

# La ética de la práctica de la libertad frente a la moral de la debilidad femenina

*The ethics of the practice of freedom against female weakness' morality*

**Francisco Javier Iracheta Fernández**

Universidad Iberoamericana, Puebla, México  
francisco.iracheta@gmail.com

**Resumen:** La propuesta ética del cuidado de sí mismo de Michel Foucault intenta ser una alternativa a las morales sustentadas en la pastoral cristiana que privilegian la renuncia y el autosacrificio del sujeto. Dentro del contexto de sus preocupaciones filosóficas generales, Foucault piensa que las morales de renuncia y sacrificio se insertan dentro de juegos de verdad e instituciones de poder que dan lugar a relaciones de asimetría con y entre los individuos. En este sentido, considera que su propuesta ética es una práctica de libertad liberadora de esos juegos de verdad y de poder que constituyen estados de dominación. Este ensayo problematiza el alcance de esta ética como práctica de la libertad debido a la presencia de importantes elementos discursivos, presentes en la tradición grecorromana, que dan por sentado la debilidad e incapacidad de lo que se caracteriza como femenino. A través de una reflexión que expresa tanto el modo en que la moral de Kant puede pensarse en términos de una ética en el sentido dado por Foucault, como la crítica que el filósofo francés levanta contra algunas ideas antropológicas y morales kantianas, se busca orientar la depuración de la ética del cuidado de esos elementos discursivos patriarcales.

**Palabras clave:** femenino-masculino; razón-inclinación; ética; moral; libertad.

**Abstract:** Michel Foucault's ethical proposal as the ethics of concern of the self intends to be an alternative to the Christian based morality that emphasize the value of the sacrifice and renunciation of the self. Within the context of his general philosophical concerns, Foucault thinks that these morals of self-renunciation are inserted within games of truth and social, political and cultural institutions of power that give rise to asymmetrical relationships with and between individuals. In this sense, he considers that his ethical proposal is a practice of freedom that implies individual's liberation from those games of truth and power. This paper problematizes the extent into which this practice of freedom reaches this liberalization by highlighting the presence of important discursive strategies, embedded in the Greco-Roman tradition from which Foucault departs, that take for granted the weakness and incapacity of what is characterized as feminine. By way of a reflection that expresses both the way in which Kant's morality can be thought of as ethics in Foucault's sense, as well as the critique that the French philosopher has raised against some Kantian anthropological and moral ideas, the paper seeks to pave the way for refining the ethics of the care of the self from those patriarchal discourse's strategies.

**Keywords:** Feminine-Masculine; Reason-Inclination; Ethics; Morals; Freedom

Fecha de recepción: 10/08/2021. Fecha de aceptación: 26/11/2021.

Francisco Javier Iracheta Fernández es mexicano. Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Realice mi tesis doctoral sobre la ética de Kant en la Universidad de Bielefeld, Alemania, gracias al apoyo de una beca de doble tutoría otorgada por el DAAD (2004-2006). Soy investigador nacional reconocido por el SNI (1). Tengo más de 20 años de experiencia como docente universitario y mas de una veintena de publicaciones en revistas de prestigio nacionales e internacionales.

## 1

Si quisiéramos señalar la idea general que Foucault tiene de la moral, parece entonces no haber misterio alguno en que sus inclinaciones filosóficas se encuentran más del lado del pensamiento clásico greco-romano, particularmente en el modo como la vida ética se expresa en las escuelas helenistas más o menos tardías (entre los siglos II a.C y I d.C), que del lado del pensamiento cristiano y moderno. Los escritos y las reflexiones propiamente éticas de Foucault se encuentran en un periodo de su vida intelectual más bien tardío, pero éstos y éstas responden a inquietudes filosóficas tempranas y, por tanto, es posible reconocer la presencia de una cierta continuidad en su vasto y complejo pensamiento.

En efecto, en una entrevista que dio el filósofo en enero de 1984 –pocos meses antes, pues, de su fallecimiento– a propósito del lugar que ocupaba en aquel entonces, dentro de su pensamiento actual, las lecturas ofrecidas en el Collège de France entre 1981 y 1983 publicadas póstumamente bajo los títulos en castellano de *Hermenéutica del sujeto* y *El gobierno de sí y los otros*,<sup>1</sup> Foucault explicaba que en esas lecciones aún relucía una aproximación filosófica todavía determinada “por el problema de los polos de subjetividad y verdad” por el que siempre se interesó desde la publicación de *Les mots et les choses* en 1966.<sup>2</sup> Se trataba sin embargo, ahora, de una problemática elaborada más explícitamente a partir de la idea de la ética como “cuidado de sí”. En este sentido, durante la entrevista, Foucault afirmaba lo siguiente:

Hasta ese punto, había concebido el problema de la relación entre el sujeto y los juegos de verdad en términos de, o bien prácticas coercitivas —como aquellas presentes en la psiquiatría y en el sistema penitenciario— o bien en términos de *juegos teóricos o científicos* —tales como el análisis de la riqueza, el lenguaje o los *seres humanos*—. Pero en mis lecturas en el Collège de France traté de concebir esa relación en términos de lo que puede ser llamado una práctica del yo; aunque este fenómeno no había sido estudiado suficientemente, yo creo que es justamente importante en nuestras sociedades desde el periodo Greco-Romano. En las civilizaciones griega y romana, tales prácticas del yo fueron mucho más importantes y especialmente mucho más autónomas de lo que fueron después, una vez que fueron tomadas hasta cierto punto por instituciones religiosas, pedagógicas, médicas o psiquiátricas.<sup>3</sup>

En este contexto, bajo la influencia de lo que el filósofo llamaba las prácticas del yo de la civilización greco-romana, Foucault aseguraba que no una “moralidad de renuncia”, sino más bien el interés por “un ejercicio ascético en un sentido muy

1 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002; FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

2 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humana*. Siglo XXI, México, 2019.

3 FOUCAULT, Michel “The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom” En RABINOW, P y ROSE, N (eds.). *The Essential Foucault* The New Press, New York y Londres, 2003, 25-26. Cursivas añadidas.

general como un ejercicio del yo sobre el yo” podía ser considerado como el “juego de verdad” en el que, por ese entonces, durante los años en los que dictó sus últimos cursos sobre ascética ética, se encontraba ocupado<sup>4</sup>. Así, se trata de un juego de verdad que no está ya más en relación con una práctica coercitiva, sino más bien hay que entenderla como “una práctica de autoformación del sujeto”.<sup>5</sup> Siguiendo intuiciones muy frecuentes del pensamiento de Nietzsche, Foucault entendió la estrecha relación existente entre los juegos de verdad y las relaciones de poder. Y al igual que Nietzsche, y en este sentido en clara oposición a gente como Sartre, Foucault no reconoce el poder exclusivamente en términos negativos, aunque ciertamente este sentido parece ser su más frecuente alusión. En lo que podemos llamar su aspecto positivo, las relaciones de poder existen en toda interacción humana en la que las partes implicadas gozan de una libertad hasta el punto mínimo de la resistencia. Por lo común, en el decir propio del filósofo francés, se trata de “relaciones de libertad movibles, reversibles e inestables”. En cambio, en su aspecto negativo, las relaciones de poder son “perpetuamente asimétricas y tan solo permiten un margen extremadamente limitado de libertad”.<sup>6</sup> Tratamos, en este sentido negativo de poder, con juegos de verdad que Foucault identifica con “estados de dominación”. Entre los juegos de verdad que mantienen relaciones de poder tanto positivas como negativas –juegos de verdad como juegos de poder– encontramos eso que Foucault llama “técnicas de gobierno”.<sup>7</sup>

De aquí que podemos comenzar por plantear las siguientes interrogantes: ¿cómo hay que entender la diferencia entre al menos dos juegos distintos de verdad morales que Foucault está aquí aceptando implícitamente? ¿Encajan estas diferencias de juego de verdad con las que pueden trazarse entre lo que podríamos llamar el proyecto filosófico moral antiguo y el moderno, una vez asentada y

<sup>4</sup> La palabra “juego de verdad” aquí tiene un significado cercano al de “juego de lenguaje” wittgensteiniano, con la salvedad, naturalmente, de que los juegos de lenguaje son más amplios y laxos que los juegos de verdad. De manera muy concreta y cruda, el concepto de “juego” como lo usa aquí Foucault se refiere simplemente a un conjunto de reglas y procedimientos por las cuales se produce una “verdad” o se reconocen enunciados o prácticas como válidas o inválidas, reglas o procedimientos que son seguidos y aceptados por un conjunto de individuos dentro del seno de comunidades científicas. Como dice Foucault en otro lugar a propósito de la relación entre verdad y el poder: “lo que se plantea [hablando de la verdad] es lo que *rige* los enunciados y la manera en que se *rigen* los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles en consecuencia de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos”. Cfr. FOUCAULT, Michel *Microfísica del poder*. Ediciones de la piqueta, Madrid, 1992, 76.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. “The Ethics of the Concern of the Self”, 26

