

## De la transgresión de la experiencia o del sentido del carácter positivo de la cuestión crítica en Kant. Una discusión con Michel Foucault en torno al problema de la metafísica en su lectura de Kant

*Transgression of experience or the positive address of the critical system by Kant. A discussion with Michel Foucault around the metaphysics problem in his Kant's Reading*

**Marco Díaz Marsá**

Universidad Complutense de Madrid, España

[mdimarsa@filos.ucm.es](mailto:mdimarsa@filos.ucm.es)

**Resumen:** En el presente artículo acometo una discusión con Michel Foucault en punto a la determinación, en su conferencia impartida en Berkeley en 1983, de la crítica kantiana como cuestión teórica, negativa y trascendental, orientada a la “limitación necesaria”. Trataré de exponer el sentido en que la obra crítica de Kant, más específicamente, la *KrV*—y no sólo algunos de sus textos políticos como la segunda parte de *El Conflicto de las Facultades y Respuesta a una pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*— no responde tanto al proyecto de una “analítica de la verdad”, cuanto al objetivo práctico y genealógico de una “transgresión posible” que sienta las bases para la posibilidad de una ontología de la actualidad

**Abstract:** In the present article I undertake a discussion with Michel Foucault concerning the determination, in his 1983 Berkeley lecture, of the kantian critique as a theoretical, negative and transcendental question, oriented to “necessary limitation”. I will try to expose the sense in which Kant’s critical work, more specifically, the *KrV*—and not only some of his political texts such as the second part of *The Conflict of the Faculties and Answer to a Question: What is Enlightenment?*—does not respond so much to the project of an “analytic of truth” as to the practical and genealogical objective of a “possible transgression”, which lays the foundations for the possibility of an ontology of the actualities.

**Palabras clave:** crítica; metafísica; transgresión; conocimiento; libertad.

**Keywords:** Critique; metaphysics; trasngression; knowledge; freedom.

Fecha de recepción: 19/7/2021. Fecha de aceptación: 7/12/2021.

Marco Díaz Marsá es Doctor en Filosofía y Profesor Contratado Doctor en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de numerosos artículos sobre las relaciones entre Foucault y Kant en revistas especializadas, entre sus libros cabe destacar *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault* (Escolar y Mayo. Madrid. 2014), *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault* (Escolar y Mayo. Madrid. 2016) y *Foucault y la cuestión del derecho* (coordinado junto con J. L. Pardo. Guillermo Escolar ed. Madrid. 2017).

Este artículo es el resultado de investigaciones realizadas en el marco del proyecto de investigación *Naturaleza humana y comunidad IV* (FFI2017-83155-P)

## 1. Introducción

En su conferencia sobre Kant, impartida en Berkeley, en otoño de 1983, Foucault define la especificidad de su actividad de pensamiento como una *crítica práctica* de intención *positiva*, arqueológica en su método y genealógica en su finalidad, una crítica cuyo objetivo sería la «transgresión posible». A ella opone el gesto del pensamiento kantiano como una crítica negativa, cuyo negocio sería la «limitación necesaria»<sup>1</sup>.

Lo que quiero defender en este trabajo, frente a esta lectura de la cuestión crítica en Kant, en parte para contribuir a liberar su pensamiento de ciertas lecturas reductivas y unilaterales de su proyecto, en parte, para favorecer, en lo posible, el enriquecimiento del propio planteamiento de Foucault y de su kantismo declarado en la última etapa de su producción, es la idea de que el problema crítico en el pensador de Königsberg se define y articula, a partir de una clara comprensión de su objetivo y -como señala Heidegger- «desde sus esfuerzos filosóficos más originarios»<sup>2</sup> -los propios de una filosofía en un sentido arquitectónico y mundano-, justamente como una *cuestión positiva de carácter fundamentalmente práctico*, e incluso, como una crítica arqueológica, más cartográfica que hermenéutica, más topográfica que genética, al establecer los lugares y condiciones de nacimiento, no sólo de los conceptos<sup>3</sup>, sino también de los objetos y los sujetos en sus diversas relaciones posibles; y, en fin, en un sentido que espero poder precisar, como una crítica genealógica, en favor de lo venidero en el tiempo. Se trata de esa forma de crítica que al habilitar el espacio para una intervención de la libertad en la experiencia, libera también una cierta esperanza, al margen de cualquier reconciliación posible con el tiempo -no sólo de facto, sino también de iure-, ahí y sólo ahí donde hemos desesperado de todo plan divino de progreso y a nuestros ojos ha llegado a presentarse, en palabras de Foucault, «la gran cólera de los hechos»<sup>4</sup>.

Se trata de una inteligibilidad del proyecto crítico kantiano a la que el propio Foucault no pudo dejar de atender en un texto muy anterior a esta conferencia: en su *Introduction à l'Anthropologie* (en adelante *IAK*) donde el pensador francés presenta justamente el gesto crítico *original* kantiano como el correspondiente a un pensamiento de la finitud, definido como «interrogación sobre el límite y la transgresión», una interrogación muy apartada de la crítica que ancla en la

1 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières». En *Dits et écrits. 1954-1988* (cuatro volúmenes) (en delante *DE*), Vol.IV. Gallimard, Paris, 1994, 574.

2 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft». En *Gesamtausgabe* (GA), Band 25, Klottermann, Frankfurt am Main, 1995.

*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*, Gesamtausgabe, Band 25. En Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 10.

3 DEKENS, Olivier. *L'épaisseur humaine*. Kimé, Paris, 2000, 50. Habría que recordar aquí los conceptos de «territorio», «ámbito», «dominio», «jurisdicción», tal como operan en las introducciones de *la Crítica del Juicio*.

4 FOUCAULT, Michel. «La grande colère des faits». En *DE*, III, 277.

ilusión antropológica y se perfila como cuestionamiento infinito del «retorno a sí», a partir del juego, nunca resuelto, de lo Mismo y lo Otro o de la contradicción y la totalidad.<sup>5</sup>

## 2. Presentación de un aspecto de una hipótesis de lectura

Son muy conocidas las declaraciones de Foucault en su última etapa de pensamiento sobre su filiación con la tradición crítica kantiana, más concretamente: con esa herencia de la filosofía moderna, fundada en ¿*Qué es Ilustración?* y la segunda parte de *El conflicto de las facultades*, que encara la cuestión crítica como diagnóstico y ontología de la actualidad. En esta tradición lejos de plantearse el problema del conocimiento -y de la verdad medida desde sus parámetros- en la forma de una «analítica de la verdad», se intentaría más bien definir el «campo actual de experiencias posibles»<sup>6</sup>, es decir, una cierta posibilidad, que no lo sería en favor del «conocimiento», sino, digamos, de la intervención de la libertad en el mundo.

Por otra parte, se ha señalado muy a menudo la tensión que introduce esta lectura de Kant, y de este pensador en su relación fundacional con la modernidad, con los análisis vinculados al propio Kant en la producción foucaultiana de finales de los años 50 y principios y mediados de los 60, en *IAK* y *Les mots et les choses* (en adelante *MC*). Se trataría, se dice, de otro Kant, esta vez como el fundador de una modernidad dominada por la ilusión antropológica. Existiría, por tanto, de acuerdo con esta apreciación, una clara divergencia entre esas dos lecturas de la modernidad y de la relación de esta con Kant<sup>7</sup>.

Lo que pretendo defender (aunque sólo en parte en esta contribución, por razones evidentes de extensión) es que no es posible asimilar de manera simple, en la lectura foucaultiana de Kant emprendida en los años 60 (en rigor unos años antes), el pensamiento de Kant a la antropología fundamental o «analítica de la finitud», y, más en general, el pensamiento de la finitud a la filosofía del hombre<sup>8</sup>. Y ello desde el momento en que Foucault va a considerar, en *IAK* pero también en cierta medida en *MC* (cuando nos percatamos de una cierta tensión entre el capítulo VII y el capítulo IX<sup>9</sup>) -en un acercamiento mucho más matizado al pensamiento del filósofo de Königsberg que el que refleja la lectura de algunos intérpretes- que es justamente Kant quien abre con su cuestionamiento

5 FOUCAULT, Michel. *Introduction a l'Anthropologie*. Vrin, Paris, 2008, 77-78.

6 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (GSA).1982-1983*. Gallimard/Seuil, Paris, 2008, 21-22.

7 CASTRO, Edgardo. «Foucault lector de Kant». En *Foucault, M. Michel Foucault. Una lectura de Kant*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008, 7-34.

8 Al respecto debe consultarse el valioso trabajo de HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Ed. Millon, Grenoble, 1998, especialmente el primer capítulo, 31-65.

9 DÍAZ MARSÁ, Marco. «Facticidad y trascendentalidad en el estudio foucaultiano de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant». En *Azafea. Revista de Filosofía*, nº13: Salamanca, 2011, 179-220.

crítico la posibilidad de un pensamiento de la finitud no medido de un modo necesario por la eventualidad antropológica<sup>10</sup>, una posibilidad de pensamiento enseguida traicionada. Sin duda es una cuestión importante -no sólo para la hermenéutica kantiana, sino también para la comprensión del proyecto foucaultiano- el asunto de si el *cierre* de esta posibilidad de pensamiento fue ejecutado por el mismo Kant o por la tradición postkantiana<sup>11</sup>, pero, en esta ocasión, lo que quiero destacar se concentra en un aspecto de otro punto de esa lectura: esa posibilidad de pensamiento habría sido ulteriormente reactivada nada menos que por Nietzsche y por un Foucault que retomaría el gesto crítico nietzscheano<sup>12</sup>. De ser esto así, y en la atención a esta posibilidad, la lectura foucaultiana de Kant de los años 60 podría iluminar y enriquecer no sólo la hermenéutica kantiana, sino también el último proyecto foucaultiano de ontología crítica de la actualidad, así como su replanteamiento -ontológico y sistemático- de la cuestión del sujeto. Ahora bien, bajo esta hipótesis, la última lectura foucaultiana de Kant, que Foucault activaría a su modo en su propio pensamiento, difícilmente podría considerarse bajo un prisma que ofrece un antagonismo fundamental con respecto a las tesis mantenidas a principios y mediados de los años 60 sobre Kant.

Más concretamente, y afinando ahora en relación con la cuestión que me ocupa directamente en esta contribución, considero que el gesto propio de lo que Foucault llama “crítica” como «cuestión positiva» en la conferencia del año 83 en Berkeley, constituye la actualización del gesto filosófico original kantiano; y es más: del gesto original kantiano tal como Foucault lo presenta en *IAK* (desgraciadamente no podré ocuparme aquí de esta cuestión). Y en ese sentido, y si esto fuera así, habría que poner en duda, desde Foucault mismo y desde luego también a partir de Kant, el análisis del pensador de Poitiers en aquella conferencia, en la que presenta la crítica kantiana como una crítica negativa.

