canónica, por el criterio de la *conformidad*. Así las cosas, Kant delimitaría, críticamente, la instancia para una liberación de la metafísica ontoteológica y de la antropología, más, de facto, no parecería posible salvar la apariencia teológica. ¿Finalmente entonces una ilusión inevitable? Veamos por qué y lo que entraña la explicación kantiana.

“Nuestra costumbre -afirma Lebrun- con respecto a la finalidad técnica reintroduce [...], a expensas del puro aparecer, el criterio de la conformidad que el análisis filosófico eliminaba” (Lebrun, 2008 p. 351). “Nuestra costumbre”, *en tanto que hombres*, la antropología marcaría así los límites del gusto puro. Y ello no sólo con las formas que son producto de la mano del hombre, donde el sujeto de gusto no puede evitar juzgar la habilidad técnica del autor en función de la idea directriz que le atribuye: desde el momento en que *toda cosa*, por costumbre, es considerada un producto fabricado (*Handwerk*) “resulta inevitable” (Lebrun, 2008, p. 352) que se plantee la cuestión de la adecuación de la forma a una esencia de carácter espiritual. La visión artesanal del mundo invade así el reino de la belleza natural: podemos hablar de un hombre bello o de un caballo bello sólo desde el momento en que las normas de la fabricación humana gobiernan, sin saberlo, en nuestra apreciación. “La naturaleza –dice Kant- ya no es juzgada

del mismo modo que cuando aparecía como si perteneciese al arte, sino que, en la medida en que pertenece realmente al arte, éste es en verdad sobrehumano” (Kant, *KU AA V:311*). ¿En la medida en que pertenece realmente al arte?, se trata de un efecto óptico, nacido de nuestra condiciónn antropológica, que sienta las bases de la interpretación teológica de la realidad. “Sombra del hombre artesano –dice Lebrun- el Dios “artista” cierra todo acceso a la belleza libre” (Lebrun, 2008 p. 352).

Todo ello significa, tal como hemos señalado, que en la consideración kantiana “la conciencia puramente reflexionante es un sueño imposible”²¹, pues “todos nacemos platónicos, tentados siempre de medir la cosa visible con respecto a su perfección inteligible” (Lebrun, 2008 p. 355). El ideal de perfección surge así de nuestra condición antropológica, constituye nuestra destinación, *por mor de nuestra indefinida capacidad de orientación a fines*. Ahora bien, Kant llama *cultura* a nuestra “aptitud o habilidad para toda clase de fines para los que podría ser empleada la naturaleza (externa e internamente)” (Kant, *KU AA V:430*). El ideal, que restringe el horizonte del gusto, imponiendo una canónica y el *buen gusto*, limitando la libertad de la imaginación y la reflexión pura sobre las formas, surge, entonces, de la cultura, de un mundo cultural que hace necesarias las imágenes-modelo e inevitable la ficción del Dios artesano. El hombre, como animal cultural, y a partir de su condición técnica, no puede evitar enjuiciar lo que aparece sin referirlo a su “*adecuación a*” y, en suma, a su perfección. “Ha de encontrarse en el hombre mismo lo que debe ser fomentado con fin por medio de su vinculación con la naturaleza [...] el fin tiene que ser [...] la aptitud o habilidad para toda clase de fines para los cuales pudiera ser empleada la naturaleza [...] por el hombre” (*Ibid.*). Y es a esta aptitud, como decimos, a lo que Kant llama cultura. La determinación cultural de la belleza cierra, de hecho, el espacio que abre *KU* entre la canónica del buen gusto y la demencia imaginaria: el espacio de una reflexión pura. Cualquier figura de la imaginación que no remita a la perfección se podrá considerar así mera ensoñación, las “imágenes de un soñar despierto” que describe Kant en el párrafo 31 de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* (Kant, *Anth. AA VII:174*). En la atención a este párrafo podemos comprender el límite que impone la antropología en la experiencia de la belleza:

²¹ Cfr. al respecto el párrafo 41 de *KU* donde Kant aborda la cuestión del vínculo fáctico entre el juicio estético puro y el interés.

