

INVESTIGACIÓN

Cosmopolitismo  
y lenguaje en la  
*Antropología en  
sentido pragmático*  
de Kant

Language and  
Cosmopolitanism in  
Kant's *Anthropology*  
*from a Pragmatic  
Point of View*

Héctor Pérez Guido\*

UNIVERSIDAD DEL CLAUSTRO DE SOR JUANA, MÉXICO

[h.perezg@universidaddelclaustro.edu.mx](mailto:h.perezg@universidaddelclaustro.edu.mx)

ORCID: 0000-0002-9258-0801

## Resumen

En la *Anthropología en sentido pragmático (ApH)*, Kant establece que el estudio de esta disciplina se orienta al conocimiento del ser humano como ciudadano del mundo (Anth, AA 07: 119). El propósito del presente trabajo es mostrar la manera en que el lenguaje forma parte de este conocimiento. Para ello me referiré al *sensus communis* de la *Crítica de la facultad de juzgar*<sup>1</sup> y tomaré en cuenta las recientes investigaciones de Michael Forster y Paul Redding en torno a la tradición de la filosofía del lenguaje en la filosofía alemana del siglo XVIII; éstas las acompañaré de la interpretación de Michel Foucault en su estudio introductorio a la *ApH* de Kant, donde sostiene que el ciudadano del mundo es el que habla<sup>2</sup>.

**PALABRAS CLAVE:** Kant, filosofía del lenguaje, antropología, Foucault, romanticismo alemán, idealismo alemán.

## Abstract

Kant's *Anthropology from a pragmatic point of view* establishes that the study of this discipline is oriented to the knowledge of man as a citizen of the world (Anth, AA 07: 119). The purpose of this work is to show the way in which language is part of this knowledge of man. For this I will take into account the recent investigations of Michael Forster and Paul Redding on the tradition of the philosophy of language in German philosophy of the 18th century and I will accompany them with the interpretation of Michel Foucault in his intro-

<sup>1</sup> El objeto no es rastrear la relación entre esta obra y la antropología pragmática, sino defender la posibilidad del lenguaje como vía para conocer al ser humano desde la perspectiva antropológica.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009), 112.

Recepción 11-08-21 / Aceptación 23-10-21

\* Licenciado en Filosofía por la Universidad del Claustro de Sor Juana; maestro en Filosofía por la UNAM; doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Profesor de asignatura en la Universidad del Claustro de Sor Juana; miembro del consejo académico del Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana; coordinador del Seminario Platea Filosófica en la Universidad del Claustro de Sor Juana. Su investigación se centra en la actualidad de la antropología kantiana en la filosofía contemporánea, indaga sobre su posible relación con las actuales teorías de la cultura, la raza y el género.

ductory study of Kant's HP where maintains that "the citizen of the world is the one who speaks."

KEYWORDS: Kant, philosophy of language, anthropology, Foucault, german romanticism, german idealism.

De acuerdo con el prólogo de la *ApH* el conocimiento del ser humano es un conocimiento del mundo que, dado su sentido pragmático, está orientado hacia lo que él mismo, en tanto obra libre, hace o puede y debe hacer de sí mismo; esto es, aquellos fines que él mismo es capaz de proponerse. Además, es un conocimiento que debe complementar la educación escolar, no consiste en acumular información, sino en la manera en que ésta puede aplicarse por y para el ser humano. En este sentido, se trata no sólo de contemplar, sino de tener mundo, interactuar con él. Los medios para ensanchar esta antropología son diversos, entre ellos, los viajes y las lecturas de viajes, la historia universal, las biografías, las novelas y las obras de teatro, pero, sobre todo, "es menester haber adquirido un conocimiento del ser humano antes, en la propia casa, mediante el trato con los ciudadanos y paisanos" (ANTH, AA 07: 120). Por supuesto, el conocimiento del ser humano supone problemas como el hecho de que, cuando se sabe observado, altera su conducta y puede llevarlo a fingir. Hay que tomar en cuenta, además, los hábitos que, como prejuicios, están siempre presentes en la manera en que los seres humanos se forman un concepto tanto de sí mismos, como de los demás. No obstante, un rasgo característico de la *ApH* es su sentido popular, por lo que debe de apoyarse en ejemplos que todo el mundo pueda identificar y encontrar por su propia cuenta, lo cual permite que quienes sean instruidos en ella apliquen dicho conocimiento en el mundo.