<sup>6</sup> Como explica Foucault, “cuando uno habla sobre *poder*, la gente inmediatamente piensa en estructuras políticas, gobierno, una clase social dominante, la relación amo-esclavo, etc; Pero yo no pienso en nada de esto cuando hablo de *relaciones de poder*. Lo que quiero decir es que, en las relaciones humanas, sea que impliquen comunicación verbal, o amorosa, o institucional, o económica, etc., el poder está siempre presente: quiero decir, relaciones en las cuales una persona o grupo de personas quieren controlar a otra”. Cfr. FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 34-35

<sup>7</sup> Las “técnicas de gobierno” deben de poder ser comprendidas en un sentido amplio, esto es, técnicas que “incluyen no sólo el modo como son gobernadas las instituciones sino también el modo como, por ejemplo, un individuo gobierna a su esposa o hijos”. Sin embargo, dentro del importante contexto de la ética como cuidado de sí, la gobernabilidad también se refiere a una técnica del yo sobre el yo. Cfr. FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 41.

sólidamente empoderada no solo la pastoral cristiana sino también el método científico a partir del siglo XVII? A su vez, siendo el poder algo característico de toda relación humana (*inter e intra*) ;podemos encontrar en esta dualidad de juegos de verdad morales diferencias notables, ya sea en su dimensión positiva y negativa o ambas, en lo que a las relaciones de poder respecta?

Podemos hallar algunas pistas para responder a estas preguntas si acudimos a lo que dice Foucault en el apartado sobre la “Moral y la práctica de sí” dentro de la parte introductoria al segundo tomo de su *Historia de la sexualidad*. Foucault explica que por “moral” entiende, primero, lo siguiente:

[...] un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. Se llega a tal punto que estas reglas y valores son explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y de una enseñanza explícita.<sup>8</sup>

Muy a menudo son los filósofos quienes “proponen” esos conjuntos de valores y de reglas a los individuos y a los grupos. Pero definitivamente es mayoritaria, como el mismísimo ejemplo del ‘biopoder’ lo manifiesta, no solo por la cantidad sino también por su poderío de alcance y persuasión disfrazada de racionalidad, la presencia de aparatos prescriptivos que hacen dicha labor “propositiva” a los “individuos y los grupos”. Claro está que cuando los filósofos profesionales echan mano aquí –y bien pueden contarse como parte de instituciones educativas, religiosas o estatales– no queremos decir que son ellos quienes los inventan o descubren, pero sí quienes los purifican, aclaran y sintetizan para “formularlos”, como remata Foucault, “dentro de una doctrina coherente y una enseñanza explícita”. Generalmente, los filósofos parten de ciertos conjuntos de valores y de reglas previamente dados en un marco histórico socio cultural dentro del cual ellos mismos viven para reafirmarlos, criticarlos o complementarlos, y devolverlos, por así decir, a esos aparatos prescriptivos diversos para que, en el mejor de los casos, una vez que han sido reconsiderados, discutidos y ‘legitimados’ a través del pensamiento riguroso, continúen con su labor mediática de hacerlos llegar a los individuos y a los grupos. Desde luego, todo este trabajo implicado por quienes “proponen” los valores y las reglas, quienes los discuten y validan, es muy complejo e intrincado (como lo es cualquier “juego de verdad”, que en menor o mayor grado adolece, además y para complicar más las cosas, de controversias internas). Más aún, tal vez resulte muy cándido el suponer a estas alturas históricas que los filósofos y otros intelectuales honestos y neutrales son tomados suficientemente en serio a la hora de aconsejar a los aparatos prescriptivos diversos lo que moralmente deben defender y hacer para alentar a los individuos y los grupos a seguir sus preceptos. Con todo, es verdad que en occidente por tradición son los filósofos los

8 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI, México, 2014, 31.

intelectuales que mayormente han monopolizado la seria reflexión moral, con lo cual no es extraño que su autoridad –junto con la de teólogos y otros hombres de estado también– siga siendo tácitamente aceptada en algunos entornos culturales de los muchos aparatos prescriptivos que existen.

Para nuestros propósitos, vamos a tomar en consideración aquí, en primer lugar, la figura de Immanuel Kant como “proponente” de una moral de carácter universal y que, como el gran filósofo que fue, tuvo el genio requerido para poder formularla en una doctrina filosófica coherente y sistemática y el haber hecho de ella, también, una “didáctica”.<sup>9</sup> Pero además, en segundo lugar, vamos a tomar en consideración un tipo de “juego teórico y científico” –si se nos permite, por mor del argumento, hablar de la *antropología* en términos de una disciplina científica y por tanto de un “juego científico”– esencial para la tradición socio cultural occidental de la que Kant se alimentó y que se halla presente notablemente en el modo como se piensa la familia, la autoridad religiosa, la forma en cómo deben educarse los sujetos en función de sus diferencias sexuales y el funcionamiento de algunos preceptos fundamentales del derecho civil (por decir lo menos).<sup>10</sup>

Pero, por otro lado, Foucault también entiende por moral lo siguiente:

Pero por “moral” entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conductas, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores.<sup>11</sup>

Esta segunda manera de entender la “moralidad” tiene, como bien puede apreciarse, notas más subjetivas que objetivas, y por ello Foucault la llama “formas de subjetivación”.<sup>12</sup> El punto es que trata con aspectos más relacionados con los sujetos que con las normas, reglas y valores en sí que se discuten en su primera aproximación. En esta parte subjetiva de la moral entran en consideración cuatro cosas importantes, según Foucault, que se resumen en la idea psicológica básica “sobre la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código”.<sup>13</sup>

9 KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid, 1988

10 Desde luego, Kant no hace uso de la palabra género en el mismo sentido en que esta palabra se entiende hoy a partir los años 60's y 70 's del siglo pasado, aunque parece claro que cuando Kant se refiere a la mujer en términos de “bello sexo” sí se refiera a ella a partir de una construcción social de las diferencias no solo sexuales sino también de carácter.

11 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 31

12 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 35

13 Existen cuatro maneras, al menos, que explican la relación que uno mismo como sujeto tiene con la norma, el valor o la ley -que Foucault llama ‘código moral’- en cuanto sujeto que se constituye como ser moral, a saber: (i) la “determinación de la sustancia ética”, esto es, “la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral”; (ii) “el modo de sujeción”, esto es, “la forma en que el individuo establece su relación con la regla y se reconoce vinculado con la obligación de observarla”, (iii) “la elaboración del trabajo ético que realizamos en nosotros mismos y no sólo para para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conducta”, y finalmente

La moral entonces está constituida por estos dos aspectos, a saber, “códigos de comportamiento” y “formas de subjetivación”, los cuales, si bien nunca pueden “disociarse del todo”, podemos sin embargo hablar de morales diferentes en virtud del “acento” que se le da a cada uno de estos dos aspectos en relación con el otro.<sup>14</sup> Foucault entiende que las morales orientadas más hacia las “formas de subjetivación” en lugar de aquellas que están orientadas hacia los códigos, pueden también concebirse como “morales orientadas a la *ética*”,<sup>15</sup> y subraya que este es el caso para las “morales en la Antigüedad griega o grecorromana, ya que se orientaron mucho más hacia las prácticas de sí y a la cuestión de la *askesis* que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido”.<sup>16</sup>

Pues bien, podemos decir que mientras Kant ofrece una moral orientada hacia el código, pensando desde luego en la moral del imperativo categórico, Foucault desarrolla una moral más bien de corte ético por estar orientada a las formas de subjetivación. Al darsu debido peso a la idea de que no existen morales completamente ausentes de eticidad ni éticas ausentes del aspecto característico de la moral a secas, tenemos que es posible acercarse a la moral de Kant a otras morales con énfasis en la eticidad, como la de Foucault. Ciertamente es que las formas de subjetivación, para los casos de la moral de Kant y la ética de Foucault, difieren en virtud precisamente de que en Kant tratamos originalmente con un sujeto trascendental mientras que en Foucault tratamos con un sujeto *detrascendentalizado*.<sup>17</sup> Sin embargo, esta distinción tampoco nos tiene que llevar a pensar que, sin más, el sujeto kantiano se las halla por entero en un orden de ideas distinto al sujeto foucaultiano. Pues no podemos pasar por alto la distinción que hace Kant entre la *fundamentación* de la ley moral (la realidad objetiva práctica del principio que surge de la razón pura, sin contaminación empírica alguna) y la *relación* que tienen los agentes racionales con la ley moral: ya sea una relación “subjetivamente necesaria” (*subjektiv notwendig*), en donde “la razón determina indefectiblemente a la voluntad”, como es el caso de todo ser racional perfecto, o bien, “subjetivamente contingente” (*subjektiv zufällig*),

(iv) “la *teleología* del sujeto moral”, es decir, “el lugar que ocupa la acción moral en el conjunto de una conducta del sujeto” en clara relación con “una etapa en la duración de la conducta, un progreso eventual en su continuidad”. Cfr. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 32-33.