Si el artista trabaja con imágenes semejantes a las obras de la naturaleza, sus productos se dicen naturales; si lo hace con imágenes que no pueden darse en la experiencia (como el príncipe de Palagonia en Sicilia), los objetos así formados se califican de caprichosos, de no naturales, de figuras monstruosas, y tales ocurrencias son como los resultados de soñar despierto [...]. Jugamos frecuentemente y gustosamente con la imaginación, pero esta (como fantasía) juega tan frecuente, y a veces muy inoportunamente, con nosotros. El juego de la fantasía con el hombre que duerme son los sueños y tiene también lugar en estado de salud; por el contrario, delata un estado morboso si sucede en la vigilia (Kant, *Anth* AA VII: 174, 176).

La belleza libre, de acuerdo con los límites que impone el marco cultural de la antropología, se concibe como el juego de la fantasía con el ser humano en estado de vigilia, como un juego que genera “figuras monstruosas”, siendo el índice de “un estado morboso”, del desmoronamiento del *principio de realidad* que impondría la cultura. No queda entonces espacio entre la demencia y la representación adecuada.

El párrafo 17 de *KU* permite apreciar en su justa medida estas afirmaciones (Kant, *KU* AA V:231, 236). La pregunta que lo articula recuerda el gesto nietzscheano de la *Genealogía de la moral* -“¿Quiere mirar alguien hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican ideales en la tierra?” (Nietzsche, 1991, p. 53)²²-: “¿Cómo llegamos –se pregunta Kant- a un tal ideal de la belleza?”(Kant, *KU* AA V:232). Medimos el objeto bello con respecto a una “*Urbild*” (*archetúpon*), el “más alto modelo (*höchste Muster*)” (Kant, *KU* AA V:232). *Muster*, recuerda Lebrun, ha de distinguirse de los *Modelle* objetivos que rigen en el proceso de fabricación, por aquellos hay que entender “temas culturales que orientan necesariamente el juicio” (Lebrun, 2008 p. 353), normas del buen gusto. Estamos ahora ante el modelo originario, el arquetipo para la producción y enjuiciamiento de toda belleza, una imagen originaria -“matriz de todas las formas que vienen a restringir las divagaciones de la Fantasía y que evitan que nuestra imaginación *dichtende* se deslice hacia la demencia” (Lebrun, 2008 p. 355)- que, dice Kant, “cada cual debe producir (*hervorbringen muss*) en sí mismo y según la cual debe juzgar todo lo que es objeto de gusto” (Kant, *KU* AA V:232). Pero ¿por qué cada cual *debe producir en sí mismo* esta idea y juzgar lo bello a partir de ella?, ¿por qué “tendemos a producir en nosotros mismos” esta idea, esta idea

²² Si bien, evidentemente, *salvando las distancias*, pues la pregunta nietzscheana tiene un carácter genealógico, por el que se impugna no solamente el origen divino del ideal, sino también, en la búsqueda de los orígenes bajos, mezquinos e inconfesables, el origen antropológico. En el caso de Kant la pregunta por la génesis del ideal exige remontarse al sustrato antropológico en que se engendran los valores.

que en rigor no es una idea (pues no viene dada por la Razón) sino un “ideal de la imaginación” (se trata de una imagen)?²³ o ¿“cómo llegamos a un tal ideal de belleza”, a tal “ficción original”(Lebrun, 2008, p. 353)?, ¿cómo se nos impone necesariamente la “imagen originaria”, la *Urbild*, el *archetúpon*? Pues bien, hay un ser en el mundo cuya representación nos obliga a evocar esta ficción previa: el hombre *en tanto que ser técnico*. Este, y justamente en tanto que técnico, es el único capaz de engendrar el ideal. Y es que, en principio, no todo lo bello es susceptible de un ideal (Kant pregunta “¿qué especie de lo bello es susceptible de un ideal?”). Sólo el hombre, en quien los fines están suficientemente determinados, y precisamente por ello, “es el único capaz de un ideal de belleza”. No es posible formar una imagen-modélica, una medida fundamental ahí donde no existe una determinación completa de los fines. Y el hombre se distingue de los demás seres justamente en esto: es capaz de asignarle a todas las cosas fines sometiéndolas a los suyos: “Sólo aquello que tiene la finalidad de su existencia en sí mismo, el *hombre*, que por la razón puede determinarse a sí mismo sus fines o, donde tiene que tomarlos de la percepción externa, unirlos sin embargo a fines esenciales y universales, y juzgar entonces también estéticamente la concordancia con ellos; este *hombre*, pues, entre todos los objetos del mundo, es el único capaz de un ideal de belleza”(Kant *KU AA V:233*).