Con todo lo dicho, parece claro que el conocimiento de la *ApH* tiene su fuente no en la razón pura, sino en la experiencia del mundo, es un

conocimiento de lo mundano. Esto nos sitúa en el ámbito explorado recientemente por Robert B. Loudon<sup>3</sup> en torno a la filosofía impura de Kant y que, como señala Sánchez Madrid, le pertenece a una “razón mundana, esto es, un modelo de racionalidad sabedor de que las leyes de la teoría no pueden resultar completamente extrañas a la práctica”.<sup>4</sup> Ahora bien, esta mundanidad no pudo ser formulada por Kant como si se tratara de un regreso a la visión empirista del conocimiento, tomando en cuenta que, para la fecha de su publicación, el periodo crítico ya había acontecido. Por tal motivo, resulta necesario dar alguna explicación sobre cómo Kant entendió este aparente retorno a la experiencia.

Como es sabido, el contenido de la *ApH* proviene de los cursos que Kant dio el semestre de invierno de 1772-1773. Éstos, a su vez, tienen como antecedente los cursos de geografía física impartidos desde 1758. En medio de estos dos acontecimientos se publicaron las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, donde observamos una versión precrítica de Kant, donde la experiencia a través de los sentidos estimula el desarrollo de los sentimientos morales, en una línea identificable con las teorías de los moralistas ingleses como el Conde de Shaftesbury y Francis Hutcheson, piezas clave en la conformación del pensamiento ilustrado a inicios del siglo XVIII. Dado que años después, en la *Crítica de la razón pura* (*KrV*), Kant creó su propia teoría del conocimiento como un proceso donde el sujeto participa activamente, a través del uso de las tres facultades del entendimiento (entendimiento, razón y juicio), está claro que, a partir de ese momento, lo que haya de ser entendido como experiencia no podía verse como aquello que simplemente es percibido pasivamente por una mente, en la cual se deposita una idea. Mucho menos se relacio-

<sup>3</sup> Ver Robert B. Loudon, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (Nueva York: Oxford University Press, 2000).

<sup>4</sup> Nuria Sánchez Madrid, *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant* (Buenos Aires-Madrid: Ediciones La Cebra, 2018), 28.

naría con una teoría moral de origen sensualista a partir de la segunda obra crítica, en donde se sostiene una formalidad de la ley moral que no procede de ninguna experiencia.

La *Crítica de la facultad de juzgar* (*KU*), por otra parte, fue elaborada por Kant con la finalidad de comunicar los ámbitos teórico y práctico. En este sentido, dicha obra parece replantear la posibilidad de un vínculo entre la experiencia y la moral, sin que esto comprometa o determine los postulados de la filosofía práctica de índole puramente formal. El intento de la tercera crítica va encaminado a la justificación de que se pueden hacer juicios, tanto estéticos como teleológicos, de manera legítima, para lo cual se vincula, mediante la facultad de juzgar, la experiencia sensible con la libertad, con la supremacía de esta última. De acuerdo con la *KU*, el juicio de gusto (o estético) es aquel que pretende ser universal desde la subjetividad, en tanto que se refiere a la cualidad de belleza de un objeto, la cual es determinada por la sensación de placer o displacer, no por el concepto de dicho objeto. De ahí Kant sostiene que la capacidad universal de comunicación del estado anímico es aquello que posibilita la formulación de este tipo de juicio (*KU*, AA 05: 217). Ahora bien, los juicios estéticos surgen del interés de las personas hacia lo que consideran bello. Este interés sólo es posible, a su vez, dentro de la sociedad, la cual, según el texto de 1790, se concede que es posible a partir del impulso natural del hombre a la sociabilidad, es propio de la humanidad en su conjunto. El gusto es, en este sentido, la facultad que juzga lo universalmente comunicable de nuestro sentimiento ante una representación dada, sin la mediación de un concepto (*KU*, AA 05: 295).