14 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 35

15 Cursivas añadidas. Claramente, hay tintes hegelianos en la manera en que Foucault trazaría la diferencia entre moral y ética, aunque ciertamente desarrolla un sentido de eticidad personal mucho más allá de lo que hace Hegel. Foucault sostiene, como hemos dicho, que la diferencia entre una y otra estriba en que las morales ponen el énfasis en el código, mientras que las éticas lo hacen en la subjetivación. La presencia de Hegel aquí está latente en la idea de que solo en la ética tiene realidad concreta la moral, “lo ético es la vida real de la autoconciencia”, como dice en la *Filosofía del derecho*. A la vez, en la *Enciclopedia* Hegel advierte, siguiendo los pasos aristotélicos sobre la ética como segunda naturaleza, que “la *costumbre ética* [es] la *libertad* autoconsciente que ha devenido naturaleza”. Cfr. HEGEL, G.W. Friedrich *Principios de la filosofía del derecho*. Los libros de Sísifo, Barcelona, 2005, 267, y HEGEL, G.W. Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid. 1997, 539.

16 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 36-37.

17 Como explica Foucault nuevamente en la entrevista citada, “tuve que rechazar teorías a priori del sujeto para poder analizar las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto o las diferentes formas de la relación entre el sujeto y los juegos de verdad, prácticas de poder, etc” En este sentido, pues, el sujeto en Foucault no es sustancia (ni teórica ni práctica). Cfr. FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 33.

en donde “la voluntad no es *en sí* completamente conforme a la razón, como es el caso realmente en los hombres (*Menschen*)”.<sup>18</sup> En este sentido, cuando hablamos desde la relación contingente que el sujeto tiene con la ley de la razón pura práctica dentro de la filosofía moral de Kant; y consideramos, a la vez, la posición de Foucault tanto en lo que a la distinción entre moral y ética concierne como en lo que respecta al tipo de sujeto situado en el tiempo y en el espacio que, en su relación libre con la norma, el código o el valor, se constituye a *sí mismo* como sujeto moral, podríamos entonces hablar de la *ética* de Kant.<sup>19</sup>

Nosotros creemos que la ética de Kant puede ser reconocida, desde un análisis foucaultiano, como una ética inscrita a un tipo de “juego de verdad” de dominio masculinizante contra la cual combate el mismo filósofo francés. Con todo, esto no implica de ningún modo afirmar que los “estudios de historia” que hace Foucault para llevar a cabo un “ejercicio filosófico”<sup>20</sup> muestran que la moral antigua, a diferencia de la que hallamos en la filosofía de Kant, es ajena a esta tipología masculinizada de juego de verdad moral. Más bien, en lugar de ello, nos interesa mostrar “el continuo” que existe entre el modo como se manifiesta y constituye la moralidad masculina en la antigüedad —según el propio análisis de Foucault para dar sentido a su idea ética de subjetividad<sup>21</sup>— a partir de la problematización del placer y el modo en que este mismo juego de verdad moral masculinizado aparece en la *ética* kantiana.<sup>22</sup> Pero por otro lado, y si bien es cierto que “el fantasma de lo femenino” recorre la obra de Foucault,<sup>23</sup> también lo es que las críticas que él mismo esgrime contra el tratamiento que hace Kant de lo femenino lo coloca en la situación de poder ser, al menos por coherencia, crítico de sí mismo por no haber elaborado una ética de la subjetividad más allá de los límites de la heteronormatividad.<sup>24</sup> Así, siendo consecuente con su crítica contra

18 KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel, Barcelona, 1996, 155.

19 Sin pretensiones de problematizar el punto aquí por razones de espacio, y por mor del argumento, estamos aceptando un sentido de libertad práctica en la filosofía de Kant que es lo suficientemente autónoma respecto de su dependencia con la libertad en sentido trascendental y al mismo tiempo posibilitadora del acto contrario a la ley y, por consiguiente, la elección no moral, esto es, libertad para la elección del mal. Si bien es cierto que este es un sentido de libertad -no casado solamente con la elección del bien moral- que Kant trata en su *Religionschrift* más importante, también lo es que no se trata de un sentido libre de problemas en relación con los escritos éticos fundamentales de Kant. Cfr KANT, Immanuel *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid, 2016, 64-94.

20 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 15

21 Foucault mismo reconoce la presencia de un continuo entre las morales de la antigüedad, centradas en la eticidad, y las morales cristianas, al menos primitivas. Cfr. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 18. Con todo, como esperamos mostrar nosotros aquí, existe un continuo que llega hasta Kant y cuyo denominador común se encuentra en una relación asimétrica entre características, esquemas y modelos de lo masculino y lo femenino. En este sentido, Foucault es responsable de aislar a lo femenino de la subjetividad capaz de constituirse a sí misma.

22 Se trata de un estado de dominio que caracteriza una cierta concepción de “debilidad femenina” y fortaleza o “sublimidad masculina” como “juego de verdad”, esto es, tanto la parte dominante como la dominada conforman en su dualidad una idea de carácter que en su debilidad representa una imagen prototípica de lo femenino y en su fortaleza una imagen prototípica de lo masculino.

23 MARTÍNEZ MARTIN, Vera “Feminismo para foucaultianos. Encontronazos entre Foucault y los feminismos”. En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*. Número 4, 2018, p. 32.

24 Monique Wittig lanza una crítica feminista contra “aquellos discursos que dan por hecho que lo que funda la sociedad, cualquier sociedad, es la heterosexualidad” Cfr. WITTIG, Monique “The Straight Mind”. En relación

Kant, lo que él mismo llama “artes de la existencia” o “técnicas de sí”<sup>25</sup> como una *práctica de libertad liberadora* tiene que poder circunscribirse en el orden de lo femenino contra un juego dominante de verdad moral masculinizado. La propuesta ética de la *epimeleia* foucaultiana entendida como “elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio del poder y la práctica de la libertad”<sup>26</sup> se descubre en el seno de un análisis histórico que precisamente revela como contenido ese juego dominante de verdad moral; pero consideradas las cosas desde la crítica antropológica que hace contra Kant, es posible seguir insistiendo sobre la posibilidad de “construir un feminismo propiamente foucaultiano” conducente hacia la liberación de ese juego de carácter moral dominante.<sup>27</sup>

## 2

La aproximación ética de Foucault parte de la idea de un sujeto que reflexiona moralmente –siempre entendida la reflexión moral en términos de la relación plenamente intencional y deliberada que el sujeto humano histórico tiene con códigos morales– con el fin de transformar su propio modo de ser. Apelando a lo que fue el sujeto *libre* histórico greco-romano, cuya libertad se manifestaba éticamente en el hecho de que no estaba sometido a ningún tipo de esclavitud y cuyo cuidado y preocupación por sí mismo era prioritario ante cualquier tipo de deber u obligación (moral) hacia los demás,<sup>28</sup> Foucault recalca que se trata de un sujeto que

coloca el acento [moral] sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo.<sup>29</sup>

---

con esta idea, Vera Martínez comenta que “la diferencia que anuncia lo ‘hetero’ (del griego antiguo ἕτερος, ‘otro’, ‘diferente’) no se reduce a la diferencia sexual, según Wittig, sino que apunta al “diferente/otro, al dominado”. La heterosexualidad es un régimen de diferencias duales y jerárquicas, que sostiene todo el mundo que hemos creado”. Cfr. MARTÍNEZ, Vera “Feminismo para foucaultianos”, 47-48.

25 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 17.

26 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, 29

27 Cfr. MARTÍNEZ, Verna, *Op. Cit.*, p. 33. Foucault no propone una subjetividad de lo femenino o de lo no masculinizado. Pero pienso que, a través indirectamente de la posición crítica que mantiene contra Kant fundamentalmente en su tesis doctoral sobre la *Antropología* kantiana, es posible insistir sobre “la posibilidad de construir un feminismo propiamente foucaultiano”. Por lo menos creemos en la posibilidad de seguir abonando en favor de esa construcción desde este punto de vista crítico. La ausencia de esta subjetividad de lo femenino no se manifiesta solamente a partir de un modo en el que el varón juzgaría a la mujer, sino también por el modo en que el varón se juzga a sí mismo y la mujer a sí misma (la mujer asume su debilidad como característica de su femineidad). La relación que todo individuo, hombre o mujer, tiene para sí es sobre la base de este constructo de fortaleza masculina y debilidad femenina.

28 Como explica Foucault, “a mi entender, el cuidado por otros no debe de ser puesto antes del cuidado por uno mismo. El cuidado de uno mismo es éticamente prioritario en cuanto que la relación con uno mismo es ontológicamente prioritaria”. Cfr., FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 30.