### **3. La contraposición de la crítica como cuestión positiva y cuestión negativa en Foucault y el postulado que gobierna en su determinación de la crítica kantiana como crítica negativa**

Bajo la conminación de la pregunta ¿Qué es filosofía? y en el marco de una caracterización positiva de lo que Foucault está presentando como su *ethos*

10 FOUCAULT, Michel. «Préface à la transgression». En *DE*, I, 239. FOUCAULT, Michel. «Philosophie et psychologie». En *DE*, I, 446.

11 En cualquier caso, lo que parece indudable, en el marco de la lectura de Foucault y prescindiendo ahora de analizar las tensiones interpretativas sobre este asunto en dicha lectura, es que el cierre de esa posibilidad de modernidad vendría propiciada por la ambigüedad del propio Kant.

12 FOUCAULT, Michel. «Préface à la transgression». En *DE*, I, 239. FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie*, 68.

*filosófico*, «una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos<sup>13</sup>», el pensador francés señala lo siguiente:

Este *ethos* filosófico puede caracterizarse como una actitud límite. No se trata de un comportamiento de rechazo. Hay que escapar de la alternativa del afuera y el adentro; es preciso estar en las fronteras<sup>14</sup>. Ciertamente la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar una cuestión positiva: en lo que nos es dado como universal, necesario y obligatorio, ¿qué parte hay en ello de singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma de la transgresión posible<sup>15</sup>.

Quisiera detenerme un momento en este texto. Hay en juego aquí un postulado que orienta el discurso foucaultiano sobre Kant, en su contraposición “crítica positiva/crítica negativa”: la presuposición del *carácter teórico* del gesto crítico kantiano, tal como él se define en las tres críticas (no sólo en *KrV*)<sup>16</sup>. Foucault parece asumir que la cuestión kantiana queda quintaesenciada en el problema de la legitimidad del conocimiento, de los límites *necesarios* que este debe renunciar a rebasar si pretende ser efectivo conocimiento. Se trata de una forma de crítica que Foucault marcará en la primera lección de su curso del 83 como una «analítica de la verdad»<sup>17</sup>, una cierta configuración en la que cabría reconocer a todo un panel de la tradición filosófica moderna. La *cuestión de la verdad* aquí, como problema interno del *conocimiento verdadero* -en sus diversas variantes regionales o generales- definiría por entero la experiencia crítica. En el caso de la crítica propiamente kantiana se trataría, al parecer, del establecimiento de las «estructuras universales» del conocimiento<sup>18</sup>, como conocimiento necesario y *destinación última del hombre*. De acuerdo con esta lectura, una cierta hegemonía en la *autointerpretación* de la razón crítica operaría como *postulado* para esa definición del gesto crítico:

13 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». En *DE*, IV, 573-574. A través de una *onto-logía*, es decir, de una cierta relación -histórico-genealógica- con la verdad, con los discursos, con los *logoi*, en la que se juega y decide no tanto un conocimiento cuanto *nuestro propio ser* ( es en este sentido que la ontología histórica lo es *de «nosotros mismos»*), algo así como un sujeto, pero un sujeto que es, de un modo originario y antes de cualquier análisis, *libertad en un mundo*, concebido como espacio de juego de *saber-poder-moral*. En rigor, no se trata de ningún “sujeto” (aunque tampoco de un “predicado”): se trata solo de una *cópula* (que no define modo de ser alguno) en la que se decide, en su histórico acontecer, “ser en general”: la ontología de nosotros mismos es también, sin contradicción, una ontología del mundo como sistema de actualidad. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France*, 46-68.

14 Y en ese estar en las fronteras se alcanza la actualidad en el presente.

15 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». En *DE*, IV, 574. El término *transgression* corresponde, en *The Foucault Reader*, al original en francés *franchissement*: ciertamente transgresión, pero en el sentido espacial del paso o sobrepasamiento de una línea o frontera, mas también franqueamiento, despejamiento o liberación de un límite que habilita el paso.

16 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France*, 21.

17 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France*, 22.

18 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?» En *DE*, IV, 574.

la hegemonía, en Kant, de la razón teórica y, por ende, la hegemonía, en su consideración del problema crítico, de la *cuestión de la experiencia* y sus condiciones. Del mismo modo, parecería jugarse aquí una suerte de sujeción a lo dado, como forma general de la legitimidad de una razón devenida crítica.

Foucault estaría, pues, considerando que es la «forma conocimiento» – con el sujeto que le es correlativo- la instancia fundamental, en Kant, para la determinación de una relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Con lo que esto, a juicio de Foucault, comportaría: la *naturalización* de lo que ha de considerarse más bien un «acontecimiento histórico»: el acontecimiento de la hegemonía de la verdad y de su *deseo*<sup>19</sup>. De este modo, bajo esta configuración de la crítica, que lastraría toda una historia de la verdad y que Foucault asume, sin problematización, como la propia de Kant, puede llegar a dominar el motivo de lo trascendental sobre lo práctico, es decir, la cuestión de la objetividad o de las condiciones de posibilidad de la experiencia sobre el problema de su transgresión posible.

Frente a esa forma de crítica kantiana, negativa y trascendental (que, según Foucault, cabría reconocer de forma paradigmática en *KrV*), se alzaría la propuesta foucaultiana, articulada justamente a partir de la cuestión de la definición de las condiciones discursivas y no discursivas bajo la cuales una transgresión de la experiencia es posible. En tal crítica se trataría de determinar el campo actual de experiencias posibles, de la definición de lo posible y sus condiciones en orden a una libertad *efectiva*, de la delimitación, en fin, de lo que podría denominarse *las condiciones para una transformación de la experiencia*. Todo ello desde las exigencias que impondría, en ella, y nunca más allá de ella, *un algo* cuya afirmación, en expresión de *Préface à la transgression*, no puede ser nunca sino «afirmación de la partición»<sup>20</sup>, y con ello, de una tensión y de una cierta deuda en la experiencia, nunca resuelta en ella. Ello significa que la afirmación que inquieta la experiencia y llega a armarse como crítica del presente carece, sin paradoja, de todo contenido positivo (digamos no responde a la operación de lo que Kant denomina *juicio determinante*); es «una afirmación que no tiene nada de positivo», porque «ningún contenido puede atarla», es decir, porque «por definición ningún límite puede retenerla»<sup>21</sup>. Frente a ello, la determinación negativa de la crítica implicaría, esta vez en palabras de un Kant inesperadamente próximo a Foucault, *extender a todo los límites de la sensibilidad o el fenómeno*<sup>22</sup>, inhabilitándose con ello toda posibilidad de acción y transformación en la experiencia, al tornar *normativo* lo dado o la experiencia, en la pasividad más absoluta a que nos entregaría la sobrepujanza del tiempo. Con ello quedaría desactivada toda posibilidad de *efectividad* o *actualidad*

19 FOUCAULT, Michel. «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours». En *DE*, IV, 390

20 FOUCAULT, Michel. «Préface à la transgression». En *DE*, I, 238.

21 Foucault podrá referirse así al «reino ilimitado del Límite». FOUCAULT, Michel. «Préface à la transgression». En *DE*, I, 235.

22 KANT, Immanuel. *KrV*, BXXV.

de la crítica, es decir, esa crítica que da forma y realidad nada más –y nada menos– que a *una impaciencia* –como trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo–: «la impaciencia de la libertad»<sup>23</sup>. Sobre esta forma de crítica efectiva Foucault indica lo siguiente:

No creo que debamos oponer crítica y transformación, «la crítica ideal» a la «transformación real». Una crítica no consiste en decir que las cosas no están bien como están. Consiste en ver sobre qué tipo de evidencias, de familiaridades, de modos de pensamiento adquiridos y no reflexionados reposan las prácticas que aceptamos.

Es preciso liberarse de la sacralización de lo social como única instancia de lo real y dejar de considerar como un viento esa cosa esencial en la vida humana y en las relaciones humanas, quiero decir el pensamiento. El pensamiento, eso existe, más allá o por debajo de los sistemas y edificios de discursos. Es algo que se esconde a menudo pero anima siempre los comportamientos cotidianos. Hay siempre un poco de pensamiento incluso en las instituciones más tontas, hay siempre pensamiento incluso en los hábitos mudos.

La crítica consiste en buscar este pensamiento e intentar cambiarlo: mostrar que las cosas no son tan evidentes como se cree, hacer de tal manera que lo que aceptemos como yendo de suyo no vaya más de suyo. Hacer la crítica es tornar difíciles los gestos más fáciles.

En estas condiciones, la crítica (y la crítica radical) es absolutamente indispensable para toda transformación. Pues una transformación que permaneciera en el mismo modo de pensamiento, una transformación que no fuera más que un cierto modo de ajustar mejor el mismo pensamiento a la realidad de las cosas no sería más que una transformación superficial<sup>24</sup>.

Foucault se hará cargo de esta impaciencia constitutiva en la entrevista *Verdad, individuo y poder*: no se trata, indica allí, de negar la libertad, de eliminarla de todo planteamiento verdaderamente crítico (y, por cierto, tampoco los derechos humanos), sino de llegar a comprender que la libertad no puede ni debe limitarse a ciertas fronteras determinadas<sup>25</sup>. Foucault explicará, así, cómo un «modelo de humanidad» se ha ido desarrollando a partir de ciertas prácticas fácticas –psicológicas, médicas, penitenciales, educacionales. La idea de «hombre» que emerge en estos contextos pragmáticos se habría naturalizado, tornándose normativa, evidente y supuestamente universal. La crítica genealógica desactiva esta pretendida universalidad, mostrando que el humanismo que vehicula esa idea

23 FOUCAULT, Michel. «Q'est-ce que les Lumières». En *DE*, IV, 578.

24 FOUCAULT, Michel. «Est-il donc important de penser». En *DE*, IV, 180-181. Hago un comentario exhaustivo de este texto en DÍAZ MARSÁ, Marco. *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo ed., Madrid, 2016, 101-113.