Ahora bien, de acuerdo con Martha B. Helfer, a partir de la *KU* algunos representantes del idealismo y del romanticismo, como Reinhold, Schulze, Fichte, Novalis y Von Kleist, encontraron justificación para defender la supremacía del genio creativo sobre el conocimiento, o dicho de otra manera, de la poesía y el arte sobre la ciencia; apoyándose en la manera en que Kant abordó el concepto de *Darstellung*, entendido como repre-

sentación sensible, en oposición al término *Vorstellung*, representación mental.<sup>5</sup> En relación con esto, Paul Redding ha señalado recientemente cómo la discusión en torno al concepto de *Darstellung* jugó un papel importante en lo que Cristina Lafont ha llamado el “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje del idealismo y romanticismo alemán.<sup>6</sup> Redding da cuenta de que las tesis de Hamman y Herder en contra del proyecto de la *KrV* están basadas en el supuesto de la supremacía del lenguaje como vía de acceso hacia el conocimiento. A partir de ellos, se desata un debate entre idealistas y románticos en el cual algunos, como Fichte, intentan defender la prioridad del pensamiento a partir de la concepción de un yo que es pensamiento en acto. No obstante, Georg Philipp von Hardenberg, mejor conocido como el poeta Novalis, criticó esta visión al señalar la diferencia radical entre la formalidad del pensamiento y la materialidad del pensamiento. Por consiguiente, negó la posibilidad de que —de acuerdo con los postulados de Fichte— el pensamiento, en tanto que es privativo del yo, sea expresable mediante el lenguaje, que es material, con lo cual la comunicación queda imposibilitada.<sup>7</sup>

En respuesta a Novalis, August Friedrich Bernhardt, seguidor y amigo de Fichte, retomó el concepto kantiano de *Darstellung* (presentación). Éste fue entendido por el propio Kant, desde la *KU*, como una representación externa o pública propia de las figuras geométricas o los modelos matemáticos. La introducción de Bernhardt de este concepto permite diferenciar los signos lingüísticos de las *Vorstellungen* (representaciones), que son mentales. Además, siguiendo al mismo Novalis, retomó el uso de los pronombres para incluir la segunda y tercera persona del singular,

<sup>5</sup> Ver Martha B. Helfer, *The Retreat of Representation. The concept of Darstellung in German Critical Discourses* (Albany: State University of New York, 1996).

<sup>6</sup> Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana* (Madrid: Visor, 1993).

<sup>7</sup> Paul Redding, *Thoughts, Deeds, Words, and World: Hegel’s Idealist Response to the Linguistic “Metacritical Invasion”* (Colorado: The Davies Group Publishers, 2016), 57-59.

de esta manera, concibió que estos tres son las formas básicas de *Darstellung*. Junto con la idea de reconocimiento de Fichte, Bernhardt elaboró su concepción del acto de habla performativo, en el cual la función vocativa juega un papel determinante al apelar a la segunda persona. Redding comenta que, en medio de toda esta disputa, según un estudio Nerlich and Clarke, Georg Michael Roth, en el año 1795, ensayó la relación entre el concepto kantiano de *Darstellung* y la *Mitteilung* (comunicación), así dio inicio a la pragmática alemana como rama de la lingüística, la cual considera al lenguaje dentro del marco de su función comunicativa.<sup>8</sup> Esto puede ayudar a sostener el interés de Kant por recuperar el uso del lenguaje dentro de sus propios trabajos, si se tienen en cuenta la proximidad de estas fechas con la publicación de la *ApH*.