29 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 37

“No dejarse llevar por los apetitos y los placeres” es precisamente la clave por la cual el sujeto puede con orgullo decir de sí mismo que no es esclavo de sí mismo, condición *sine qua non* para que pudiese disfrutar de la plena soberanía de sí sobre sí mismo. La problematización del placer y de los apetitos representa para el sujeto, pues, el punto de partida por el cual necesita ocuparse de sí mismo, trabajarse a sí mismo y formarse en técnicas espirituales.<sup>30</sup> Así las cosas, creemos que podemos ver aquí entonces cómo es que, primero, el reconocimiento de sí mismo de estar por naturaleza inclinado al placer y, segundo, el convencimiento de que seguir sin mesura los placeres por los que se halla naturalmente inclinado le llevaría a la pérdida de sí mismo, representan conjuntamente los principios del conocimiento necesario que el sujeto debe de tener de sí mismo, la verdad que tiene que aceptar sobre su propia condición humana, para poder construirse como sujeto ético. Esta condición epistémica de sí es, podríamos decir, el primer “juego de verdad” necesario que el sujeto debe jugar para estar en disposición de efectivamente poder devenir “libre de toda esclavitud interior”. De modo que la necesidad de la ética queda desvelada en primera instancia por la amenaza que representan las inclinaciones de placer para la identidad auténtica de ser dueño y señor de uno mismo. Esto a su vez lleva de suyo, como parece ser claro, la idea de que la ética se piensa en relación con la parte de nosotros que manda y gobierna, mientras que los apetitos y las inclinaciones de placer representan la parte de nosotros que tiene que ser sometida y gobernada. Este es el núcleo de la subjetividad histórica foucaultiana.

Ahora bien, la ética de Kant –nuevamente, entendamos por esto las formas en que el sujeto como agente moral se relaciona con la ley o la norma, y que para el sujeto humano en su origen, como ser racional finito en general, es siempre una forma de obligación– replica la imagen del sujeto humano “naturalmente inclinado” hacia fuerzas que fácilmente son capaces de arrastrarle hasta la pérdida de su genuina identidad racional y libre, y ante las cuales, precisamente, se opone la parte dominante de sí mismo en su condición trascendental de sujeto moral. Naturalmente, como autor moderno y embebido en la doctrina cristiana de la carne, la imagen ideal del pensamiento moral de Kant no es tanto la del dominio de sí sino más bien la de la pureza de sí, de la virginidad (que solo puede ser lograda, con la ayuda de Dios y manteniendo en todo momento durante la vida atención al motivo moral auténtico, después de la muerte física del cuerpo).<sup>31</sup> Es realmente por su propiedad racional, y por participar de la autonomía, que el sujeto moral kantiano se posiciona en un orden causal libre de toda determinación

30 “Por espiritualidad –nos dice el filósofo francés– entiendo el logro del sujeto de un cierto modo de ser y las transformaciones que el sujeto tiene que llevar a cabo sobre sí mismo para lograr ese modo de ser”. Cfr. FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 37. Para acercarse al desarrollo de una reflexión muy cuidadosa y fundamental sobre el significado de la filosofía como práctica o ejercicio espiritual, que influyó de sobremanera en Foucault, Cfr. HADOT, Pierre, *Philosophy as a way of life*. Blackwell, Oxford, 2011

31 Este es, precisamente, el punto nuclear sobre el postulado de la existencia de Dios, tal como Kant lo hace en la segunda *Crítica*. Cfr. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*

sensible, y es ahí en donde, a través de su conciencia de la ley moral, reconoce su identidad pura.<sup>32</sup> Pero como ser racional finito, sensible y dotado de inclinaciones y pasiones, lo natural para sí se halla en su inclinación al placer. La *relación* que mantiene el hombre (*Mensch*) como ser racional finito en general con la ley moral es coercitiva, expresada a través de un mandato o imperativo, no porque la ley moral se exprese en sí misma desde su fundamento práctico puro de ese modo, sino porque en su calidad general de ser sensible y finito es un ser movido en sus inclinaciones y resortes por el *placer*. El concepto de deber (*Pflicht*) que señala el vínculo del sujeto con la ley muestra no su identidad racional pura, sino su naturaleza *psicológica hedonista*.<sup>33</sup>

Es desde este punto de vista del hedonismo psicológico de donde se problematiza la necesidad de la relación del sujeto con la norma, la ley o el principio, compartida por la ética antigua (según nos enseña Foucault para dar sustento a su ética subjetiva) y la de Kant, del que queremos partir para desarrollar nuestra crítica contra una tradición que no solamente es sexista sino además justificadora de violencia dentro del mismo seno de la subjetividad masculina. Lo que ponemos en cuestión de esta tradición no es la idea como tal de que el sujeto se constituye como agente ético solo en la medida en que progresa en un *ejercicio espiritual* para tener dominio de sí o gobierno de sí. Esto es lo que en Kant equivaldría, más o menos, a la *lucha* que caracteriza a la virtud, aunque el filósofo prusiano rechace la idea de virtud como progresión de mejora gradual.<sup>34</sup> Más bien, lo que cuestionamos por razones éticas, para dar plenamente cabida a la práctica de la libertad de la ética del cuidado de sí, es la *caracterización* que se ha dado a las partes del alma o la mente y los *modelos* o *esquemas* a los que se ha acudido para establecer el orden jerárquico de sus partes, según patrones que definen las identidades masculina y femenina.

Las filosofías morales en las que predomina la idea de que el individuo solo puede constituirse como sujeto ético cuando una parte de sí se halla gobernada (o sometida) por otra parte de sí que tiene el derecho propio de gobernar –

32 Recordemos que, como Kant lo pone en la segunda Crítica, la libertad es la *ratio essendi* de la moralidad, pero la conciencia de la ley moral es su *ratio cognoscendi* (conciencia de la cual podemos hablar, según Kant, de un *Faktum* (hecho) de la razón). Cfr. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*

33 Kant reduce la motivación para actuar a dos tipos: la motivación moral y la motivación hedonista. La motivación moral consiste en actuar por mor del deber (*aus Pflicht*), mientras que la motivación hedonista es la que se hace por mor de las inclinaciones de placer y displeacer y que, en reiteradas ocasiones, sobre todo en la segunda *Crítica*, Kant relaciona con el fin empírico de la felicidad. Consideramos desde aquí que la motivación hedonista es la que Kant sostiene como propia de todo ser racional finito en general, afectado por inclinaciones y pasiones, en tanto sujeto empírico y no trascendental. Si bien es cierto que algunos comentaristas contemporáneos de la tradición analítica como Andrews Reath, Christine Korsgaard o Henry Allison han intentado mostrar que Kant no abraza realmente un hedonismo psicológico como el único incentivo alterno a la motivación moral, también lo es que la evidencia para desmentir esta tesis es contundente. Para una discusión sobre este problema en favor de que Kant sí abraza el hedonismo psicológico, Cfr. JOHNSON, Andrew “Kant’s Empirical Hedonism”. En *Pacific Philosophical Quarterly* No. 86, 2005, 50-63.

34 El tema del rechazo de la progresión gradual del agente como sujeto moral es problematizado por Kant, fundamentalmente, en su *Religionschrift*. Por otro lado, para tener un acercamiento muy sugerente a la ética de Kant como una ética que se suscribe a la práctica ascética de los ejercicios espirituales, Cfr. HUNTER, Ian “The Morals of Metaphysics: Kant’s *Groundwork* as Intellectual *Paideia*”. En *Critical Inquiry*, Vol. 28, No.4, 2002.

siempre hablamos de una mente o alma con facultades y divisiones más o menos claras entre sí— tienen como común denominador, independiente de lo que cada filosofía admita en cuanto a los grados de división de la mente o de las facultades que las componen, la concepción “de una forma *activa* de dominio de uno mismo, que permite resistir o luchar, y asegurar su dominio en el campo de los deseos y los placeres”.<sup>35</sup> El sujeto se constituye en la eticidad cuando la parte activa de su mente ejerce su natural dominio teleológico sobre sus deseos y placeres, los cuales, dentro de esta concepción, representan la forma *pasiva* de uno mismo. Queda claro que a falta de una parte pasiva del alma o la mente resulta ocioso hablar de una parte activa como parte dominante del alma, y, por lo tanto, de una necesidad de constituirse uno a sí mismo como sujeto ético. Tanto en el caso de la filosofía moral antigua basada en el dominio de sí y la temperancia como en la kantiana acentuada en el deber, la divinidad como caracterización de racionalidad plena o perfecta representa un ideal a seguir, aunque a la vez es una entidad que justamente por su participación más acabada en la racionalidad no requiere de la moral. Estas filosofías sostienen que entre la parte activa y pasiva de la mente —o sea, la razón y los deseos, respectivamente— existe la suficiente diferencia entre intereses y propósitos por los cuales no es posible imaginar una relación entre ellas que no sea de antagonismo y de lucha.<sup>36</sup> El nombre que denota esto en griego antiguo es *enkrateia*, “palabra que”, nos recuerda Foucault, “fue por largo tiempo vecina de la *sophrosyne*”, es decir, de la templanza. “La *enkrateia*, con su opuesto la *akrasia*, se sitúa en el eje de la lucha, de la resistencia y del combate: es moderación, tensión, ‘continencia’; la *enkrateia*, domina los placeres y los deseos, pero necesita luchar para vencerlos”.<sup>37</sup> En síntesis, como explica Foucault, “no podemos comportarnos moralmente más que instaurando en relación con los placeres una actitud de combate”, actitud conductual que en última instancia “se basa en una batalla por el *poder*”.<sup>38</sup>

35 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 71. Cursivas añadidas.