A partir de esta *medida fundamental*, surgida de la aptitud cultural del hombre para los fines, de su capacidad para una instrumentalización universal, *todas las cosas podrán ser enjuiciadas en función de modelos, toda presencia podrá experimentarse conforme a un más y un menos*, un exceso y un defecto, lo que significa, al cabo, el triunfo de la estimación del valor: “La politecnicidad propia del hombre explica, pues, que cualquier contenido antropológico sea siempre conforme a una norma y, *en consecuencia*, localizable entre un exceso y un defecto”. Se asienta aquí, pues, la consideración de las

²³ El texto completo al que nos estamos refiriendo es el siguiente: “De ahí se sigue, empero, que el más alto modelo (*Muster*), el arquetipo (*Urbild*) del gusto, sea una mera idea que cada cual debe producir (*hervorbringen*) en sí mismo y según la cual debe él juzgar todo lo que sea objeto del gusto, todo lo que sea ejemplo del enjuiciamiento mediante gusto, e incluso el gusto de cada cual. *Idea* significa propiamente un concepto de la razón, e *Ideal*, la representación de un ser singular en cuanto es adecuado a una idea. Por eso, aquel arquetipo (*Urbild*) del gusto, que por cierto reposa en la indeterminada idea de la razón de un máximun, pero que, no a través de conceptos, sino sólo en una presentación (*Darstellung*) singular puede ser representado, puede ser mejor llamado el ideal de lo bello, que nosotros, aunque no estemos en directa posesión del mismo, tendemos a producir en nosotros mismos. Será no obstante un puro ideal de la imaginación, precisamente porque no descansa en conceptos, sino en la presentación (*Darstellung*), y la facultad de presentación es la imaginación. _ ¿Cómo llegamos a un tal ideal de belleza? ¿A priori o empíricamente?”

cosas a partir de modelos, a partir de lo que Kant llama “la *idea normal* estética” (Kant *KU AA V:230*). En el parágrafo 17 (Kant, *KU AA V:231*) dará cuenta de su estatuto como *a priori antropológico*: “Es de advertir que la imaginación –dice Kant- puede [...] reproducir la imagen y figura del objeto de entre un indecible número de objetos de diferentes especies, o también de una y la misma especie; y que también, cuando el ánimo se propone establecer comparaciones, puede aquella [...] dejar caer, por así decir una imagen sobre otra y obtener un término medio por la congruencia de muchas de la misma especie, que sirva como medida común para todas” (Kant *KU AA V:234*). Se trata del modo en que se construye una *media* para una cultura dada y Kant pone el ejemplo de la construcción del tamaño medio de un varón adulto. Ciertamente esta media resulta de la experiencia, de la comparación de una pluralidad de imágenes, pero, como apunta Lebrun, “la exigencia de lo normativo que la precede es, por el contrario, un *a priori* del pensamiento antropológico” (Lebrun, 2008 p. 354). Así, Kant señalará: “Esta idea normal no se deriva de las proporciones que se extraen de la experiencia como reglas determinadas; las reglas del juicio vienen posibilitadas en primer lugar por ella. Es la imagen, para toda la especie, que oscila entre todas las intuiciones singulares y variadamente diferentes de los individuos” (Kant *KU AA V:234*). Se trata de “la forma que constituye la indeclinable condición de toda belleza y, por tanto, es sólo la *corrección* en la presentación [...] ella es la regla, como se denominaba al afamado Doríforo de Policeto” (Kant *KU AA V:235*). A partir de esta idea normal, la presentación ya no placera por su belleza, sino “sólo porque no contradice la condición bajo la que una cosa de este género puede ser bella”(Kant *KU AA V:234*).