En este sentido, Michael Forster cuestiona la tesis de Wayne Waxman, quien sostiene que Kant es un seguidor constante de la visión psicologista de las ideas, semejante a Locke, Berkeley y Hume, y niega que el lenguaje intervenga en el proceso del pensamiento.<sup>9</sup> En contraste, basado en las evidencias textuales presentadas por Reinhard Brandt y Michael Wolff, explora la posibilidad de que en Kant haya una filosofía del lenguaje a partir de ciertos pasajes de la *Lógica Vienna* (1790), la *Respuesta a Eberhard* (1790), la *Lógica Dohna-Wundlacken* (1792) y la *ApH* (1798).<sup>10</sup> En los tres primeros textos, Kant indicó la necesidad del lenguaje para pensar y, por consiguiente, para emitir cualquier juicio; la *ApH*, por su parte, implica reiteradamente al lenguaje en múltiples actividades humanas, dándole un papel preponderante, dado que su principal tarea es la de fomentar la socialización, en específico sostiene que “las palabras son los

<sup>8</sup> Redding, *Thoughts, Deeds*, 63.

<sup>9</sup> Ver Michael N. Forster, “Kant’s Philosophy of Language?”, *Tijdschrift voor Filosofie*, núm. 74 (2012): 487.

<sup>10</sup> Forster, “Kant’s Philosophy of Language?”, 488-490.

medios mejor adaptados para significar conceptos”. Forster señala que si bien, la contemporaneidad de estos textos, posteriores a 1790, hace pensar en un posible cambio en el enfoque de Kant sobre el papel del lenguaje en la formación de juicios; no hay manera de sostener o reconstruir una teoría completa al respecto.<sup>11</sup> Muy probablemente, señala Forster, se trata de una ambigüedad que viene desde el periodo precrítico, donde Kant sostenía ideas similares a las de Leibniz y Wolff, en cuanto a que los pensamientos y las palabras no son del todo independientes y mantienen una relación, intervienen en la formación de las ideas. Cabe señalar que esta concepción sería compartida por muchos de los contemporáneos a Kant, entre ellos Mendelssohn, Meier, Süßmilch y Herder. Posteriormente, durante el periodo crítico, todo indica que Kant fue totalmente partidario del psicologismo, que se puede ver, incluso, en la tercera crítica de 1790, donde señala que las ideas estéticas que dan origen a muchos pensamientos no pueden ser capturadas en palabras o lenguaje. Por último, podría aducirse, a partir de las referencias mencionadas, un periodo lingüístico que arranca en 1790, sobre esto no es posible pronunciarse de manera contundente dada la escasez del material y lo escueto de las explicaciones ahí vertidas. Lo cierto es que el contenido de dichos pasajes muestra que Kant parece dudar por momentos respecto al papel que las palabras tienen en la formación de los juicios.

Como se señaló, el estudio de Forster se apoya en las investigaciones de Reinhard Brandt y Michael Wolff, quienes anteriormente coincidieron en que, a partir de la evidencia, para Kant el lenguaje y el habla son fundamentales en la conformación de los juicios y los pensamientos.<sup>12</sup> Esto casaría con las tesis de dos de los opositores a la *Crítica* kantiana, Herder, primero, y después Hamman (no al revés, como sostuvo Isaiah Berlin,

<sup>11</sup> Forster, “Kant’s Philosophy of Language?”, 509.

<sup>12</sup> Forster, “Kant’s Philosophy of Language?”, 488-489.

señala Forster<sup>13</sup>), quienes habrían realizado, cada uno por su parte, una metacrítica apoyándose en dos ideas principales: 1) el pensamiento es esencialmente dependiente y determinado por el lenguaje; 2) los conceptos o significados son usos de palabras. Sin embargo, señala Forster, la postura de Kant durante el periodo crítico consistió en omitir, incluso negar, cualquier aspecto del lenguaje relacionado con el pensamiento, dado su rechazo a las explicaciones *a posteriori* como fundamento del conocimiento. Otro motivo de este distanciamiento en la década de las tres críticas pudo responder al deseo de Kant de guardar distancia de las tesis de Herder y Hamman, a quienes asociaba con cierto fanatismo religioso.