36 Ciertamente que el modelo ideal de agente ético en las filosofías de Aristóteles y Kant cambia debido al compromiso que ambas filosofías mantienen con sus respectivas filosofías de la mente, y esto da lugar a una diferencia notoria en el modo como ambos pensadores entienden la virtud. *Cfr.*, KANT, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, y ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*. Gredos, Madrid, 2014. Concretamente en Kant, la virtud en cuanto lucha no puede ser pensada en ningún ser racional perfecto, sino solo en seres finitos, como los humanos, afectados por su sensibilidad. Recordemos que la *Metafísica de las costumbres* tiene la intención de ser una obra de practicidad de la filosofía pura práctica, y por ello es que la “Doctrina de la virtud” se constituye como “antroponomía”. *Cfr.*, KANT, Immanuel *Metafísica de las costumbres*, Quizá más que en Kant que en Aristóteles, la virtud como lucha entre la razón y las inclinaciones aparece más explícitamente, y esto da lugar a pensar que, al menos en lo que respecta a los deseos, las pasiones y la razón, existe en Aristóteles una mayor posibilidad de armonía entre las partes del alma que en Kant. Con todo, como veremos en breve, esta posibilidad de armonía por la cual el agente moral aristotélico puede superar la continencia para llegar a la virtud —mientras que en Kant la virtud es continencia, al menos durante la vida terrenal del agente— es casi indistinta una vez que atendemos la caracterización de estas partes del alma, pues al igual que en Kant, existe correspondencia en última instancia entre la parte activa y dominante del alma y el modelo de masculinidad y la parte pasiva del alma que naturalmente debe ser sometida y el modelo de feminidad.

37 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 71.

38 Cursivas añadidas. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 73. Atendamos que se trata de “una batalla por el poder” en el sentido en que se refiere a una lucha de sometimiento y no a un sentido de poder “entendido como un juego estratégico entre libertades”, pues en principio, el agente no es libre

Ahora bien, en su análisis sobre la moralidad de los placeres Foucault no deja de insistir en que la ética del dominio de sí, esto es, la ética de la *enkrateia*, “es una moral de hombres, hecha para y por los hombres”<sup>39</sup>. No se trata tan solo, en cuanto a la ética de los placeres, de una disimetría que gira en torno al comportamiento sexual, lo que se espera moralmente de un hombre y de una mujer en sus roles activos y pasivos, respectivamente. Se trata de una moral que colorea toda la vida normativa, pública y privada, en torno al ejercicio de poder y la práctica de la libertad masculina:

Se trata de una moral de hombres; una moral pensada, escrita y enseñada por hombres y dirigida a los hombres, evidentemente libres. Por consiguiente, moral viril en la que las mujeres sólo aparecen a título de objetos o como mucho de compañeras a las que hay que formar, educar y vigilar, mientras están bajo el poder propio, y de las que hay que abstenerse, al contrario, cuando están bajo el poder de otro (padre, marido, tutor) [...] se trata de una elaboración de la conducta masculina hecha a partir del punto de vista de los hombres y con el fin de dar forma a su conducta<sup>40</sup>

De este modo, la moral viril es el punto de referencia de toda práctica y conducta, y desde ella, por supuesto, se califica cualquier práctica y conducta, masculina o femenina, como amoral o inmoral. Foucault dedicó en los últimos dos o tres años de vida muchas horas de cátedra para explicar la importancia que tenía, para el varón grecolatino libre y en conformidad con esta ética viril, practicar ejercicios espirituales que le hicieran temperante y justo en el uso de su poder, sobre sí mismo y sobre los demás (hijos, mujer, servidumbre).<sup>41</sup> Y no cabe duda de que es este ejemplo de vida ética que Foucault tomo como modelo para desarrollar su doctrina sobre el arte de la existencia. Esta ética “heautocrática” se desarrolló, así, siguiendo el modelo de la filosofía moral y política platónica-aristotélica sustentada en la idea de que una parte del alma tiene por naturaleza la función de gobernar, del mismo modo *como* el adulto debe gobernar al niño, el varón a la mujer, el macho a la hembra o el señor libre a los esclavos:

Así como, en la casa, es el hombre el que manda; así como, en la ciudad, no está ni en los esclavos ni en los niños ni en las mujeres

---

si está esclavizado, y lo está cuando las pasiones y los apetitos lo gobiernan, manteniendo éstas y aquellos el poder. Cfr. FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 40. Desde luego, cuando esto se lleva a la caracterización de la masculinidad y la feminidad, no hay nada en teoría que anule el comportamiento debido de la mujer de someterse a la autoridad del hombre y el que es debido del hombre de mantener dominada a la mujer.

39 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 52

40 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 29.

41 Cfr. FOUCAULT, Michel *La hermenéutica del sujeto*. De este modo entonces, con todo el peso de la tradición moral que se desarrolla desde esta plataforma masculinizada, la dificultad no es sólo que los roles de conducta y deberes morales asociados a esos roles entre hombres y mujeres se pongan de cabeza; más aún, que el comportamiento y militancias llamadas “feministas” no repliquen el abuso masculinizado de poder que manifiestan un inmenso número de varones que no han trabajado en sí mismos para formarse espiritualmente dentro de los patrones normativos de su eticidad, descuidando sobre todo los límites justos de su poder.

ejercer el poder, sino en los hombres y sólo en ellos, igualmente cada uno debe hacer valer sobre sí mismo sus cualidades de hombre. El dominio sobre uno mismo es una manera de ser hombre en relación consigo mismo, es decir, de mandar sobre lo que debe ser mandado, de obligar a la obediencia a quien no es capaz de dirigirse a sí mismo, de imponer los principios de la razón a quien carece de ellos; es una forma, en resumen, de ser activo, en relación con quien por naturaleza es pasivo y debe seguir siéndolo.<sup>42</sup>

La constitución de sí en cuanto sujeto ético implica la obligación, para el caso del varón, de no ser *afeminado*, mientras que toda mujer tiene la obligación de ser y afirmar su condición femenina. Pero es preciso también señalar que la condición de afeminado no tiene sin embargo tanto que ver con la *preferencia* sexual del varón, sino con que se decida por la vida doméstica y no la pública; que sea gobernado en lugar de ser quien gobierna; que se asuma como pasivo en lugar de ser activo; que sea sensible y emocional en lugar de enérgico y racional. Dentro de esta visión o idea de eticidad tenemos que el principio o regla fundamental que tiene que seguir el sujeto -masculino- como condición de posibilidad necesaria para constituirse plenamente como sujeto de sí es que no debe de modificar el reparto de la naturaleza, lo que dio a cada *una y uno* lo propio, pues hacerlo representa un atentado a la misma naturaleza y por ende una violación ontológica. Así, la ética no es más que una consecuencia lógica de la ley, *nomos*, de lo que corresponde a las intenciones de la naturaleza en relación con los caracteres masculino y femenino.<sup>43</sup> Por eso, la ética manda que el varón afeminado deba avergonzarse de sí al verse a sí mismo como extraño y ajeno a su verdadera identidad, así como debe de aparecer vergonzoso para sí misma y para cualquier otro u otra toda mujer dotada de motivaciones viriles (gobernar, dominar, liderar, ser activa). Siendo la virtud lucha y combate, ¿no nos las habemos acaso entonces con una idea de constitución ética *caracterizada* no solo como no genéricamente neutra sino también *inter e intra*-genéricamente violenta?

### 3

Creemos que el pensamiento crítico de Foucault ante la antropología kantiana representa un adecuado punto de partida para intentar superar la tradición de esta ética masculinizada, y por ello, un punto que habríamos de tomar en cuenta para reconsiderar su ética de la subjetividad caracterizada como estética de la existencia de tal modo que atienda la cuestión femenina. El decir de que “el fantasma de lo femenino” recorre la obra ética de Foucault resulta clara porque la preocupación filosófica que mantuvo sobre la relación entre sujeto y verdad que

42 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 29.