3. Hacia otra antropología a partir de Kant. A modo de conclusión

Kant define en *KU* el espacio, genuinamente estético, de un ejercicio de la razón humana liberado de la metafísica y de la antropología y, por ende, de la apariencia teológica, un espacio que después de él Foucault, y antes que este Heidegger en *El origen de la obra de arte*²⁴, recorrerán. Con todo, si la *reflexión* se ha de considerar en el pensador de

²⁴ Así, Heidegger, en el marco de un análisis en que se trata de presentar la determinación técnica de la relación *materia-forma* concebida por la tradición, indicará: “debemos evitar precipitarnos en convertir a la cosa y a la obra en nuevas modalidades del utensilio”. Del mismo modo evocando el concepto específico de la reflexión, la *finalidad sin fin*, señalará: “en la obra de arte no se trata de la reproducción del ente singular que se encuentra presente en cada momento, sino más bien de la reproducción de la esencia general de las cosas”; y en relación a la concepción ontológica, *aletheilógica* (no lógica) de la verdad y su relación con la forma y la belleza afirmará: “la verdad es el desocultamiento de lo ente en cuanto ente. La verdad es la verdad del ser. La belleza no aparece al lado de esta verdad. Se manifiesta cuando la verdad se pone en la

Königsberg un *sueño imposible*, debido “al reconocimiento de nuestra condición de hecho” (Lebrun, 2008 p. 351), como señala Lebrun, la ilusión antropológica, tal como la hemos presentado, ha podido perseverar. Lo que para Heidegger y Foucault no era más que una falsificación de la tradición metafísica para Kant es algo a lo que irremediamente nos vemos abocados en tanto que hombres y técnicos. Aun así Kant habría definido críticamente la posibilidad de un pensamiento no antropológico, como el propio Foucault no puede dejar de reconocer, una posibilidad que el pensador francés define como la propia de “un pensamiento del “origen” que sería, absolutamente y en un mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser” (Foucault, 1994 p. 239) (no la finitud y el hombre). La crítica, por tanto, ya no mediada por el espejismo antropológico y, por eso, restituyendo los derechos de la apariencia estética como la forma fundamental de relación con el objeto. Foucault se refiere así en *Prefacio a la transgresión* a la “posibilidad” de esta forma del pensamiento crítico:

¿de qué posibilidad nos viene este pensamiento del que todo hasta el presente nos ha desviado, pero para llevarnos hasta su retorno? ¿Desde qué imposibilidad mantiene para nosotros su insistencia? Puede decirse sin duda que nos viene de la abertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que de un modo aún muy enigmático, articuló el discurso metafísico y la reflexión acerca de los límites de nuestra razón (Foucault, 1994 p. 239)

Imposible en esta ocasión analizar con detenimiento este texto²⁵. Lo único que de él quisiéramos subrayar es que Kant, en la consideración de Foucault, habría abierto la posibilidad de un pensamiento del Límite (o de la finitud) que no nos condenaría a las paradojas e insatisfacciones teóricas de la analítica antropológica de la finitud, ni a su devastación práctica. No obstante, señala Foucault en el mismo texto unas cuantas líneas más abajo, Kant *habría terminado por cerrar tal abertura en la pregunta antropológica*:

El propio Kant terminó por cerrar de nuevo tal abertura en la pregunta antropológica, a la cual, a fin de cuentas, ha referido toda la interrogación crítica; y sin duda se la ha entendido en lo sucesivo como plazo indefinidamente concedido a la metafísica, porque la dialéctica ha sustituido el cuestionamiento del ser y el límite por el juego de la contradicción y la totalidad (Foucault, 1994).

obra. Esta manifestación –en tanto que ser de la verdad dentro de la obra y en tanto que obra-, es la belleza. Así, lo bello tiene su lugar en el acontecer de la verdad. No es algo relativo al gusto, en definitiva, un mero objeto del gusto. Por el contrario, lo bello reside en la forma, pero únicamente porque antaño la forma halló su claro a partir del ser como entidad del ente”, (Heidegger, 1995, pp. 25, 30, 70).

²⁵ Cfr. para este análisis, Díaz Marsá. M., 2014, p. 74 y, 2016, pp. 130 y ss.