25 FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1991, 149.

de humanidad no es en ningún caso universal, sino relativo a cierta situación histórica. Pero esto no ha de significar, continúa apuntando Foucault, «que tengamos que eliminar lo que llamamos derechos humanos o libertad, sino que no podemos decir que la libertad o los derechos humanos han de limitarse a ciertas fronteras». Opera así un cierto *ser* de la libertad, su peculiar *realidad* (bajo un régimen de sentido de ser distinto del aquel que rige para las cosas<sup>26</sup>), irreductible a diferencia específica, pero también imposible de asimilar a un fundamento del ser de carácter antropológico. Como señala el propio Kant -un Kant muy ajeno a la caracterización que Foucault hace de su crítica en el texto indicado- «se trata de la libertad, que puede sobrepasar todo límite que se le indique»<sup>27</sup>

La crítica opera, así, como una «crítica práctica»<sup>28</sup>; su objetivo: no el conocimiento, sino la liberación de la peculiar efectividad o actualidad de la libertad en el mundo. «Objetivo -dice Foucault en unas notas manuscritas rescatadas por Morey- :*creación de libertad*»<sup>29</sup>. Se define, de este modo, el sentido práctico de la intervención del pensamiento como *ethos crítico*. En él se halla en juego no un conocimiento de sí mismo, sino el ser mismo del sujeto y, en este sentido, bien puede decirse que este *ethos* es relación *ontológica* de sí consigo. No cabe aquí *mathesis* sin *askesis*, filosofía sin *espiritualidad*<sup>30</sup>. Y no sólo eso: en esta determinación de la crítica y su objetivo opera toda una problematización del *modo de ser* del sujeto objeto de la misma, ya no como sustancia, sino como cuidado. Ha de repararse en el doble sentido del genitivo, objetivo y subjetivo, que opera en esta determinación del objetivo de la crítica: la crítica, como *ethos*, es espacio de creación de libertad. No ha de concebirse entonces como una tarea aislada y elitista que, de un modo u otro, postulara un sujeto sustancial. En este sentido, bien puede decirse que la expresión “cuidado de sí” tiene un carácter tautológico, pues no se halla referida a un peculiar comportamiento con respecto a sí mismo<sup>31</sup>. La crítica alcanza así la dimensión originaria de su finalidad práctica como crítica pública<sup>32</sup>. Así concebida, como abertura del pensamiento, no sólo descubre y comunica, sino que también crea y modifica las condiciones para la libertad *en el mundo* (genitivo objetivo). Pero se trata, al mismo tiempo, de las creaciones de esta misma libertad (genitivo subjetivo), y en ningún caso de algo así como una dominación insuperable, pues el pensamiento, es preciso recordarlo,

26 En este sentido habría que recordar que Foucault ha considerado que la libertad tiene una «condición ontológica» muy determinada, la propia de la ética (FOUCAULT, Michel. «*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*». En *DE*, IV, 712). Sobre este asunto me he extendido en el capítulo 2 de *Modificaciones*, DÍAZ MARSÁ, Marco, *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política*, Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2014.

27 KANT, Immanuel. *KrV* A317/B374.

28 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières». En *DE*, IV, 574.

29 FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*, 24.

30 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet* (Hsuj). Gallimard/Seuil. *Cours au Collège de France. 1982-1983.*, Paris, 2001, 16 y ss.

31 *Hsuj*, 12

32 FOUCAULT, Michel. «Le souci de la vérité». En *DE*, IV, 678.



es «la libertad con respecto a lo que se hace»<sup>33</sup>. Al respecto se ha de reparar en que se juega aquí una cierta *incondicionalidad*, en un sentido inédito para la tradición, por ser radicalmente práctico. Todo ello implica que las libertades y los derechos que se hacen valer no solo se reclaman en la historia, *también se adquieren*<sup>34</sup>; y estás obras de la libertad no pueden *borrarse*, por mucho que los hechos se impongan en la historia, tras tal o cual conquista de la libertad en ella<sup>35</sup>.

Foucault opone pues en la conferencia referenciada esta crítica como cuestión positiva a la crítica kantiana, cuyo asunto sería, bajo su consideración, no tanto el franqueamiento y la transgresión posible cuanto «la limitación necesaria» (Foucault, 1994 IV, p. 574). Se trataría, indica el francés, de una «crítica trascendental» que tendría «como fin hacer posible una metafísica», pero donde «metafísica», de acuerdo con el postulado del conocimiento que aquí domina, habrá de significar necesariamente, pese a la apertura sistemática de la misma a lo práctico que Foucault no puede dejar de reconocer, en lo fundamental, *metafísica teórica* y, por tanto, en ningún caso “metafísica crítica”, tal como el propio Kant la concibe, sino, “metafísica dogmática”, con la subsidiaria interpretación de la realidad —de carácter esencialista y reificante— y del programa crítico que la misma vehicula bajo el primada de la presencia (o la experiencia). Se trataría, en la supuesta elisión de la historia de la verdad que aquí dominaría, de extraer —dice Foucault— «las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible». Foucault se refiere, por tanto, de un modo general a las estructuras del conocimiento y la acción, pero la acción y la cuestión de la acción se interpreta aquí enteramente a partir de un esquema unívocamente teórico. Una prueba de ello es que la cuestión práctica se desliza en el texto como problema trascendental, algo que difícilmente cabe sostener, en una lectura matizada y más cuidadosa de *KrV*, como enseguida trataré de mostrar<sup>36</sup>.

Frente a esta crítica negativa, teórica y trascendental, en la que se desliza y desplaza la *ilusión teológica* bajo la forma paradójica de la *ilusión antropológica* (*menschliches Wesen*)<sup>37</sup>, Foucault presenta su *crítica arqueológica*. Ella hace depender las modificaciones de la experiencia no tanto de estructuras formales-trascendentales que han llegado a hipostasiarse, cuanto de discursos que constituyen verdaderas formas de problematización históricas, focos de actualidad que articulan lo que hacemos, decimos y pensamos, formas a cuyo través el ser se constituye como experiencia, como *pudiendo*, pero también como debiendo *ser pensado*<sup>38</sup>. Se trata,

33 FOUCAULT, Michel. «Polémique, politique et problématisations» En *DE*, IV, 597.

34 FOUCAULT, Michel. «Inutile de se soulever?». En *DE*, III, 791.

35 FOUCAULT, Michel. «L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée». En *DE*, IV, 343-350.

36 Para los diferentes sentidos y respetos de la libertad en Kant puede consultarse el trabajo de NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Kant: sendas de la libertad» en *Del Renacimiento a la Ilustración II*. Trotta, Madrid, 2000, 277-308.

37 FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie*, 77-78.

38 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II. L. usage des plaisirs*. Tell Gallimard, Paris, 1999, 13.

igualmente, de una *crítica genealógica*, no dialéctica, que encara la historia de una manera muy determinada: operando una neutralización antropológica<sup>39</sup>, no deducirá de «la forma de lo que somos» lo que nos es imposible hacer y conocer<sup>40</sup>, tampoco una suerte de *destinación trágica* en la historia dependiente de esa «forma»-destinación trágica desde el momento en que ella impondría una cierta aspiración, una aspiración de infinitud *en el conocimiento* nunca resuelta, en razón de la finitud constitutiva que atraviesa y configura a esa forma o naturaleza, haciendo del ser entregado a este movimiento histórico, en palabras de Sartre, una *pasión inútil*. Se trata, antes bien, de otro modo de comprender el tiempo y la historia en su articulación con la cuestión crítica, enteramente ajeno a los juegos de la dialéctica con la antropología<sup>41</sup>. En el trabajo de una *wirkliche Historie* emerge ahora una efectiva contingencia y, por eso, la contingencia, singularidad y arbitrariedad de todo aquello que ilegítimamente hemos considerado necesario, universal y obligatorio, y con ello, en la liberación del origen comprendido metafísicamente -y en este caso del *Ursprung*<sup>42</sup> en su modalización antropológica-, emerge también la posibilidad de un *comienzo* en el tiempo. Con ello llega a relanzarse «tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad»<sup>43</sup>.

El asunto es pues la libertad, a través de una relación histórica-genealógica con la verdad que es ontología histórica de nosotros mismos, «trabajo de nosotros sobre nosotros mismos en tanto que seres libres»<sup>44</sup>. Se juega aquí una cierta conversión que no lo es de la mirada, sino de la *decisión*<sup>45</sup>, en una tarea de la verdad que abre un espacio de actualidad. En tal tarea se trata de mucho más que de un mero cuidado por el presente en su diferencia en la historia. Ello hace que el asunto no sea una pura localización del pensamiento en su historia y su geografía, y acaso, con ello, al hacerse valer una espacialidad más profunda que el tiempo del pensamiento, la disolución de la iniciativa de los sujetos en la historia. Se busca, por el contrario, alcanzar la actualidad del pensamiento, es decir, su actuar, a través de una cierta relación crítica con la verdad que opera en y sobre el propio presente. Se trata así del presente como acontecimiento, pero como «acontecimiento filosófico»<sup>46</sup> en una práctica discursiva que convierte la filosofía «en la superficie de aparición de su propia actualidad discursiva, actualidad a la que interroga como acontecimiento, un acontecimiento cuyo sentido, valor y singularidad filosóficos tiene que expresar»; y ello designando y especificando «el modo de acción, el modo de efectuación» que el discurso filosófico realiza dentro de esa actualidad: «¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad?

39 FOUCAULT, Michel. «Préface à l'Histoire de la sexualité» (première rédaction). En *DE*, IV, 579.

40 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». En *DE*, IV, 574.

41 FOUCAULT, Michel. «Préface à la transgression». En *DE*, I, 239.

42 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». En *DE*, II, 136-140.

43 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». En *DE*, IV, 574.

44 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». En *DE*, IV, 575.

45 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France*, 223.

46 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France*, 14.

¿Y qué produce el hecho de que yo hable de ella?»<sup>47</sup>

Se define así el presente como un «sistema de actualidad»<sup>48</sup>. Ello supone el abandono de un cierto proyecto tradicional: el de la globalidad y la radicalidad, el de la filosofía como una «empresa de totalización»<sup>49</sup>. No se impone por ello lo fragmentario ni, en la crítica, la heteronomía. Se trata de otra unidad, esta vez sin globalidad, que funda tanto la autonomía de la crítica como su carácter eminentemente práctico, es decir la posibilidad de su actualidad:

Usted me preguntaba hace un momento en qué la filosofía ha cambiado. Pues bien, se podría decir lo siguiente: la filosofía, de Hegel a Sartre, ha sido esencialmente una empresa de totalización, si no del mundo, si no del saber, sí al menos de la experiencia humana, diría que quizá si hay hoy una actividad filosófica autónoma, si puede haber una filosofía que no sea simplemente una especie de actividad teórica interior a las matemáticas o a la lingüística o a la etnología o a la economía política, si hay una filosofía independiente, libre de todos esos dominios, pues bien, se la podría definir de la manera siguiente: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir lo que es el presente, decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que no es él, de nuestro pasado. Esta es quizá la tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía

Se trata, con ello, de toda una intervención sobre el presente, en la forma de una crítica *autónoma* que hace de la generalidad (no abstracta) de nuestro mundo (como sistema de actualidad) su objeto. Juega aquí un cierto *imperativo*, más general que el principio de utilidad que opera en la productividad de los conocimientos, más general que la exigencia de un «descartar los errores»<sup>50</sup>. No se trata, sin embargo, de un puro «imperativo estratégico» que habría de funcionar como «matriz», de un «dispositivo» de poder, el que respondería, en su génesis, a un «principio de sobredeterminación funcional», pero también a un «perpetuo relleno estratégico». A este respecto Foucault recordará que la «naturaleza esencialmente estratégica» del dispositivo «supone que se trata ahí de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, de una intervención racional y concertada en estas relaciones de fuerzas, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas»<sup>51</sup>. El imperativo en juego es de otro carácter, nada menos que el de la libertad en el poder. La crítica, que atiende a su interpelación, llega a emparentarse con la *virtud* y alcanza su *ethos*<sup>52</sup>, es decir, su verdadera dimensión práctica como dimensión de la autonomía del sujeto en los espacios políticos

47 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France*, 15.