43 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 173.

le llevó a inclinarse por “la moral orientada hacia la ética”, más concretamente, la moral de la “inquietud de sí mismo”, aparece sustentada como una moral hecha *para los varones por los varones*. Foucault no da pauta para separarse de la ética heteronormativa cuando sostiene la necesidad de recuperar la ética del cuidado de sí, pues reconoce que se trata de una ética que “equipara a uno mismo con el juego de verdad de conocimiento de sí”.<sup>44</sup> Y sin embargo, si lo que hemos dicho hasta aquí sobre ella es suficiente para reconocer la fuerte relación que mantiene con un juego de verdad de poder dominante, se requiere entonces liberarla de ella para que, en efecto, permita la posibilidad de que los sujetos que se constituyen por ella lo hagan como auténtica práctica de libertad, es decir, como práctica cuyas implicaciones de poder se circunscriban tan solo a la esfera de “relaciones estratégicas”.<sup>45</sup> De lo que se trata es, pues, convertir el poder unidireccional dominante del cuidado de sí a un poder bidireccional estratégico: liberar a esta ética del juego de verdad asimétrica que la caracteriza como ética masculinizada para posibilitarla como una ética de la *epimeleia heautou* antipatriarcal. Insistimos nuevamente en que no se trata de rechazar la ética de la virtud como templanza y lucha. En todo caso, como Foucault mismo parecería sugerirlo, se trataría de jugar su juego de verdad con otra mano:

Es dentro del campo de la obligación a la verdad lo que hace posible moverse sobre un lado u otro, algunas veces contra efectos de dominación que pueden estar vinculados a estructuras de verdad o instituciones encomendadas a la verdad [...] Uno escapa de la dominación de una verdad no jugando un juego totalmente diferente a ese juego de verdad, sino jugando el mismo juego de manera diferente, o al jugar otro juego, otra mano más, con otras cartas triunfantes.<sup>46</sup>

Hasta donde alcanzamos a ver, ni en su *Historia de la sexualidad* ni en *La hermenéutica del sujeto*, obras en las que Foucault trata *in extenso* su reflexión en torno a la ética del cuidado de sí, hace críticas directas y articuladas en torno al problema de poder que acarrea consigo el dominio del punto de vista masculinizado en el seno de esta ética ascética. Acordemos que el problema no solo está en la asimetría de poderes entre sexos—la mujer es pasiva y el hombre activo, la mujer obedece y el hombre manda, etc.— y en que el patrón de comportamiento virtuoso de una mujer está definido por aquello que para el varón representa una debilidad. Más todavía, en que la intemperancia en el hombre significa para sí “estar en un estado de no resistencia y en posición de debilidad y de sumisión por la cual se le podría llamar

<sup>44</sup> FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 29.

<sup>45</sup> Explica Foucault que “es necesario distinguir entre relaciones de poder entendidas como juegos estratégicos entre libertades —en los cuales alguien trata de controlar la conducta de otros, quienes a su vez tratan de evitar permitir que su conducta sea controlada o intentan controlar la conducta de otros a su vez— y los estados de dominación que ordinariamente la gente llama poder”. Se trata de relaciones de poder en donde ambas partes ejercitan sus libertades, y en donde no existe “perpetua asimetría”. Cfr. FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 40.

<sup>46</sup> FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 37.

femenino”.<sup>47</sup> Así, lo femenino para el varón representa, cuando no es docilidad y sumisión, amenaza a su propia virilidad.<sup>48</sup> Con la llegada del cristianismo y la ética de la carne, en donde “existe un vínculo entre la concupiscencia y la presencia del Otro”,<sup>49</sup> termina de dibujarse un panorama en donde lo femenino no solo es “negatividad ética” sino también negatividad ontológica.<sup>50</sup> ¿Cómo, pues, jugar el juego de manera distinta? ¿Con cuáles cartas, para que sea en efecto una mano diferente?

Nos parece posible reconstruir una crítica indirecta foucaultiana contra la tradición del juego de verdad como poder masculinizado de esta “moral orientada hacia la ética” considerando algunas de las objeciones que el filósofo francés hace a la parte de la filosofía moral de Kant que es posible reconocer como ética y el modo como ésta se aplica o se introduce a la antropología. Concretamente, contra el modo como Kant caracteriza lo femenino analizado a la luz de su filosofía moral. La caracterización de lo femenino ocupa en Kant un estudio enteramente antropológico; y si bien es claro que la antropología para Kant no es ni un fundamento de la moral ni una aplicación directa de la misma,<sup>51</sup> también es cierto que la practicidad de la filosofía práctica pura a la realidad empírica humana, recapitulada en la doctrina del derecho y la doctrina de la virtud y de donde quedan ‘justificados’ los deberes concretos y ordinarios para los seres humanos, es impensable sin la presencia de algunas respuestas en torno a la pregunta antropológica, a saber, “¿Qué es el hombre?”.<sup>52</sup> Lo que la crítica de Foucault contra Kant nos permite entender es que el filósofo francés no dejó sin problematizar la cuestión del predominio masculino de una importante tradición filosófica moral, si bien no lo hizo, como hubiera podido esperarse, dentro de su

47 O como también lo pone Foucault, “la intemperancia implica una pasividad que la emparenta con la feminidad”. Los adversarios que el individuo debe combatir no sólo están en él o cuando mucho cerca de él. Son una parte de sí mismo”. Cfr. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 75.

48 Pero, de nuevo, no solo se trata de una amenaza externa, a saber, la esposa que no es obediente o que carece, como mujer, de la virtud de la sumisión que debe guardar ante su padre, esposo o tutor, sino es también una amenaza metafísica por poner en riesgo la propia constitución identitaria del varón: “los adversarios que el individuo debe combatir no sólo están en él o cuando mucho cerca de él. Son una parte de sí mismo”. Cfr. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 75. Cursivas añadidas.

49 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 75.

50 “Lo que, a los ojos de los griegos, constituye la negatividad ética por excelencia no es evidentemente amar a los dos sexos; tampoco es preferir su propio sexo al otro; es ser pasivo respecto de los placeres”. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres.*, 96

51 Que la antropología en Kant, como estudio de la ciencia empírica del hombre no es *per se* aplicación de la filosofía moral pura queda claro básicamente por el hecho de que Kant piensa la antropología como el estudio del hombre en tanto ciudadano del mundo, en una dirección mucho más pragmática que ética. En todo caso, y dejamos esto para otra discusión, la antropología tiene más que ver con la razón práctica en su parte prudencial que propiamente moral.

52 La relación que los seres humanos tenemos con la ley es de obligación y coerción, y como ya explicamos, el deber que caracteriza esta relación con la moralidad representa una lucha contra nuestras inclinaciones sensibles, mismas que se reducen conjuntamente, según Kant, al principio del placer. Por esto es que hemos sostenido que la deontología kantiana es equiparable, hablando psicológicamente, al concepto de *enkrateia* tal como lo analiza Foucault. De este modo, la filosofía moral de Kant es *ética* en el sentido de Foucault, a saber, la exigencia del sujeto en relación con la norma, el modo en que el individuo está obligado a respetar el código. Cuando Kant habla de virtud como deber y lucha entendemos que Kant está hablando de ética; y cuando Kant habla de los deberes concretos en la doctrina del derecho y de la virtud pensamos que está haciendo práctica su ética a los seres humanos.

estudio ético-histórico greco-romano del cuál se cuelga para hacer su propuesta personal. Veámoslo.

En su *Introducción a la Antropología de Kant*, esto es, el segundo trabajo de tesis doctoral presentado en la Sorbona en mayo de 1961, Foucault asienta que su interés por la antropología filosófica de Kant estriba en “explicar la relación que existe entre la antropología y el pensamiento crítico”, una relación que, al menos hasta el momento en que Foucault escribe, “ha permanecido intocable”.<sup>53</sup> Sin embargo, ocuparse de esta relación no solo significa, para el caso de la antropología filosófica, estudiar la *Antropología en sentido pragmático*, si bien es cierto que en esta obra se encuentra la exposición más acabada de la antropología filosófica de Kant.<sup>54</sup> Más todavía, y como lo señala Foucault, significa también poner atención en la obra pre-crítica de Kant y en el grupo de trabajos históricos, pedagógicos y geográficos que, de manera conjunta, constituyen el “conocimiento del hombre”:

La *Antropología* de Kant engrana con la serie de investigaciones pre-críticas, con la totalidad de la empresa crítica misma y con el grupo de trabajos que, en el mismo periodo, buscaron definir un específico tipo de conocimiento del hombre; se verá cómo es que, en un sentido paradójico, esos tres niveles de articulación hacen a la *Antropología* contemporánea con aquello que viene antes de las *Críticas*, con aquello que las *Críticas* consiguen y, finalmente, con aquello de lo que pronto será dejado a un lado [en el *Opus Postumum*].<sup>55</sup>