De acuerdo con este texto, el propio Kant habría sucumbido a la ilusión antropológica -y, con ello, a la ilusión trascendental, bajo una nueva figura- abriendo a una problematización dialéctica de la historia²⁶. Con todo, hay que insistir en ello, la posibilidad para una crítica no antropológica habría sido circunscrita por el pensador alemán. A la luz de estas declaraciones y teniendo en cuenta que Foucault también señalará que es Nietzsche el que “nos ha encomendado desde el principio de su obra” (Foucault, 1994 p. 239) a ese pensamiento de la finitud y el ser, no debe extrañarnos la afirmación que realiza en su *Introducción a la Antropología* sobre la filiación de Nietzsche con el “chino de Königsberg”²⁷:

¿Cuál será la ceguera de la que nos hemos favorecido para no ver que la articulación auténtica del *Philosophieren* (kantiano) estaba nuevamente presente, y bajo una forma mucho más apremiante, en un pensamiento que tal vez no habría advertido con exactitud, él mismo, lo que conservaba de filiación y de fidelidad con respecto al viejo “chino de Königsberg”? (Foucault, 2008 p. 68)

Ahora bien, la restitución kantiana -en la asunción consecuente de la finitud que rige y vertebrata una crítica radical- de este espacio para la libertad de lo que aparece (la libertad del mundo), espacio al que también nos consagraría, en la estela de Kant, el pensamiento de Nietzsche, no implica la condena de cualquier forma de antropología. Sobre la base de la indistinción del *Schein* y el *Sein* que se instituye en el espacio de una belleza libre es posible definir, frente a lo que Foucault llama la “falsa antropología” (Foucault, 2008 p. 58), una antropología enteramente constituida, articulada y diferenciada por una “verdadera crítica”, que, por verdadera, se hallaría liberada del postulado antropológico, de cualquier *imagen* previa del hombre que pudiera orientar secretamente su marcha; una verdadera crítica que define el espacio de un *Homo criticus* (Foucault, 2008 p. 13) y establece la *reflexión* -en estricto sentido kantiano- como una instancia a priori autónoma de carácter puramente estético, no lógico -de la que pendería además toda lógica, también la lógica trascendental (Lebrun, 2008 p. 285)- y, con ello, las bases a priori para la comprensión de una humanidad *otra*. En nombre de la *antropología crítica* que así se perfila, antropología que gana, allende toda circularidad y contaminación empírica, las estructuras *trascendentales* del hombre como ciudadano y habitante de mundo, se han de

²⁶ Hay con todo, respecto a este punto, una *fecunda ambigüedad* en la lectura foucaultiana de Kant (cf. Díaz Marsá, M.,2011, pp. 179-220).

²⁷ O sus declaraciones acerca de su filiación con la tradición kantiana.

recusar –indica Foucault– las antropologías filosóficas y la reflexión filosófica dominada por la ilusión antropológica (Foucault, 2008 p. 77). De ella Foucault apuntará un esbozo en su lectura de la *Antropología* y el *Opus postumum* de Kant, siguiendo el hilo conductor del *Gebrauch* y el *Kunst* kantiano²⁸. Otra antropología, por tanto, (cuya análisis, por razones de extensión, es imposible realizar en esta ocasión), de la que encontramos una muestra en los párrafos 60 y 40 de *KU* (Kant, *KU* AA V:293, 296 / 354, 357)²⁹: la humanidad de nuevo, pero esta vez la que es convocada en el placer puro.

Bibliografía

Deleuze, G. (2000), *Différence et répétition*, PUF, Paris.

Díaz Marsá, M. (2016), *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*, Escolar y Mayo, Madrid.

Díaz Marsá, M. (2014), *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en pensamiento de Michel Foucault*, Escolar y Mayo, Madrid.