48 «FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?». En *DE*, IV, 575.

49 FOUCAULT, Michel. «Foucault répond à Sartre». En *DE*, I, 665.

50 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique? Critique at Aufklärung» (CA). En *Bulletin de la Societe Française*, n° 2, Paris, 1990, 36

51 FOUCAULT, Michel. «Le jeu de Michel Foucault». En *DE*, III, 299-300  
52 CA, 36.

y como sujeto político<sup>53</sup>. No hay por tanto autonomía práctica sin la crítica<sup>54</sup>, gobierno de sí sin la crítica –ni esta, por cierto, sin condiciones de publicidad, que han de garantizarse no sólo éticamente sino también y, ante todo, social y jurídicamente<sup>55</sup>. Pero, si ello es así, difícilmente podría operar aquí *desfase* (*décalage*) alguno entre la crítica y la autonomía<sup>56</sup>, una suerte de retroceso de la crítica en relación a la libertad, desde el momento en que no prima ya lo *analítico* sobre lo práctico, así como la concepción de la verdad que tal primado concita. Límite y autonomía, finitud y libertad pueden articular así las dos vertientes del problema crítico. La crítica habrá de mostrar entonces que al desbordarse los límites legítimos de nuestro uso teórico de la razón (es decir, los límites de la verdad) nos vemos obligados a apelar a la autoridad de un otro. En relación a un uso práctico de nuestra razón, la crítica habrá de enseñar que el establecimiento del Límite (la finitud), en relación, por ejemplo, al conocimiento de un destino ulterior, es aquello que garantiza el uso de nuestra libertad, la autonomía de nuestra voluntad en la acción<sup>57</sup> en relación a un gobierno de los otros, así como la transformación en los sistemas de experiencia. Se desactiva así el mentado primado del conocimiento en la crítica, el que justamente comporta el desfase entre la crítica y la autonomía, desfase que produce no solo ilusión, también dominación, por el que la crítica, desprendida de su finalidad práctica, se habrá de concebir como investigación de los mecanismos por los que se ha operado en la historia el tránsito fuera de la *legitimidad de la «verdad»*: la ilusión y el error que es lo práctico más allá de los límites de *la* verdad<sup>58</sup>. La crítica, así definida, o mejor, así desbordada por la legitimidad de la verdad, puede devenir guardiana de esa ilusión que es la de *la* verdad misma, una cierta ilusión histórica que impone la exigencia de doblegarse a lo dado, a la experiencia y a su objetividad. Puede nacer así el despotismo y la heteronomía en la crítica, que bien puede extenderse como un cierto juego de (ficción de) libertad que arruina el ejercicio de la voluntad: el juego de la «libertad» en nuestras sociedades de seguridad bajo el imperio del mercado como verdad (como *espacio de veridicción*). Se trata de un dominio más hábil, mucho más eficaz y productivo que el de los totalitarismos, pero al cabo de dominio y, por cierto, de dominio pastoral -secularizado y generalizado- a través de la libertad. Frente a ello, en el *ethos* crítico, en eso que Foucault llama «crítica práctica», se ha de tratar de un cierto modo de *relacionarse* con la experiencia presente (lo cual implica un cierto distanciamiento con respecto a la misma), en el que se halla en juego no sólo su

53 Al respecto puede consultarse DÍAZ MARSÁ, Marco. «Poder, libertad y derecho a partir del último Foucault. Consideraciones sobre la noción de un “gobierno de sí”». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Nº 7. Cenaltes ediciones, Madrid, 2019, 11-31.

54 Ni efectiva crítica si no es gobierno de sí.

55 Nos hemos extendido sobre este particular en DÍAZ MARSÁ, Marco. *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo ed., Madrid, 2016.

56 CA, 41,47.

57 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France*, 30-31.

58 CA, 47.

transfiguración, sino también su transformación, en el espacio de un juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad<sup>59</sup>.

#### 4. El carácter positivo, práctico y genealógico de la crítica kantiana

Hay que decir ya que es cuanto menos dudoso que la crítica kantiana, tal como se despliega en ese plan general llamado *Critica de la razón pura*, tenga un carácter negativo y metafísico-antropológico, articulándose como un proyecto, si no puramente epistemológico, sí al menos fundamentalmente teórico. Ello supone una interpretación de los textos kantianos vinculada a lo que Lebrun ha llamado «una opinión discutible» sobre la relación entre la crítica y la metafísica en Kant<sup>60</sup>. De acuerdo con esta opinión la *crítica*, en la línea de la lectura de Cohen, inauguraría la era de los positivismos, restringiendo la reflexión filosófica a la cuestión de la definición de las condiciones de la posibilidad de las ciencias positivas. La *crítica*, así las cosas, al dismantelar la posibilidad de la psicología, la cosmología y la teología racionales suprimiría al mismo tiempo toda posibilidad para lo que Kant llamó la «Metafísica propiamente dicha»<sup>61</sup>, la cual concierne, como es sabido, no a lo sensible, sino al tránsito de lo sensible a lo inteligible, por medio de una razón críticamente intervenida (no por fe, edificación o entusiasmo). Con lo que esta consideración comporta: que en tal interpretación sobre la relación entre la empresa crítica y la reflexión filosófica la teoría kantiana de la posibilidad de la experiencia y, con ello, la *analítica trascendental* -y más en particular la *deducción de las categorías*- se convierta en el centro de una *Critica de la razón pura*.

Ahora bien, tal lectura introduce un profundo desequilibrio en la crítica, al confundir el instrumento y lo puramente propedéutico con aquello por lo que se hace la crítica y constituye su fin. Y es que la limitación de la razón teórica, frente a esta interpretación y tal como puede apreciarse ya desde los prólogos de *KrV*<sup>62</sup>, no se halla destinada a garantizar la positividad de las ciencias exactas y a determinar la esfera del conocimiento legítimo -siendo su corolario la imposibilidad de todo

59 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières?». En *DE*, IV, 570.

60 LEBRUN, Gerard. *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. Escolar y Mayo, Madrid, 2008, 21.

61 KANT, Immanuel. «Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik» (Preissch.). En *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band XX, Berlin, 1942, 260.

62 También en *Prolegómenos*: «Ello no obstante, me atrevo a predecir que si el lector de estos *Prolegómenos* piensa por sí mismo, no sólo dudará de la ciencia que hasta ahora ha poseído, sino que en lo sucesivo estará plenamente convencido de que no puede haberla si no se cumplen las exigencias expresadas aquí, sobre las cuales descansa su posibilidad; y puesto que esto nunca ha ocurrido todavía, estará persuadido de que aún no hay metafísica alguna. Puesto que, por otra parte, tampoco puede nunca perderse el interés por ella, porque el interés de la razón humana universal está entrelazado con ella del modo más íntimo, admitirá que es inminente e inevitable una reforma completa o más bien un nuevo nacimiento de la metafísica, según un plan completamente desconocido hasta ahora; y ello aunque se ofrezca durante algún tiempo toda la resistencia que se quiera», KANT, Immanuel. «Prolegomena» (Prol.). En *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IV, Berlin, 1942, 256-257.

acceso legítimo a lo inteligible- sino a habilitar, antes bien, un sobrepasamiento *legítimo* de la experiencia, todo un sobreponerse a la experiencia o al orden de lo dado, a partir de una relación *-inédita* hasta la intervención de la *crítica* sobre la razón pura- con la *dimensión inteligible*. En suma, el verdadero asunto de la *crítica*, no sería lo *sensible* y, por ende, la analítica trascendental, que concierne siempre a las condiciones de la posibilidad de la objetividad de lo sensible<sup>63</sup>, sino *el pasaje legítimo a lo inteligible*, o, en el decir de Foucault, la transgresión posible, al apartar a la metafísica de un destino teórico –el conocimiento de entidades suprasensibles- que en ningún caso Kant considera el suyo propio.

Bajo la hegemonía de la razón teórica, la misma que Kant trataba de neutralizar, esa interpretación teoreticista de la empresa crítica no sólo ha prosperado en el neokantismo, también, hasta cierto punto, en la lectura heideggeriana en *Kant y el problema de la metafísica*<sup>64</sup>. Ello es así desde el momento en que Heidegger termina también por convertir la ciencia de los límites en un instrumento al servicio de la posibilidad de la experiencia, y la *lógica trascendental*, en el olvido del *aporte positivo* de la dialéctica trascendental (y por tanto del *sentido* en que la razón *pura* constituye una fuente de verdad), en una «lógica material a priori (*apriorische sachlogik*) para la región del ser llamada naturaleza», esto es, en un cuestionamiento que es «ontología», pero que necesitaría a su vez de un «hilo conductor»<sup>65</sup>. Ahora bien, desde estos parámetros interpretativos, que Heidegger, a pesar de sus críticas, comparte con el neokantismo<sup>66</sup>, se arruina la comprensión para la posibilidad de un sobrepasamiento de lo sensible de carácter legítimo, ya no *en dirección* a la objetividad de lo sensible, es decir, *a la "experiencia"* (tal es el sobrepasamiento que opera como *saber trascendental*), sino en dirección a lo que no es ni será jamás experiencia (en sentido teórico) pero se impone como el *hecho* de una *obligación* de transformación en ella. Y es que, como muy finamente ha observado Lebrun<sup>67</sup>, en la lectura de Heidegger de este motivo sólo cabe, según su interpretación del resultado que arroja el juego de la *analítica* y la *estética trascendentales*, una comprensión del paso a lo inteligible como un *pasaje imposible* de acuerdo con el orden de *iure* de razón, y, por tanto, en su consideración, no habría lugar para

63 KANT, Immanuel. *Preissch.*, Ak, XX, 260-261.

64 HEIDEGGER, Martin. «Kant und das problem der Metaphysik». En *Gesamtausgabe*, Band 3. Klostermann, Frankfurt am Main, 2010, 19-22.