Respecto de su relación con la obra pre-crítica, la *Antropología* cuadra especialmente con aquella en donde el filósofo se ocupó, en sus años de elegante *Magister*, de una reflexión filosófica notablemente popular, a saber, las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*.<sup>56</sup> O pensemos también, desde el orden de ideas contemporáneas al despliegue de la filosofía crítica-trascendental, en la trilogía de trabajos sobre la historia natural de la especie humana —tópico que Kant comienza a enseñar en la universidad de Königsberg a partir del semestre de verano de 1756— y que igualmente, además de su popularidad, son especialmente afines a la *Antropología*, a saber, “De las diferentes razas del ser humano” (1775), “Determinaciones del concepto de raza humana” (1785) y “Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía” (1788); y por si fuera poco, también la *Antropología* guarda relación con la filosofía crítica, si bien podríamos decir que, en el orden de la reflexión práctica, en un sentido más bien negativo que positivo: hacer patente aquellas cualidades humanas que ponen en evidencia su antagonismo con la razón pura práctica, (especialmente en lo que concierne al carácter femenino) y que Kant describe en sus momentos menos jocosos a modo de resumen de las propiedades que posee el adversario al que debe combatirse. En

53 FOUCAULT, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*. Semiotext(e), California, 2008, 22.

54 KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*. UAM-FCE\_UNAM, México, 2014.

55 FOUCAULT, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*, 22-23.

56 KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. FCE/UAM/UNAM, México, 2004

las reflexiones kantianas, lo femenino aparece como el eterno aprendiz que jamás podrá dejar de requerir tutoría; como el tipo de ser al que no conviene dedicar demasiado esfuerzo para educar en las ciencias o la filosofía, debido a sus destrezas naturales orientadas hacia otra dirección, o también, como el “bello sexo” cuyo bello intelecto está dominado por los sentimientos y le priva de la capacidad de seguir principios de acción.

Como es bien sabido, en su ensayo que busca responder a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” Kant recurre a la frase latina ¡*Sapere aude!* para sintetizar su significado, esto es, atrévete a pensar o, también, ten el valor de pensar por cuenta propia.<sup>57</sup> Sin embargo, Kant sostiene que la “pereza” (*Faulheit*) y la “cobardía” (*Freigheit*) han sido a lo largo de la historia dos de las principales causas que han impedido el desarrollo de la ilustración en los hombres, lo que les ha privado de superar su minoría de edad intelectual. Bajo su propensión, los hombres exculpan su estado con afirmaciones tales como “si puedo pagar, no me hace falta pensar”, o a través del convencimiento impuesto por sus tutores “del peligro que corren en caso de salir del camino trillado” del pensar. Sobre esto último, es decir, sobre el rol que juegan los tutores como una tercera causa que impide la ilustración, Kant escribe lo siguiente:

Los tutores, que tan bondadosamente se han arrogado este oficio [el de la fastidiosa tarea de pensar] cuidan muy bien que la gran mayoría de los hombres (y no digamos que *todo el bello sexo*) considere el paso de la emancipación, además de muy difícil, en extremo peligroso [...]. Es pues, difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza.<sup>58</sup>

Kant parece criticar a los tutores que impiden tanto a la “mayoría de los hombres” como a “*todo el bello sexo*” salir de la minoría de edad, si bien es cierto que en ellos no recae toda la culpa. Pues después de todo, y siguiendo su propia reflexión dentro de la *Antropología*, si “la naturaleza ha puesto sabiamente” en los hombres la propensión a la pereza, la cobardía y la falsedad por mor de mantener su bienestar físico,<sup>59</sup> habrá entonces que decir que la mayor culpa recae en la naturaleza humana misma y ni siquiera en los hombres, pues ¿cómo sería posible que el hombre cambie su propia naturaleza? Sea como fuere, los tutores podrían ayudar a la humanidad a sortear estas propensiones naturales anti-ilustradas si no fuera porque ellos mismos, en el mejor de los casos y a pesar de sus mejores

57 KANT, Immanuel “¿Qué es la Ilustración?”, en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*. FCE, México, 2000, 25.

58 KANT, Immanuel “¿Qué es la Ilustración?”, 25-26. Cursivas añadidas.

59 KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, p. 184. Kant admitirá, más adelante en la *Antropología*, al reflexionar sobre “El carácter del sexo” que “la naturaleza confió al seno femenino su prenda más cara, a saber, la especie, en el fruto de su vientre”, y sostendrá que por ello la naturaleza implantó a la mujer, más que en el varón, “el temor a las lesiones corporales y la timidez ante los peligros”. Nos parece entonces que es posible deducir de aquí, y de lo dicho previamente de acuerdo con Kant, que la propensión de la mujer a la pereza y la cobardía está mucho más arraigada en el género femenino que en el masculino, justamente porque se trata de mantener el bienestar físico. Por consiguiente, desde el orden kantiano de las ideas, no parece haber mucha esperanza en que las mujeres salgan alguna vez de la minoría de edad. Cfr. KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, p. 217.

intenciones, no son capaces de traer la ilustración a consecuencia de una suerte de lógica perversa de venganza psicológica presente en el corazón humano:

[...] el público, que aquellos personajes [tutores] uncieron con este yugo, les unce a ellos mismos cuando son incitados al efecto por alguno de los tutores incapaces por completo de toda ilustración; que así resulta de perjudicial inculcar prejuicios, porque acaban vengándose en aquellos que fueron sus sembradores o sus cultivadores.<sup>60</sup>

Así pues, parece no solo ser el caso que la mayoría de los hombres se ven imposibilitados de ilustración por influjo de los tutores, sino también, que *todo* el “bello sexo” padece de esta imposibilidad. Sin embargo, queda la posibilidad para la mayoría de los hombres que no alcanzan la ilustración a través de la tutoría, que se esfuercen por hacerlo desafiando ellos mismos el supuesto par imposible de hacer comulgar la obediencia y la capacidad de razonar (*Räsonnieren*), por un lado, y la posibilidad de articular adecuadamente, por otro, lo público y lo privado. Pero parece que el “bello sexo” no se ve favorecida con tal posibilidad. En su réplica al ensayo de Kant publicado doscientos años después, Foucault sugiere que “la empresa crítica y el proceso de la *Aufklärung* se complementan, atraen y se hacen mutuamente necesarios”.<sup>61</sup> Kant estaría perfectamente de acuerdo con esto.

Sin embargo, y sin pretensiones de hacer intervenir aquí la crítica que Foucault hace a Kant en su ensayo homónimo de 1984, no es cierto que efectivamente en Kant la relación entre “la empresa crítica y el proceso de la *Aufklärung* se complementen” para el caso del carácter femenino, pues, para empezar, Kant no deja de insistir que la mujer tiene más capacidad para sentir que para razonar. En efecto, como explica Kant en las *Observaciones*, la “filosofía” de la mujer “no consiste en razonamientos sino en sentimientos”;<sup>62</sup> y en tanto que el sentimiento que le es propio como género es el de lo bello y no el de lo sublime (que corresponde más al varón), el filósofo sostiene que “las mujeres evitarán lo malo no porque es injusto sino porque es feo, y las acciones que ellas llaman virtuosas son las moralmente bellas”.<sup>63</sup> Esta afirmación no es (del todo) inocente en la medida en que, si bien es cierto que en esta obra Kant concede un rol mucho más importante a los sentimientos morales que en su obra netamente crítica, también lo es que hace sutiles distinciones entre sentimientos morales, como aquél que se refiere a una “virtud genuina” (*ächte Tugend*) y aquellos que se refieren más bien a “virtudes adoptadas” (*adoptierte Tugenden*), sosteniendo que las últimas bien pueden ser “bellas y encantadoras” (como lo es el “bello sexo”) pero solo la primera “es sublime y digna de respeto”.<sup>64</sup> ¿Diferencias? La “verdadera virtud solo puede

60 KANT, Immanuel. “¿Qué es la Ilustración?”, 26.

61 La idea aparece primeramente en las lecciones públicas dadas en el Collège de France. Cfr, FOUCAULT, Michel *El gobierno de sí y de los otros*, 47.