²⁸ Sobre el *Gebrauch* señala Foucault : “el pensamiento antropológico no propondrá cerrar la definición, en términos naturalistas, del *Wesen* (ser) humano: wir untersuchen hier den Menschen nicht nach dem was er natürllicher Weise ist (nosotros no investigamos aquí al hombre según su manera de ser natural) decían ya los Collegentwürfe de 1770-1780. Pero la Antropología de 1798 transforma esta decisión en constante método, en voluntad resuelta a seguir un camino que ya está previsto que jamás encontrará su término en una verdad de naturaleza. Corresponde al sentido inicial de la *Antropología* el ser *Erforschung*: exploración de un conjunto nunca presentado en su totalidad, jamás en reposo en sí mismo puesto que es tomado en un movimiento en el que naturaleza y libertad aparecen intrincadas en el *Gebrauch*, del que nuestra expresión “uso” sólo abarca algunos sentidos [...] La *Antropología* ya no buscará saber, “cómo se puede utilizar al hombre”, sino “lo que se puede esperar de él”. Por otra parte, ella determinará lo que el hombre puede y debe (*kann und soll*) hacer de sí mismo. Es decir que el uso es arrancado del nivel de la actualidad técnica y colocado en un sistema doble: de obligación afirmada con respecto a sí, de distancia respetada en relación con los otros. Es situado en el texto de una libertad que se postula a la vez como universal y singular”, (Foucault, 2008, p. 32). Y acerca del *Kunst* : “El *Kunst* es en un sentido la negación de la pasividad originaria, pero esta negación puede y debe comprenderse como espontaneidad (por relación a las determinaciones de lo diverso) y como artificio (por relación a la solidez de lo dado); y su rol es tanto el de edificar por encima, y en contra del fenómeno (*Erscheinung*), una apariencia (*Schein*), como el de dar a la apariencia la plenitud y el sentido del fenómeno: es decir que el *Kunst* tiene –pero en la forma de la libertad– el poder de negación recíproca del *Schein* y del *Erscheinung*. E incluso las capas más profundamente escondidas en la pasividad originaria, incluso aquello que hay de más dado en lo dado sensible, se abre a este juego de la libertad: el contenido de la intuición sensible puede ser utilizado artificioosamente como *Schein*, y este *Schein* puede ser utilizado intencionalmente como *Erscheinung*. Así, en el intercambio de los signos de la moralidad, el contenido sensible puede no ser más que una máscara y ponerse al servicio de las astucias de la mentira; o bien puede ser astucia de la astucia y forma refinada que transmite el valor, y bajo la simple apariencia, la seriedad del fenómeno”, (Foucault, 2008, p. 57).

²⁹ En el párrafo 60 de *KU* Kant da cuenta de la peculiar “sociabilidad” del placer puro –“aquel placer que el gusto declara válido para la humanidad en general y no solamente para el sentimiento privado de cada cual [...] apropiada a la humanidad, por la cual se distingue ella de la estrechez animal”. En el párrafo 40 se trata del gusto como un *sensus communis*, revelador de una humanidad sin concepto.

Díaz Marsá, M. (2011), “Facticidad y trascendentalidad en el estudio foucaultiano de *ApH* de Kant” en *Azafea. Revista de Filosofía*, Ediciones Universidad de Salamanca, 13,pp. 179-220.

Foucault, M. (2008), *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris.

Foucault, M. (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard/Seuil, Paris.

Foucault, M. (1999), *Les mots et les choses*, Paris, Tel Gallimard, Paris.

Foucault, M. (1994), *Dits et écrits. 1954-1988* (4 vol.),Gallimard, Paris.

Heidegger M. (2000), “La doctrina platónica de la verdad” en *Hitos*, Alianza ed., Madrid.

Heidegger, M. (1995), “El origen de la obra de arte” en *Caminos de bosque*, Alianza ed., Madrid.

Kant, I. (2011), *Primera introducción de la Crítica del Juicio* (ed. bilingüe), Escolar y Mayo, Madrid.

Kant, I. (2006), *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, Stuttgart, trad. cast. (1989), *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid.

Kant, I. (2006), *Kritik der Urteilskraft*, Reclam, Stuttgart, 2006, trad. cast. (1991), *Crítica de la facultad de juzgar*,Monte Ávila ed.,Caracas.

Kant, I. (2004), *Antropología*, Alianza, Madrid..

Kant, I.(1999), *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (ed. bilingüe), Istmo, Madrid.

Lebrun, G. (2008) *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Escolar y Mayo, Madrid.

Nietzsche, F. (1991), *La genealogía de la moral*, Alianza ed., Madrid

Nietzsche, F.(1988), *La Gaya Ciencia*, Akal, Madrid.

Rousseau, J. (1988), *Las ensoñaciones del paseante solitario*, Alianza ed., Madrid.

Schiller, F. (1991) “Cartas sobre la educación estética del hombre” en *Escritos sobre estética*, Tecnos, Madrid.