65 HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006, 11. Hilo conductor que, en este texto en particular, hace referencia a la cuestión del ser como cuestión general. Ahora bien, la cuestión general del ser, críticamente comprendida, remite a una *ontología fundamental*, «lo primero a partir de lo cual pueden surgir todas las otras ontologías» (HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, 13), las ontologías particulares y la ontología general. A dicha ontología fundamental (analítica existencial del *Dasein*) refiere, pues, la cuestión del ser en general, pero en el bien entendido que aquí no se trata de una reducción de la cuestión del ser a la cuestión del *Dasein*, o de una fundamentación de la cuestión del ser en el ser del *Dasein*. Se trata más bien de mostrar que aquello que está en juego en la cuestión del ser del *Dasein* no es en ningún caso el *modo de ser* del *Dasein*, sino -nada más- que la cuestión del ser *en general*.

66 No comparte la interpretación gnoseológica, es decir en clave de "Teoría del conocimiento", de la cuestión crítica, pero sí el primado de la razón teórica en Kant, bajo la forma del primado de la ontología, *metaphysica generalis*, sobre la metafísica en sentido propio, asumida como una *metaphysica specialis*

67 LEBRUN, Gerard. *Kant y el final de la metafísica*, 47-48.

la legitimidad de lo que Kant llama «metafísica propiamente dicha». Con lo que ello comporta: la absoluta *sumisión de la crítica a lo dado*, es decir, a la experiencia -al ponerse esta vez el peso de la interpretación sobre la *Estética trascendental*<sup>68</sup>- y la consiguiente negación de la posibilidad de su transformación, esto es, de libertad *en ella*. La transgresión de la experiencia solo produciría, en aquella lectura, desvaríos en el conocimiento, a lo sumo, en la rehabilitación crítica de la funcionalidad *teórica* de las *ideas*, ficciones útiles de carácter regulativo en favor de la conexión sistemática de la experiencia. Así las cosas, en ningún caso se considera el gesto más propio del ejercicio crítico de la *razón pura*, su gesto propiamente positivo: aquel que al hacer valer el *límite de la experiencia*<sup>69</sup> libera el espacio para una intervención de la razón pura sobre ella, tornándose así, este, espacio de transformación posible.

De este modo, la centralidad de la «analítica de la verdad» en la interpretación de la *crítica* no ha de conducir sólo, y de un modo necesario, al olvido de la *estética trascendental*, a la consideración de esta como un cuerpo «extraño» (*Fremdartig*) en la *crítica*, que inhabilitaría para la comprensión coherente de la unidad de la razón frente a cualquier forma de “psicologismo”<sup>70</sup>. Conduce a otro olvido, que constituye la verdadera medida del desequilibrio introducido: el olvido del *aporte positivo* de la dialéctica trascendental y del régimen de sentido práctico que en ella se abre, como único respecto en el que puede llegar a reconocerse la transgresión posible de la experiencia o la legitimidad constitutiva de un ejercicio de *razón pura en la experiencia*, que se halla empero liberado de sus determinaciones. El olvido, en fin, de la dimensión práctica de la razón pura, que incapacita para una comprensión positiva de la metafísica como transgresión de los límites de la experiencia.

Desde el momento en que la posibilidad de la experiencia, y por ende el uso teórico de la Razón pura, mide la legitimidad de un saber a priori, «la metafísica propiamente dicha», es decir, lo que la tradición habría considerado erróneamente la «segunda parte» de la metafísica como *metaphysica specialis*, ha de ser simplemente rechazada (rechazo que operaría en la lectura heideggeriana de Kant). Ahora bien, tal como señala Lebrun, «quedarnos aquí significaría caer prisioneros de uno de los prejuicios que la *crítica* se encarga de destruir, a saber: “La metafísica es una ciencia teórica o no es nada”»<sup>71</sup>. Pero «una cosa es decir no hay metafísica, puesto que sólo hay teoría al nivel de la experiencia, y otra completamente distinta decir: puesto que tan sólo hay teoría al nivel de la experiencia, la metafísica es una ciencia

68 Frente al logicismo de los neokantianos, excesivamente apegados a la analítica trascendental.

69 Con lo que ello comporta: definir genealógicamente el límite histórico de la autointerpretación de la razón como razón teórica, autointerpretación en modo alguno necesaria, debida más bien, dice Kant, a un «malentendido» cuya efectividad histórica ha conducido a la ruina y a la guerra interminable de la metafísica históricamente acaecida. Puede consultarse al respecto *KrV*, AXII-XIII.

70 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft». En *GA*, XXV, 77-79.

71 LEBRUN, Gérard. *Kant y el final de la metafísica*, 42.

sin ser teoría, luego en un sentido inédito»<sup>72</sup>, justamente el que revela la *dialéctica trascendental* de *KrV*.

Ahora bien, se hurta el verdadero dominio de la metafísica, y se incurre en los prejuicios sobre la metafísica que la *crítica* pretendía conjurar, cuando se da por sentado el carácter teórico de la nueva metafísica fundada por Kant. Se ignora en esta interpretación de la crítica, al igual que lo ignoró la metafísica prekantiana, los verdaderos resortes del deseo de la razón en la metafísica, su interés más alto, con respeto al cual la investigación y sistematización de los conceptos y principios a priori operantes en la «experiencia», es decir, la investigación sobre el entendimiento *a priori* en la experiencia -incluso en la experiencia y en el entendimiento «más común»<sup>73</sup>- ha de considerarse, tal como señala Kant, la propedéutica y el pórtico a la metafísica propiamente dicha<sup>74</sup> y, por tanto, en ningún caso el fin o el centro de la intervención *crítica*. Ahora bien, Kant presenta esta investigación sobre el Entendimiento *a priori* como algo que concierne a lo *sensible*, nunca a lo inteligible, y la presenta como una teoría crítica de lo sensible que constituye una «ontología», llamándola «filosofía trascendental»<sup>75</sup>. De este modo, el respecto trascendental de la cuestión crítica abordaría la fundamentación de una ontología legítima como filosofía trascendental al determinarse como problema de las *condiciones de posibilidad del tener lugar de las cosas como tales cosas*, lo que significa que, en rigor, no hay para Kant “cosas” más allá de la experiencia sensible, del fenómeno o que el fenómeno es la cosa; de modo que, por tanto, lo que el pensador de Königsberg llama *cosa en sí*, desde un respecto teórico, sólo debe considerarse *noúmeno en sentido negativo*, es decir, una suerte de concepto límite que Kant utiliza para referirse a aquello de lo que nunca se trata cuando se trata de ontología (es decir, de las cosas como el correlato de una *intuición originaria* y por tanto como *cosas en sí*) en un espacio de problematización en el que se ha desactivado la operatividad de la intuición originaria. Pero la tradición, de Aristóteles a Wolf, en opinión de Kant -pero también el propio pensamiento kantiano leído en esa interpretación de la crítica como crítica teórica y negativa que lo hace sucumbir a la tradición que pretendía impugnar- ha considerado este preámbulo como lo esencial, y ha confundido el instrumento con el fin. Tanto el pensamiento precrítico como la interpretación teórica de la crítica han asumido algo que en ningún caso Kant asumió, a saber, que la metafísica ha de considerarse «una provincia de la ontología»<sup>76</sup>.

Era, y es, por tanto, absolutamente necesario intervenir críticamente la ontología. Lo era para Kant, pero también lo es en relación a la interpretación negativa de la crítica kantiana, a fin de liberar a la metafísica del prejuicio

72 LEBRUN, Gérard. *Kant y el final de la metafísica*, 43.

73 KANT, Immanuel. *KrV*, B3.

74 *Preissch.*, AK, XX, 260-261.

75 *Preissch.*, AK, XX, 261.

76 LEBRUN, Gérard. *Kant y el final de la metafísica*, 44.



teórico mencionado; pues si en la interpretación de la crítica sigue operando dicho prejuicio, tal como ocurre en la lectura heideggeriana señalada, resultará imposible concebir la legitimidad de la «metafísica propiamente dicha» y, con ello, de la transgresión de la experiencia *en ella misma*. Desde el momento en que opera el prejuicio teórico en la interpretación del proyecto crítico se desvirtúa la problemática kantiana. Esta, frente a la lectura de Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* y al peculiar modo en el que, en ella, domina el postulado teórico señalado, en ningún caso se ajusta al rótulo general «ser y tiempo», recogiéndose más bien en este apretado lema sólo un aspecto, sin duda decisivo, de una investigación general que se constituye y vertebra a partir de otro problema: «tiempo y libertad». Esto mismo ha sido señalado de un modo elegante y afilado por Cassirer en su lectura de *Kant y el problema de la metafísica*<sup>77</sup>.

Pero, insisto, desde el momento en que opera el prejuicio teórico es imposible atisbar la verdadera originalidad del gesto kantiano, definido en la asunción consecuente y radical del principio de la finitud: el asunto no es refundar la metafísica teórica a partir del principio de la finitud, sino procurar un «nuevo inicio» en metafísica<sup>78</sup>, al liberarla de la hegemonía de lo teórico, abriendo con ello la posibilidad de la intervención de la libertad en la experiencia. La ciencia de los límites comprendida en su verdadero sentido no nos entrega a una pasividad insuperable, sino a la espontaneidad en la experiencia, una espontaneidad en un sentido inédito, pues se ejerce bajo condiciones de finitud, y, por tanto, en ningún caso ella puede comprenderse como una espontaneidad puramente formal y funcional que comportaría el retroceso en relación a «la iniciativa más grande de la filosofía trascendental»<sup>79</sup>, a saber: «introducir la forma del tiempo en el pensamiento como tal», es decir, en la *originaria unidad sintética de apercepción*, que por esta operación se revela, ella misma, como una síntesis que abre la unidad sintética a la pasividad y al juego de la comunicación y, por ende a «la posibilidad del error»<sup>80</sup> y «al deber, y a la libertad, de evitarlo». El propio Kant se encarga de recordarlo en los *paralogismos de la razón pura* de la segunda edición de *KrV*. La apercepción indica allí Kant es algo *real*, facticidad y facticidad, y a ella corresponde una intuición empírica, pero indeterminada, anterior a toda división analítica en fenómeno y nómeno<sup>81</sup>.

La fascinación por la ontología<sup>82</sup>, que operaba en la metafísica prekantiana y llevaba a esta a sucumbir a la tentación del «cientifismo», permanece en la interpretación teórica de la razón crítica. La metafísica como paso a lo inteligible

77 CASSIRER, Ernst. «Kant y el problema de la metafísica». En [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20espa%C3%B1ol\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20espa%C3%B1ol).pdf), 2015, 120.