Pese a que, como apunta Forster, no es posible sostener que en el periodo crítico haya una posición a favor de que los juicios sean necesariamente puestos en palabras, en la *Crítica de la facultad de juzgar* encontramos que la capacidad universal de comunicación del estado anímico conduce a la externalización de las sensaciones y emociones a partir del juicio estético, el cual está regulado por las máximas del *sensus communis*. Dado que el juicio estético pretende alcanzar la universalidad, Kant planteó una concepción de *sensus communis*<sup>14</sup> distinta a la del uso popular del término “sentido común”, no como algo vulgar y fácil de encontrar en todas partes, sino como sentido comunitario constituido por tres máximas que nos permiten entrar en acuerdo con los otros: 1) pensar por uno mismo; 2) pensar en el lugar de cualquier otro; 3) pensar siempre en concordancia con uno mismo (KU, AA 05: 293-294). La primera consiste en el pensamiento libre de prejuicios, esto es, abolir la superstición. La

<sup>13</sup> Ver Michael N. Forster, *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

<sup>14</sup> “[...] capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los pensamientos (*a priori*) para, por así decirlo, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendrían una influencia perjudicial sobre el juicio” (KU, AA 05: 293).

segunda conduce a un modo de pensar ampliado, en tanto que busca partir de un punto de vista universal para reflexionar sobre su propio juicio. La tercera se entiende como el modo de pensar consecuente, el cual se alcanza cuando las anteriores han sido conseguidas y se ha adquirido destreza en su uso. Cada una de estas reglas, a su vez, corresponde con las facultades del entendimiento, el juicio y la razón, respectivamente.

Tenemos, entonces, que el juicio de gusto manifiesta la capacidad de cada persona por querer compartir su propia sensación de placer o displacer; para que esta universalidad sea posible, entran en juego las máximas del *sensus communis*, encargadas de regular que las personas revisen sus juicios antes expresarlos, esto es, desde sus pensamientos. Por consiguiente, la experiencia antropológica parece estar mediada por la facultad reflexionante de juzgar, en la medida en que es subjetiva pero busca ser objetiva, para esto requiere ser revisada y así evitar caer en prejuicios, a la vez que debe tener en cuenta el juicio de otros y ser consecuente.

Dentro de la *ApH*, las tres reglas del *sensus communis* fueron consideradas por Kant como las máximas hacia la consecución de la sabiduría humana (ANTH, AA 07: 200). Asimismo, dentro de esta obra, la socialización está normada de manera tal que dichas reglas hacen posible el intercambio de opiniones, por ejemplo, en una reunión en torno a una mesa, cuando Kant habla del sumo bien físico moral consistente en una buena comida con grata compañía. La sociedad de la mesa es el espacio de la conversación, dirigida por principios que sirvan “al abierto comercio de los hombres con sus pensamientos en el trato social, de restrictiva condición a su libertad” (Anth, AA 07: 279).

Constatamos, así, la presencia del lenguaje como elemento importante para la comunicación en la *ApH*, como señalaba Forster. En ello parece coincidir Foucault,<sup>15</sup> para quien:

<sup>15</sup> Para una revisión crítica sobre la introducción de Foucault a la *ApH* de Kant, ver Robert B. Louden, “El Kant de Foucault”, *Estudios Kantianos*, núm. 1 (2013), 163-182. También J. L. Villacañas,

La Antropología es la elucidación de ese 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 sorda comprensión, que no conforma exactamente ni la ciudad de los espíritus, ni la apropiación total de la naturaleza, sino esta habitación universal del hombre en el mundo.<sup>16</sup>

“El suelo real de la experiencia antropológica es mucho más lingüístico que psicológico”, apuntó Foucault. Pero, en ese ámbito, la lengua no está como sistema para preguntar, sino como elemento dentro del sistema en el cual se encuentra ubicado, sirve como “instrumento de intercambios” para cumplir una función de “campo común a la filosofía y la no filosofía”, es decir, las comunica.<sup>17</sup> De esta manera, tanto el contenido de la *ApH* como la manera de abordarlo, para Foucault, están en un mismo nivel, en la medida de que se reflexiona sobre la cultura, y aquello que sirve para pensar sobre ella, el lenguaje, forma parte de ese mismo sistema.