78 KANT, Immanuel. «Prolegomena» en *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IV, Berlin, 1942, 257.

79 DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, Paris, 2000, 117.

80 FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie*, 56.

81 KANT, Immanuel. *KrV*, B422.

82 LEBRUN, Gérard. *Kant y el final de la metafísica*, 44.

puede considerarse una empresa ilusoria y algo a desestimar desde el momento en que se la supone como tarea teórica en la que se habrían de determinar las «cosas de arriba». Ello es desconocer, como Lebrun ha señalado, que, en Kant, existe una diferencia de *género*<sup>83</sup>, y no sólo de especie, entre la ontología y la metafísica propiamente dicha, diferencia que Heidegger desatiende, al considerar, pese a su reconocimiento expreso de que el objetivo último de la *crítica* como fundamentación de la metafísica es la determinación de la posibilidad de la metafísica propiamente dicha, que «esta es en un sentido excepcional y eminente (*in einem ausnehmenden Sinne*) un conocimiento (*Erkenntnis*) del ente suprasensible»<sup>84</sup>. Y como la cuestión de la posibilidad de un tal conocimiento se transfiere a la cuestión *más general* de un conocimiento a priori del ente en cuanto ente, los resultados de la fundamentación crítica de la posibilidad de dicho conocimiento (ontológico-general), evidenciados en el trabajo de una *estética* y una *analítica trascendentales*, han de conducir al rechazo de cualquier posibilidad de legitimidad para la metafísica propiamente dicha. Que la ontología, como saber *a priori* del ser del ente en general, encuentre su límite de legitimidad y el fundamento de su posibilidad en la experiencia, como precomprensión de *ser* que orienta de antemano nuestro trato cotidiano con las cosas como tales cosas, se traduce así en la negación de la legitimidad de ese saber *a priori* en que ya no se trata de lo *a priori* en la experiencia, sino del paso a lo inteligible más allá de ella, asumido como paso de naturaleza teórica, en que ha de tratarse del conocimiento de *cosas suprasensibles*. Ahora bien, si la metafísica propiamente dicha, de acuerdo con la intención y la letra de Kant, no es una ontología entonces queda abierta la posibilidad para un pasaje crítico a lo inteligible. Kant no hace la crítica para fundar la ontología, sino más bien para liberar a la filosofía de su predominio, lo cual supone y exige toda una intervención sobre, y una renovación de, la ontología general, más ello sólo como propedéutica y para liberar una dimensión allende la ontología, como dimensión, o aún mejor, como legalidad o régimen de sentido de *ser* que rige para la peculiar *realidad* de la acción en la experiencia, único territorio para un doble régimen de sentido de ser —uno en cuanto al número doble en cuanto al ser; un territorio que, así considerado, deviene un sistema de transformaciones posibles<sup>85</sup>. Con la elucidación crítica de la ontología se trata, así, de reconducir a sus justos límites la desmesura ontológica, a fin de liberar en la experiencia la posibilidad de una intervención en ella y sobre ella, a través de un uso de la razón pura de carácter práctico. Si la metafísica se concibe «como una ciencia separada», de acuerdo con la expresión de los *Progresos*, ello se debe ante todo a que su interés más alto no es en ningún caso el conocimiento de entidades inteligibles, y a que el deseo de

83 LEBRUN, Gérard. *Kant y el final de la metafísica*, 47.

84 HEIDEGGER, Martin. «Kant und das problem der Metaphysik». En *GA*, III, 20.

85 Mas como espacio de relaciones reales, donde lo posible no es pensado sino a partir de un sistema dado de actualidad. No se trata entonces del universo como unidad de lo posible, y del mundo como el espacio abierto de lo necesario. Lo ha señalado Foucault en *Introduction à l'Anthropologie*, 50-51.

la razón, al desactivarse la interpretación tradicional de este como *deseo de saber*, hegemónica ya desde Aristóteles, desea *algo otro* que la verdad. Ello significa que el verdadero resorte del pensamiento de Kant no es nunca el conocimiento, sino la libertad, *impresentable*, que no *es* ni *será* jamás (al menos en el sentido teórico de ser) pero impone una obligación y efectúa transformaciones en lo que *es*.

## 5. Los textos kantianos

Voy a referirme ahora a algunos textos de *KrV* (necesariamente de un modo muy somero) en los que cabe apreciar el carácter positivo, práctico e incluso genealógico de la crítica en Kant.

Ya en el prólogo a la segunda edición de *KrV* Kant introduce, en BXXIV-XXV, una aclaración importante sobre el sentido positivo de la intervención crítica sobre la metafísica como trasgresión de lo sensible y por tanto, en referencia, en esta ocasión, no a la fundamentación de lo que la tradición consideró la *primera parte* de la metafísica, la ontología, sobre cual se ha indicado una líneas antes que «esta crítica obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica el camino seguro de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos a priori cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia»<sup>86</sup>. Ahora se trata de la *segunda parte* de la metafísica. Y bien, ¿qué dice Kant al respecto?

Kant se refiera aquí a la «metafísica depurada por la crítica»<sup>87</sup> como un «tesoro» para la posteridad. Hay que reparar ya, de acuerdo con esta declaración, que el tesoro que lega la crítica a la posteridad no es la cancelación definitiva de la metafísica en filosofía, la posibilidad de un nuevo inicio en filosofía que abriría la era de los positivismo y de la cuestión crítica como problema de conocimiento particular o general. El tesoro es la metafísica misma, no su cancelación, la metafísica depurada por una crítica que abre la posibilidad a «un nuevo nacimiento de la metafísica»<sup>88</sup>; un nuevo inicio que es también, y ante todo, un nuevo inicio de la razón (distinto de su primer inicio) y de la historia misma, que sólo por la intervención de la crítica retorna.

Kant se extiende en las líneas ulteriores sobre el sentido en que la *metafísica crítica* es un tesoro. En una lectura apresurada de la *Crítica de la razón pura* -dice Kant-se creará percibir en este texto solo una utilidad «negativa»<sup>89</sup>. Y el caso es que el filósofo de Königsberg determina aquí ese carácter negativo exactamente en los mismos términos en los que Foucault (que sabe administrar como el mejor las omisiones) describe la actividad crítica kantiana como actividad negativa. De acuerdo con esta «rápida inspección» de la crítica -inspección que la desfigura

86 KANT, Inmanuel. *KrV*, BXVIII.

87 *KrV*, BXXIV.

88 *Prol.*, AK, IV, 257.

89 *KrV*, BXXIV.

al presentarla como una empresa, en relación a la metafísica «propriadamente dicha», de carácter negativo- el corolario de la investigación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero consistiría en la prohibición de «aventurarnos más allá de los límites de la experiencia». Con todo, Kant introduce ya matizaciones decisivas que preparan para la adecuada comprensión de lo que unas líneas después señalará. Así, la utilidad negativa de la crítica se refiere a la prohibición de aventurarnos más allá de los límites de la experiencia, pero *en nuestro uso especulativo o teórico de la razón*, y, por lo tanto, si lo pretendido es el conocimiento y no generar más bien ficciones, ensoñaciones o castillos en el aire. *Cuando se trata de conocimiento*, el ejercicio de una razón «pura» genera ficciones, es decir, la transgresión de la experiencia aboca a la ilusión y, aún peor, al despotismo dogmático<sup>90</sup> que genera esta ilusión. La utilidad negativa de la crítica se refiere por tanto al uso puro de la razón *teórica*, esta es la «primera utilidad» de la crítica: mostrar que no cabe conocimiento verdadero en el ejercicio de una razón pura desligada de la experiencia, no sometido a las condiciones bajo las cuales y sólo bajo las cuales hay verdad, experiencia: espacio, tiempo y categorías. Ahora bien, esta utilidad «se vuelve positiva» tan pronto se comprende algo: que el presunto *ensanchamiento* de la razón, como razón pura en el uso especulativo, en verdad constituye un *estrechamiento* de aquella: no tanto su liberación cuanto la negación de su riqueza y complejidad; un estrechamiento en relación a dimensiones ignoradas o reducidas de la razón en su autointerpretación como razón *teórica*. Y ese estrechamiento de la razón -del que la crítica libera abriendo nuevas posibilidades en nuestro ejercicio de razón como *ejercicio crítico* de razón *pura*- se produce -dice Kant- desde el momento en que «extendemos sobre todas las cosas los límites de la sensibilidad»<sup>91</sup>. Extender sobre todas las cosas los «límites de la sensibilidad» significa aquí, en primer lugar, extender sobre *todo* lo que sólo está limitado a la sensibilidad en un uso legítimo teórico (el conocimiento), desde el momento en que la razón pura, ignorando su limitación, emprende el camino del conocimiento de algo que no es objeto ni será jamás objeto de conocimiento, un trato teórico con lo inteligible que lo comprende de antemano como un plano de conocimiento, como un plano de realidades celestiales, de cosas inteligibles o suprasensibles, de tal manera que, con ello, se cercena la dimensión práctica de la razón en el mundo. Pero, en segundo lugar, extender sobre todas las cosas los límites de la sensibilidad significa también, ya no extenderse más allá de la

90 Un despotismo que en Kant tiene siempre una dimensión práctica y política. En este sentido hay que decir que la metáfora jurídico-política, utilizada recurrentemente por Kant en *KrV*, no es solo una metáfora. La existencia misma de una razón crítica en el mundo, como razón libre y pública (*KrV*, A738/B766-A739/B767), exige condiciones materiales y sociales que solo instituciones jurídico-políticas republicanas podrían garantizar. No es posible en esta ocasión ocuparme de este asunto con el detenimiento que merece. Sobre el sentido de este republicanismo: CALLEJO, María José. «Acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley». Consideraciones sobre el concepto de democracia y el anacronismo o actualidad de la "fe política" de la Ilustración». En ALEGRE, Luis; MAURA, Eduardo (eds.). *¿Qué es la Ilustración?*. Guillermo Escolar ed., 2017 Madrid, 65-107

91 KANT, Immanuel. *KrV*, BXXV.

sensibilidad en el uso teórico de la razón, sino extender la sensibilidad *a todo*, sensibilizarlo todo<sup>92</sup> (lo cual supone un primado de la presencia en la consideración de la razón pura) al tomar como omnímodo tal uso teórico, también a partir de una determinación meramente negativa de la crítica; un supuesto uso “crítico” que incluso en la rehabilitación de las ideas como *principios regulativos*, supone la hegemonía precrítica de la cuestión del conocimiento y del uso teórico, por hacerse este siempre en favor de la experiencia, en favor de la comprensión integral y sistemática de la experiencia como un *todo*, comprensión en la que la razón pura trabaja siempre *al servicio del entendimiento*.