La socialización —y el conocimiento que la propicia— es un aspecto prioritario de la *ApH*. Al estar basada en la conversación sobre temas comunes a quienes lo integran, el modelo será la sociedad de la mesa (*Tischgesellschaft*). En ella hay reglas tales como: todos deben hablar por

“Foucault-Kant: la prehistoria de la obra foucaultiana”, en eds. José Luis Villacañas y R. Castro, *Foucault y la historia de la filosofía* (Madrid: Ediciones Dado, 2018), 169-192. La postura de Louden desaprueba en mucho el método interpretativo de Foucault, mientras que Villacañas señala las lecturas sobre las cuales Foucault parte sobre la base, por ejemplo, de la correspondencia de Kant con Beck, así como la influencia de otras obras contemporáneas a la publicación de la obra kantiana, manteniendo un diálogo con el desarrollo posterior de la filosofía alemana en una línea que va desde Hegel y Nietzsche hasta la escuela de Fráncfort y Heidegger. El presente trabajo toma en cuenta la interpretación de Foucault exclusivamente en lo tocante a la relación del lenguaje con el conocimiento que la *ApH* proporciona sobre el ser humano, sin que por ello se comprometa a aceptar la tesis completa del autor francés.

<sup>16</sup> Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009), 107.

<sup>17</sup> Foucault, *Una lectura de Kant*, 110.

turnos, presentar algo con novedad, darle seriedad y finalmente tratarlo con ironía; todo dentro de un ritmo que permita el fluir de la conversación y que, en caso de hacer un cambio de tema, éste no sea perceptible de manera abrupta. Es el ámbito del *convivium* en donde “las libertades confluyen y espontáneamente se universalizan”.<sup>18</sup>

El ciudadano del mundo es el que habla, dice Foucault. Para ello, cumple con ciertas reglas que la sociedad en la cual se desenvuelve le exige de manera tácita. Es un ejercicio de convivencia de libertades que se universalizan, es decir, se reconocen iguales y se otorgan el mismo derecho a opinar y expresar un juicio sobre un tema tratado con novedad, seriedad, pero también con humor. En esto, Foucault compara la *ApH* con el *Banquete* de Platón. El ciudadano del mundo se encuentra, entonces, en el nivel de lo originario, el dominio de la antropología, que es el mundo articulado por el lenguaje, para decirlo con Foucault: “donde el hombre despliega su verdad antropológica”.<sup>19</sup>

Ahora bien, el carácter popular de la *ApH*, de acuerdo con Foucault, establece la diferencia entre su lenguaje y el lenguaje escolástico, en tanto que este último está orientado hacia la especificidad y la parcialidad. De modo opuesto, la noción de lo popular le confiere a la *ApH* una perfección distinta a la técnica. El tipo de perfección de lo popular exige que sea exhaustiva, que sea capaz de dar evidencia completa de sus afirmaciones mediante ejemplos, porque en ellos está depositada su verdad. Por eso, Foucault sentencia que “la ‘popularidad’ no es la forma primera, la más matinal y la más ingenua, de la verdad”,<sup>20</sup> ya que se trata de una verdad que ha nacido de la *Crítica de la razón pura*.

Como señalamos antes sobre la *ApH*, para que un conocimiento pueda ser popular, debe reposar sobre “un conocimiento del mundo y del

<sup>18</sup> Foucault, *Una lectura de Kant*, 111.

<sup>19</sup> Foucault, *Una lectura de Kant*, 112.