Lo que a partir de aquí hemos de comprender es lo siguiente: cuando *la experiencia se desborda* (en el sentido de que la experiencia y sus condiciones desborda sus límites) se arruina toda posibilidad de acción y transformación en el mundo, bajo el reinado de la facticidad; es decir, que el desborde de la sensibilidad, y, por ende, del tiempo, significa la ruina para la libertad en el mundo, como ruina de la posibilidad de una transgresión de la experiencia en *sentido práctico*, esa transgresión por la que se transforma el mundo y la historia y caben obras de la libertad en ellos. Se trata de una transgresión que, en una consideración metódica orientada por una finitud crítica consecuente e integralmente asumida (la finitud es el único dato originario del que parte la crítica), se descubre como no naciendo ni pudiendo nacer de lo dado, de la experiencia, de la facticidad. Es preciso comprender entonces que la intervención crítica *ante todo pone límites a la sensibilidad* y, con ello, libera un uso de la razón pura que trae libertad al mundo.

A ese uso de la razón se refiere Kant en el *Canon de la razón pura* de *KrV*, al señalar que la razón *pura* contiene, no en su uso teórico, sino en su uso práctico, «principios de la posibilidad de la experiencia» (posibilidad real, no sólo lógica), es decir, «de acciones (...) que podrían encontrarse en la historia de la humanidad»<sup>93</sup>. La posibilidad de la experiencia lo es aquí de acciones, de acciones en una experiencia no saturada en determinaciones. Ahora bien, si ello es así, la razón *pura* ha de considerarse, en un cierto sentido, un *principio de realidad*, dicho en terminología kantiana, un *principio constitutivo*, si bien, y ello es decisivo, en sentido sólo práctico. Pero ¿un principio constitutivo de qué? Difícilmente de mundo o de experiencia -si nos atenemos al dato originario, al margen de cualquier falsificación, más arriba señalado-; difícilmente, por tanto, de una naturaleza *materialiter*, pues, bajo condiciones de finitud, la razón pura no es creadora de mundo (sólo una razón infinita podría serlo), y ella, a la sumo, en relación a la totalidad y al orden sistemático del mundo, puede operar como un principio subjetivo y regulativo (nunca como un principio objetivo y constitutivo) de orientación y sistematización en una experiencia ya dada, en favor de una categorización en la variedad inconmensurable de conocimientos empíricos .

---

92 *KrV*, BXXX.

93 *KrV*, A807/B835.

Ahora bien, si ello es así y a partir del texto citado, lo único que puede «producir» la razón pura bajo condiciones de finitud es *realidad en sentido práctico*, no un mundo, sino huellas de la libertad en un mundo ya dado, instituciones de la libertad en la experiencia que operan como anclajes institucionales de la libertad (que no es experiencia ni jamás podrá serlo) en la experiencia. Sólo, pues, en un sentido práctico la razón pura se alza como un *principio constitutivo* a priori (referido a la incondicionalidad de la acción y con respecto a la facultad de desear), de acuerdo con la expresión que Kant utiliza en el prólogo a la primera edición de *Crítica del Juicio*<sup>94</sup>, e igualmente teniendo en cuenta lo señalado en el *Canon* de Crítica de la razón pura : «los principios de la razón pura poseen realidad objetiva en su uso práctico»<sup>95</sup>.

La crítica, entonces, se torna cuestión positiva desde el momento en que llegamos a comprender que su operación de limitación de la razón teórica a *la sensibilidad* es, también, una *limitación de la misma sensibilidad*, por obra de la cual la razón pura encuentra su lugar en la experiencia y puede ir *más allá* o «se ensancha por encima de los límites de la sensibilidad». Se trata, por tanto, de un gesto de transgresión que -por obra de la limitación de la experiencia- puede ahora comprenderse positivamente: como una transgresión legítima y necesaria de la razón pura. El objetivo, entonces, de una crítica de la razón pura no es otro que la transgresión posible, liberar las condiciones y los límites para una creación de la libertad en el mundo<sup>96</sup>. Coincidencia de objetivos, por tanto, en la tarea crítica de Kant y Foucault: «objetivo –dice el francés-: creación de libertad»<sup>97</sup>.

Pero la *crítica*, antes de poder liberar algo en favor de la libertad, ha de liberarse, ella misma, de un *cierto obstáculo*, justamente el que impide la comprensión de su gesto como un ensanchamiento legítimo y necesario de la razón pura en relación a los límites de la sensibilidad. Dicho de otro modo: el ensanchamiento práctico sólo queda habilitado cuando los *embrujo de lo sensible* han sido neutralizados. Sólo así puede llegar a apreciarse el carácter positivo de la crítica. Así, Kant señalará al comienzo del *Canon de la razón pura* de *KrV* que esta, en relación al uso puro de la razón, tiene sin duda en su mayor parte un carácter negativo, operando como «disciplina limitadora» que «en lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar los errores». Sin embargo, inmediatamente después indicará que la *crítica*, lejos de agotarse en esta función negativa, descubre en la razón *pura* -y

94 *KU*, *AK*, V, 168.

95 *KrV* A807/B835.

96 La *KrV* libera el *sitio vacío* para una *determinación objetiva válida* de lo que, de acuerdo con las condiciones del conocimiento teórico -que impondría la semántica del tiempo como intuición pura- se ha revelado un concepto trascendente sin realidad objetiva: *la idea de lo incondicionado*, cuya operatividad teórica ha quedado relegada por la crítica al estatuto de un principio subjetivo y regulativo de la razón -que ésta necesita para la comprensión de la experiencia como un todo. O dicho de otra manera: la *KrV* libera un espacio para un *sentido de ser legítimo* en punto a la *determinabilidad* de la *realidad* de lo incondicionado mediante *datos* que, de haberlos, no podrán tener carácter teórico, sino práctico y, por ello, en rigor impresentables o presentables sólo de un modo indirecto en la intuición, *KrV*, BXXI; *KU*, *AK*, V, S 49.

97 FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*, 24

concretamente en el trabajo desplegado en la *dialéctica trascendental* de KrV-una *fuentes de verdad* (práctica) olvidada en la comprensión tradicional de aquella:

Sin embargo, tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba quizá a un malentendido, pero que, de hecho constituyen el objetivo de los afanes de la razón<sup>98</sup>

El carácter positivo de la crítica kantiana sólo se revela si en su comprensión no se incurre en los obstinados «errores» de los que esta misma crítica ha de liberar, errores acaso sólo debidos a un cierto «malentendido» *histórico*, referido a la autointerpretación de la razón pura como razón teórica. El negocio crítico, una vez disuelto el malentendido y despejado el fin práctico de la razón pura, no ha de concluir declarando el *final* de una pretendida ciencia metafísica cuyo *fin* no sería posible y habilitará, antes bien, un nuevo inicio en metafísica, esta vez como *ciencia crítica* y, por eso, no siendo ya una ciencia teórica.

Es necesario, por tanto, comprender que el fin de razón no es el conocimiento, ni el de la crítica la legitimación de este, que siempre se asegura, sin necesidad de ella, en sus propios resultados. Se busca liberar un uso de la razón pura como «fuente de conocimientos positivos», como *fuentes de verdad*, una verdad que ya no podrá tener, según lo señalado, un carácter teórico, sino práctico (y en tanto en cuanto hemos atravesado la *estética* y la *analítica trascendentales* y, por tanto, hemos asumido sus resultados críticos). Y es que si la rentabilidad teórica de la crítica no es otra que informar sobre la experiencia como fuente de verdad, que aquella constituye el límite que el conocimiento no ha de rebasar (asegurando así el ser del fenómeno) y que, por la tanto, la razón pura ha de someterse a sus condiciones si no quiere incurrir en desvarío, cuando, por contra, se trata de *asuntos prácticos* y se halla en juego la libertad, esa misma experiencia, señala Kant, no es otra cosa que la «madre de la ilusión»<sup>99</sup>. Pero, si ello es así, la fuente de la verdad práctica, es decir, *de la libertad*, no ha de ser sino la razón pura como canon *práctico* de lo sensible en lo sensible mismo (canon práctico, pues no hay canon de la razón pura en el uso teórico<sup>100</sup>). La libertad en el mundo y las efectivas transformaciones en este y de este que ella procura sólo podrán proceder de una transgresión de la experiencia que se afirma como trabajo crítico de la razón sobre sí misma. Era necesaria la *crítica* para liberar el verdadero poder de la razón, el *sentido* de la espontaneidad de la razón y de la *realidad* de la “idea”. Y de hecho Kant se referirá a la «realidad» de las ideas, y por tanto a las ideas «no como meras ficciones»<sup>101</sup>, en un contexto muy determinado: *tras haber pasado* por la *estética* y la *analítica trascendentales* y, por tanto, *tras haber cimentado* las condiciones bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, puede tener lugar una *experiencia de las*

98 KANT, Immanuel. KrV, A795-A796/B823-B824.

99 KrV, A 318-A319/B375.

100 KrV, A796/B824.

101 KrV, A314-315/B370-B371.

*cosas*, es decir, al comienzo de la *dialéctica trascendental*, en la sección *Las ideas en general*<sup>102</sup>. En lo que ahora signifique “realidad de las ideas” se asumen entonces los resultados de la crítica del conocimiento y, por tanto, el carácter de ilusión de las ideas como las *verdaderas cosas*, o, dicho de otro modo, la ilusión de lo inteligible como el *mundo verdadero*. Pero, más concretamente ¿qué nos dice Kant en este contexto crítico, y, más en particular, en una sección donde Kant, tras referirse a Aristóteles y afianzar el uso crítico de las categorías como «claves» de la experiencia elogia nada más y nada menos que a Platón<sup>103</sup>? ¿Cómo comprender la realidad de las ideas cuando nos hemos liberado del supuesto tradicional del mundo verdadero, en un marco en que se elogia a Platón? Las “ideas”, señalará Kant, no son, como lo son las “categorías”, simples claves de la experiencia posible, no constituyen la gramática trascendental que articula la experiencia. Ellas, antes bien, se caracterizan por introducir *tensión* en la experiencia, dada su peculiaridad: su *absoluta* incapacidad para concordar con la experiencia<sup>104</sup>, lo cual significa ante todo la imposibilidad de un esquematismo de las ideas. Ahora bien, con ello -como señala Cassirer- «se ha roto el marco de la mera receptividad de la razón», en suma, el marco de su mera pasividad y pura facticidad. La razón se presenta ahora como una fuerza que exige y fuerza, un poder y un deber de pensar que nos sitúa ante «el imperativo de lo indeterminado»<sup>105</sup>, abriendo una grieta en la experiencia. Kant se inscribe así en la tradición de Platón, y ello al señalar que fue el filósofo griego el que comprendió que nuestra razón siente una necesidad diferente y muy superior al establecimiento del orden de la experiencia. «La razón –dice Kant- se eleva (...) hacia conocimientos tan altos, que ningún objeto ofrecido por la experiencia puede convenirles». Ahora bien, no se trata de «meras quimeras», pues tales conocimientos poseen –señala Kant- «realidad»<sup>106</sup>. Pero, de nuevo, ¿qué «realidad» se halla aquí en juego? ¿en qué consiste la peculiar realidad de la razón pura o en qué sentido la razón pura, una vez ha intervenido la crítica, puede considerarse creadora, en qué sentido puede hablarse de actualidad de la razón y, con ello, de una suerte de superación o sobrepasamiento de la mera sujeción temporal? En verdad no hay ninguna duda de que el conocimiento puramente teórico permanece de un modo u otro sujeto al tiempo: incluso cuando hablamos de ideas -no de categorías- en su uso teórico rehabilitado por la crítica y, por tanto, cuando la razón se extiende, en el conocimiento, más allá de su uso empírico, no renuncia en esta función teórica a su vinculación con lo empírico; su finalidad no es aquí superar sin más al entendimiento, y la razón trabaja más bien a su servicio, al dar unidad y plenitud sistemática a sus conocimientos. La razón nos sitúa así

102 *KrV*, A 312-A320/B368-B377.

103 *KrV*, A313-A319/B370-B375.

104 *KrV* A621/B649.

105 CASSIRER, Ernst. «Kant y el problema de la metafísica». En [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20espa%C3%B1ol\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20espa%C3%B1ol).pdf), 2015, 116

106 KANT, Immanuel. *KrV*, A314/B371



ante el *todo* –subjetivo-regulativo- de la experiencia, produce la ficción regulativa necesaria para la especificación científica. Estamos así ante el todo del ser bajo condiciones temporales<sup>107</sup>. Ahora bien, esta subordinación al tiempo se modifica tan pronto como la razón es considerada desde el punto de vista práctico. Y es aquí donde se alcanza el terreno de la realidad o efectividad legítima de la razón pura:

El terreno preferente donde Platón halló sus ideas fue el de todo lo práctico, es decir, el de la libertad, la cual depende, a su vez, de conocimientos que son un producto peculiar de la razón<sup>108</sup>.

Con la incondicionalidad de la libertad, con su no proceder de ninguna parte y, por eso, con su hallarse siempre presupuesta a sí misma, absolutamente indisponible (también para sí misma), se ha dado el paso definitivo en lo inteligible<sup>109</sup>:

la ley(...)se encontraría (...) no en la experiencia, sino en ciertas leyes (no sólo reglas lógicas) del uso puro de la razón –leyes establecidas a priori y referentes a nuestra existencia-; ocasión de suponernos enteramente a priori legisladores de nuestra propia existencia y determinantes de esa misma existencia. Descubriríamos entonces así una espontaneidad, por la cual nuestra realidad sería determinable, sin necesitar para ello de las condiciones de la intuición empírica; y aquí tendríamos la convicción de que en la conciencia de nuestra existencia hay algo contenido a priori que puede servir para que nuestra existencia, que sólo es determinable de modo sensible, se determine respecto de cierta facultad interior, referida a un mundo inteligible (desde luego sólo pensado)<sup>110</sup>

Ahora bien, ello significa, una vez más, solamente que la libertad no deriva ni puede derivar de la experiencia, o que la libertad sobrepasa toda frontera determinada que pueda asignársele<sup>111</sup>. Se revela de este modo el verdadero alcance de la *dialéctica trascendental*: si esta se concibe como una «lógica de la ilusión» cimentada en la lógica de la verdad que la *estética* y *analítica* trascendentales establecen, si esta, como señalan Ángel Gabilondo y María José Callejo, se ocupa en cientos de páginas de dismantelar los monstruos lógicos producidos por los vuelos de la razón en la metafísica especulativa, de «las fuentes y los métodos de la producción de la ilusión ligados al desbordamiento del Entendimiento en que la Razón consiste», ello no apunta a una recusación de la misma, sino más bien a «una liberación para el sentido que le es más propio». Según esto:

El desbordamiento de la experiencia por la idea, *rectamente entendido*, quizá

107 CASSIRER, Ernst. «Kant y el problema de la metafísica». En [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20espa%C3%B1ol\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20espa%C3%B1ol).pdf), 2015, 117

108 KANT, Immanuel. *KrV*, A314-A315/B371.

109 CASSIRER, Ernst. «Kant y el problema de la metafísica». En [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20espa%C3%B1ol\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20espa%C3%B1ol).pdf), 2015, 117

110 Kant, Immanuel. *KrV*, B430-B431.

111 *KrV*, A317/B374.

no plantea tanto una fuga *especulativa* de la experiencia en dirección a una hiperfísica (como la autointerpretación espontánea de la inquietud metafísica ha querido durante siglos), cuanto una forma de acercarse a esta misma experiencia, de *reingresar* en ella, desde cierto exterior suyo abierto por las exigencias de la Razón, el cual comporta una suerte de distancia de principio respecto de lo dado, y un principio de actuación en medio de ello. Una forma crítico-negativa de posibilitación de la experiencia, en efecto, porque «echa en falta» en la experiencia «la mayoría de las veces» lo que la razón exige siempre como «debido», porque reconoce entonces ciertas *deudas de ser* en el ser y, por decirlo ahora a la manera de Foucault, nos obliga a problematizar todo lo dado, los límites fácticos, y a redefinir el campo de las experiencias posibles.<sup>112</sup>

Ahora bien, dicha liberación de la razón pura para el sentido que le es más propio exige, como más arriba señalamos, liberarse ante todo de la carga de un cierto *malentendido*. Desde esta exigencia cabe llegar a comprender el sentido del carácter genealógico de la *crítica* kantiana. Y es que, apuntará Kant, un malentendido histórico en torno a qué significa «razón» habría producido un «exaltado y dogmático afán de saber», que «sólo podría quedar satisfecho mediante poderes mágicos», no siendo este en ningún caso «el propósito de la constitución natural de la razón»<sup>113</sup>. Kant se sitúa aquí en franca oposición a la interpretación aristotélica del deseo de la razón como deseo de saber, dominante en la metafísica especulativa y su historia. Una interpretación del deseo en la que gobierna la autocomprensión unilateral, reductiva y abstracta de la razón pura como razón teórica. A partir de esta tergiversación podrá generarse la ilusión del «conocimiento» como la destinación última de la naturaleza humana (e incluso la ilusión de la naturaleza humana), una destinación necesariamente truncada, condenada al fracaso, a la ilusión y a la errancia en razón de la condición finita de dicha naturaleza. La ruina de la metafísica, así como su necesidad, puede inscribirse así en la «naturaleza» de la razón. Pero la dirección de Kant, a la hora de explicar la fuente de las ilusiones de la razón pura, es otra. Éste se remonta al origen histórico de esa apariencia que es la metafísica tradicional. A este respecto, es necesario volver a esos textos de *KrV* que desnaturalizan la visión dialéctica del movimiento de la historia, presentes en los prólogos y en el último capítulo de la doctrina trascendental del método, *La historia de la razón pura*. En ellos Kant desactiva esa interpretación del deseo de la razón y redefine el «deber de la filosofía»: este «consiste en eliminar la ilusión producida por un malentendido, aunque ello supusiera la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean».

112 GABILONDO, Ángel; CALLEJO, María José. «Sencillamente, profesor». En *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*. Escolar y Mayo ed., Madrid, 2014, 16.

113 KANT, Immanuel. *KrV*, AXIII.

## 6. Referencias bibliográficas

- CALLEJO, María José. «Acaso podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley». Consideraciones sobre el concepto de democracia y el anacronismo o actualidad de la “fe política” de la Ilustración». En ALEGRE, Luis; MAURA, Eduardo (eds.). *¿Qué es la Ilustración?*. Guillermo Escolar ed., 2017 Madrid, 65-107.
- CASSIRER, Ernst. «Kant y el problema de la metafísica» en [https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20\(en%20espa%C3%B1ol\).pdf](https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-01-Cassirer%20sobre%20KPM%20(en%20espa%C3%B1ol).pdf), 2015.
- CASTRO, Edgardo. «Foucault lector de Kant». En FOUCAULT, Michel, *Michel Foucault. Una lectura de Kant*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.
- DEKENS, Olivier. *L'épaisseur humaine*. Kimé, Paris, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. PUF, Paris, 2000.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. «Facticidad y trascendencia en el estudio foucaultiano de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant». En *Azafea. Revista de Filosofía*, nº13. Salamanca, 2011, 179-220.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*. Escolar y Mayo ed., Madrid, 2014.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo ed., Madrid, 2016.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. «Poder, libertad y derecho a partir del último Foucault. Consideraciones sobre la noción de un “gobierno de sí”». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Nº 7. Cenaltes ediciones, Madrid, 2019, 11-31.
- DÍAZ MARSÁ, Marco; DÁVILA, Jorge. «De la historia del pensamiento y sus principios. Una aproximación a M. Foucault». En *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, nº 47, Madrid, 2014, 81-109.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique? Critique at Aufklärung». En *Bulletin de la Societe Française*, nº 2, Paris, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo*. Paidós, Barcelona, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988* (4 volúmenes). Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Tell Gallimard, Paris, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II. L, usage des plaisirs*. Tell Gallimard, Paris, 1999.

- FOUCAULT, Michel. *Introduction a l'Anthropologie*. Vrin, Paris, 2008.
- FOUCAULT, Michel. L'Herméneutique du sujet. *Cours au Collège de France, 1981-1982*. Gallimard/Seuil, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Gallimard/Seuil, Paris, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Gallimard/Seuil, Paris, 2004.
- GABILONDO, Ángel; CALLEJO, María José. «Sencillamente, profesor». En *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*. Escolar y Mayo ed., Madrid, 2014.
- HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Ed. Millon, Grenoble, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. «Phänomologische interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft». En *Gesamtausgabe*, Band 25. Klottermann, Frankfurt am Main, 1995
- HEIDEGGER, Martin. «Kant und das problem der Metaphysik». En *Gesamtausgabe*, Band 3. Klostermann, Frankfurt am Main, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006.
- KANT, Immanuel. «Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik». En *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band XX, Berlin, 1942. Trad. cast., *Los progresos de la metafísica*. EUDEBA, Madrid, 1989.
- KANT, Immanuel. «Prolegomena». En *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IV, Berlin, 1942. Trad. cast., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. (ed. bilingüe). Itsmo, Madrid, 1999.
- KANT, Immanuel. «Kritik der reinen Vernunft». En *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band III, IV, Berlin, 1942. Trad. cast., *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1989.
- KANT, Immanuel. «Kritik der Urteilskraft» en *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band V, Berlin, 1942. Trad. cast. *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila ed., Caracas, 1991.

LEBRUN, Gerard. *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*. Escolar y Mayo, Madrid, 2008.

NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Kant: sendas de la libertad» en *Del Renacimiento a la Ilustración II*. Trotta, Madrid, 2000, 277-308.