<sup>20</sup> Foucault, *Una lectura de Kant*, 105.

hombre, un conocimiento de los conceptos, de los gustos y de las inclinaciones de los hombres”.<sup>21</sup> Foucault utiliza esta cita de la *Lógica* de Kant para señalar una circularidad que ubica a la antropología dentro de aquello que ella misma debe exponer: es conocimiento popular y conocimiento de lo popular. En este círculo de palabras se hace patente que el lenguaje es el dominio de la *ApH*, en tanto que hace posible hablar y hablar acerca de él. Al mismo tiempo, a través de él se pueden dar innumerables ejemplos reconocibles y familiares para cualquiera. Por tal motivo, la *ApH* “[s]erá un conocimiento del hombre que el hombre mismo podrá inmediatamente comprender, reconocer, e indefinidamente prolongar”.<sup>22</sup>

Foucault identifica claros ejemplos en donde Kant recupera el uso popular de las palabras *einfältig* [ingenuo], *dumm* [tonto], *tor* [necio], *narr* [loco], *geck* [tontería], *unklug* [imprudente] para referirse a enfermedades mentales que fueron recusadas por los estudios clasificatorios del siglo XVIII como vanas mitificaciones, fundadas en la oscuridad de una dudosa tradición. Kant, en cambio, analizó justamente el sentido que adquieren dentro del uso popular. De ello, Foucault concluye que en el lenguaje antropológico no hay lenguaje mistificado ni vocabulario erróneo. Por tanto, se trata de una idiomática general, en la cual todo lo que se dice tiene un valor por sí mismo y merece ser analizado para entender el pensamiento que lo posibilita. La justificación de lo que se dice no depende de ninguna causa ajena a la práctica humana, ni en un pasado lejano, sino en el sentido actual de esos modismos.

Siendo el mundo su propia escuela, la reflexión antropológica tendrá el sentido de situar al hombre en este elemento formador. Por lo tanto será, indis-

<sup>21</sup> Foucault, *Una lectura de Kant*, 105.

<sup>22</sup> Foucault, *Una lectura de Kant*, 105.

ciablemente, análisis de la manera en que el hombre adquiere el mundo (su uso, no su conocimiento), es decir, cómo puede instalarse en él, y entrar en el juego: *Mittspielen* [participar]. A la vez, es la síntesis de las prescripciones y reglas que el mundo impone al hombre, por las cuales lo forma y lo pone en condiciones de dominar el juego [...]. De modo que la antropología no será historia de la cultura ni análisis sucesivo de sus formas; sino práctica a la vez inmediata e imperativa de una cultura dada. Ella enseña al hombre a reconocer en su propia cultura la escuela del mundo.<sup>23</sup>

La propia cultura es vista como el punto en común sobre el cual los seres humanos pueden convivir. Para Kant, no se trata de la alta cultura, como pretendió más tarde Fichte, sino, como señaló Gábor Gángó, ésta se construye sobre paradojas encontradas en las particularidades naturales del hombre, de ahí que incluso los vicios y las pasiones sean considerados como temas sobre los cuales debe realizarse la reflexión antropológica, en tanto que son constitutivos de la civilización: “Más allá de toda inclinación asocial, él considera, por un lado, que el hombre es un ser social y un ser que crea y conserva la cultura”.<sup>24</sup>

El lenguaje, las palabras, conforman un sistema de totalidad que ha de servir como instrumento de intercambio entre las personas que lo dominan. En esto parece estar de acuerdo Díaz Marsá cuando, en un artículo dedicado a la importancia del lenguaje común dentro de la *ApH*, asegura que “el lenguaje común constituye aquí la forma de la universalidad del conocimiento, así como de su certeza”,<sup>25</sup> insistiendo en que el carácter popular de esta obra la hace descansar sobre “un sentido *común* que es sentido de realidad; un sentido que no remitiría a estructuras trascen-

<sup>23</sup> Foucault, *Una lectura de Kant*, 70.

<sup>24</sup> Gábor Gángó, *Marxismo, cultura, comunicación. De Kant y Fichte a Lukács y Bejamin* (Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2009), 18.

<sup>25</sup> M. Díaz Marsá, “Antropología crítica y lenguaje común o del suelo lingüístico de la experiencia antropológica en la lectura foucaultiana de Kant”, *Estudios Kantianos*, núm. 1, (2015): 98.

dentales interiores universales, sino a una efectiva y afectiva comunidad lingüística”.<sup>26</sup> Sin embargo, Díaz Marsá parece convencido de que existe una continuidad entre filosofía y no filosofía, que radica en este supuesto descubrimiento de su origen en la lengua materna. Por el contrario, se puede decir que en la *ApH* se ponen en juego las reglas del libre convivio entre voluntades, de esta forma se expone la exterioridad del pensamiento a través del lenguaje, mas no que el lenguaje fundamente o determine al pensamiento o que sea constitutivo de todo conocimiento.

En este sentido, podemos concluir, junto con Forster, que la concepción kantiana del lenguaje mantiene, aun en la última etapa de su pensamiento, un dualismo entre pensamiento y lenguaje, donde este último sirve de instrumento para la comunicación. En la *ApH*, específicamente, las palabras en su sentido popular o común tienen un mayor peso en la medida que posibilitan la socialización y, mediante el acto de convivencia, se realiza la libertad dentro de sus reglas, por ejemplo, en la política y en el derecho; así también, es un espacio abierto para la creatividad al tratarse los temas del arte y las narraciones sobre acontecimientos. El lenguaje común es la manera en que la *ApH* recupera la experiencia para la libertad, al poner en contacto los juicios que parten de la sensibilidad dentro de un marco regulativo, el *sensus communis*, que permite la expresión desde lo conocido y común para todos los que participan en la comunidad de hablantes.

De tal modo, ser cosmopolita o ciudadano del mundo implica el desarrollo de la capacidad humana de poner los pensamientos propios en común con otros, a través también del dominio del habla. Esto implica un conocimiento de los temas y los contextos en los cuales se habla, así como el respeto de las reglas que permiten este libre convivio de las voluntades dentro de una comunidad.

<sup>26</sup> Díaz Marsá, “Antropología crítica y lenguaje común”, 98.

## Referencias

- Díaz Marsá, M. “Antropología crítica y lenguaje común o del suelo lingüístico de la experiencia antropológica en la lectura foucaultiana de Kant”, *Estudios Kantianos*, núm. 1, (2015), 93-104.
- Forster, M.N. *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Kant’s Philosophy of Language?”, *Tijdschrift voor Filosofie*, núm. 74 (2012), 485-511.
- Foucault, M. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2009.
- Gángó, Gábor. *Marxismo, cultura, comunicación. De Kant y Fichte a Lukács y Bejamin*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2009.
- Helfer, M.B. *The Retreat of Representation. The concept of Darstellung in German Critical Discourses*. Albany: State University of New York, 1996.
- Kant, I. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monteavila, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Crítica del discernimiento*. Madrid: Machado Libros, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Antropología en sentido pragmático*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM, 2014.
- Lafont, C. *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor, 1993.
- Louden, Robert B. *Kant’s Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- Louden, Robert B. “El Kant de Foucault”. *Estudios Kantianos*, vol. 1, núm. 1 (enero-junio de 2013), 163-182.
- Sánchez Madrid, N. *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*. Buenos Aires-Madrid: Ediciones La Cebra, 2018.
- Redding, P. *Thoughts, Deeds, Words, and World: Hegel’s Idealist Response to the Linguistic “Metacritical Invasion”*. Colorado: The Davies Group Publishers, 2016.

Villacañas, J.L. “Foucault-Kant: la prehistoria de la obra foucaultiana”.  
En José Luis Villacañas y R. Castro, editores. *Foucault y la historia  
de la filosofía*. Madrid: Ediciones Dado, 2018. 169-192.