62 KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 32.

63 KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 33.

64 KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 16.

basarse en principios”, mientras que las virtudes adoptadas son más bien referidas a “inclinaciones particulares” o “instintos bondadosos”.<sup>65</sup> ¿Qué conclusión podemos sacar de todo esto cuando Kant dice que “me parece difícil que el bello sexo sea capaz de principios” y que la virtud de la mujer, como “virtud bella”, no admite “*nada de deber, nada de constricción, nada de obligación*”?<sup>66</sup> Por otro lado, y en segundo lugar, las cuestiones sobre especulación concernientes a asuntos teóricos no son de la competencia femenina. A la mujer no debe proveérsele una “enseñanza fría y especulativa sino siempre basada en sentimientos”.<sup>67</sup> Incluso es el caso, prosigue Kant, que “el estudio laborioso o la cavilación escrupulosa [...] borran las perfecciones propias de su sexo”, y por ello, cabe decir que “una mujer que tiene la cabeza llena de griego bien podría llevar una barba”.<sup>68</sup>

Las peculiaridades femeninas que hacen al “bello sexo” incapaz, sobre todo, de agencia práctica y por ende incapaz de auténtica ilustración son llevadas por Kant hasta su propia caracterización, la cual queda emparentada con tres cosas que, tomadas individual y conjuntamente, “justifican” una ética como juego de dominio descalificador y violento, juego que se agrava seriamente con la introducción de otro juego metafísico que apuntala una subjetividad ontológicamente escindida, a saber, una subjetividad que se reparte entre un carácter inteligible y un carácter empírico.<sup>69</sup>

En primer lugar, la caracterización femenina se asocia con la *parte sensible*, empírica, de la *mente* y por ello con todo aquello que conforman las inclinaciones que, de manera conjunta, explican el hedonismo psicológico kantiano. Kant explica

65 KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 13. Kant también se refiere a las virtudes adoptadas como “instintos auxiliares” (*hülffleistende Triebe*). Nos inclinamos a pensar que toda su reflexión sobre este tipo de virtudes en las *Observaciones*, ejemplificados en los “sentimientos bondadosos”, esto es, de “compasión” y “complacencia”, está en plena sintonía con aquellas acciones que Kant discute en la primera sección de la *Fundamentación* bajo la primera proposición, es decir, aquellas que son “conformes al deber” pero no son hechas por deber. Cfr. KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 127.

66 KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 33-34. Cursivas añadidas. En este sentido, vale la pena sugerir que el varón se encuentra en un punto medio entre Dios y la mujer, si bien parece ser que Dios y el género femenino, que representan bajo el punto medio de la luz varonil los dos extremos opuestos, comparten la misma aproximación descalificadora sobre el deber y la obligación, aunque por razones diametralmente opuestas.

67 KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 31-32. En su *Pedagogía*, Kant insiste en la necesidad de formar a los niños y a los jóvenes en máximas, a “obrar por principios”, y “retirar de sus manos toda novela”. Cfr. KANT, Immanuel, *Pedagogía*. Akal, Madrid, 2016, 64. En contraste, nuevamente en la *Antropología*, Kant advierte que la lectura de novelas no solo conduce al “destemple del ánimo, sino también a la distracción”, y repara que son las mujeres (*Leserin*) quienes más ávidamente “matan el tiempo” leyendo novelas. Cfr. KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*, 78, 105.

68 Por esto, no es casual que nuevamente en la *Antropología*, Kant dice que “por lo que toca a las mujeres eruditas necesitan sus libros acaso tanto como su reloj, es decir, para llevarlo a fin de que se vea que lo tienen, aun cuando comúnmente está parado o no anda bien”. Cfr. KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*, 219.

69 Ciertamente que la definición de carácter que da Kant en el capítulo de “La antinomia de la razón pura” no equivale a su concepto homónimo dado en la *Antropología*. Explica Kant en el capítulo en cuestión que “toda causa eficiente debe tener un carácter, es decir, una ley de su causalidad sin la cual ella no sería causa” (A539/B567). Nos parece que esta discrepancia se debe precisamente a que Kant quiere introducir, con la doble manera de concebir el carácter, una distinción entre libertad y naturaleza que son compatibles entre sí precisamente porque son incompatibles, distinción que nos lleva a concebir una dicotomía ontológica de mundos, más que puntos de vista, tal como lo pone Kant en la tercera parte de la *Fundamentación*. Cfr. KANT, Immanuel *Crítica de la razón pura*. UAM-FCE-UNAM, México, 2011.

que “las cosas propias de la mujer se llaman debilidades”, y busca contrarrestar la posible postura “bromista” que pudiera tenerse ante esta primera idea característica de lo femenino asintiendo que “los hombres razonables ven muy bien que son justamente [las mujeres] *las palancas directrices de la virilidad*, y que las mujeres las emplean para conseguir su intención”.<sup>70</sup> La *virilidad (Männlichkeit)*, que, como sabemos, comparte la misma raíz latina de virtud, *virtus*, tiene como punto de referencia la peculiaridad de la debilidad femenina. Puesto que el hombre virtuoso es aquel que lucha en contra de sus apetitos y pasiones, el hombre viril sería incapaz de mostrar su hombría, su virilidad, si no fuera por la “palancas directrices” de las inclinaciones, que precisamente busca dominar. Kant también señala que la mujer puede ser comparada con “un animal doméstico” (*Hausthier*) en un estado que no ha alcanzado la constitución civil.<sup>71</sup> Kant comienza por discutir el *carácter* de lo femenino en relación con su “pretensión” de libertad a la par que “conquista” al sexo masculino:<sup>72</sup> la clave está en caracterizarla por su “inclinación a dominar” y por su “inclinación al deleite”, siguiendo las reflexiones de Pope.<sup>73</sup> Kant ciertamente rebasa la reflexión de Pope respecto a esta doble característica femenina basada en la inclinación a dominar y a deleitar. Pero lo hace para acercar más aún el cuadro femenino a la radiografía de las inclinaciones, señalando que el carácter femenino consiste en “hallarse consigo mismo en constante guerra, como la consecuencia natural de la rivalidad por aventajar la una a la otra en el favor y la sumisión de los varones”.<sup>74</sup> La guerra entre varón y mujer se doméstica en la cultura a través de las prácticas de galanteo y coquetería, pero son prácticas que definen juegos de dominación y sometimiento a partir de la pura inclinación: el apropiado galanteo no es más que la pretensión varonil de hallarse dominado por el bello sexo para conseguir sus deseos sexuales, y la fina coquetería no es más que la pretensión femenina de ser accesible al varón para conseguir someterlo. En todo caso, Kant circunscribe el carácter femenino a *finés naturales* y no a fines por libertad: en lo que concierne a la moralidad, lo relevante de la mujer en su rol femenino es empujar a la masculinidad “al comportamiento civilizado, que es la recomendación y preparación para la moralidad”.<sup>75</sup> Como no podría esperarse algo distinto como corolario de todo lo anterior, Kant comenta que los hombres

70 KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, 214. Cursivas añadidas.

71 KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*, 215.

72 KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*, 215.

73 KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*, 216-217.

74 KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*, 216. Recordemos que en diferentes ocasiones Kant caracteriza a las inclinaciones como resortes sensibles que se hallan, unas con las otras, en continua lucha por el objetivo de ser satisfechas. De hecho, una de las razones por las cuales Kant considera que la felicidad, definida como la suma de las inclinaciones en un todo sistemático, es imposible de alcanzar en la vida humana es precisamente porque nunca será posible resolver en una unidad todas sus disconformidades. Cfr. KANT, Immanuel *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Parece ser que de modo exactamente análogo a como las inclinaciones se hallan imposibilitadas de armonizar al concebirse en relación con el objeto de la felicidad, el carácter femenino se halla imposibilitado de cualquier tipo de verdadera amistad al pensarse en relación con el fin de su conquista. Cfr. KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 35.

75 KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 217.

que “adoptan maneras femeninas (*weiblichkeiten*) para agradar y las mujeres que aparentan una actitud masculina para inspirar más respeto”, no hacen más que “ir en contra del designio de la naturaleza”.<sup>76</sup>

En segundo lugar, la caracterización femenina se relaciona también, por lo que concierne a su *vida privada*, con el esquema de la *vida doméstica*, en donde adquiere una jerarquía inferior a la del varón, quien ‘naturalmente’ tiene el rol de gobernar. Señala Kant que en la vida marital “la mujer debe *dominar* y el hombre *gobernar*; pues la inclinación domina y el entendimiento gobierna”,<sup>77</sup> reapareciendo así la idea de que en las cosas femeninas domina la inclinación, pero en el orden de la vida masculina tiene que prevalecer la razón y el mando. Toda mujer que se entrega al matrimonio en forma de monogamia y en donde, por razones de los celos del marido, carece de libertad “de tener públicamente como amantes otros varones además del propio”, es castigada en caso de darse esta “libertad del galanteo”.<sup>78</sup> Pero hay que decir que el castigo tiene aquí una justificación amparada por el propio derecho, en tanto en cuanto que, como comenta Kant en la “Doctrina del derecho”, en el “matrimonio morganático” la ley jurídica de la razón pura “dice del varón en relación con la mujer: él debe de ser tu señor (él la parte que manda, ella la parte que obedece)”. La ley marital se sustenta en “el derecho personal de carácter real” consistente en “poseer un objeto exterior *como una cosa* y usarlo *como una persona*” por lo que, realmente, lo que ocurre en el matrimonio es que “el varón adquiere una *mujer*”.<sup>79</sup>

Finalmente, en tercer lugar, su caracterización como “bello sexo” y *débil* se emparenta, en lo que respecta al dominio de la *vida pública*, con la parte que siempre *debe ser gobernada* y nunca con la parte activa de quien ejerce una auténtica vida cívica. Kant señala que la “incapacidad” (*Unmündigkeit*) es “una imposibilidad (natural o legal) de que una persona use por sí propia su entendimiento en las empresas civiles”, y la mujer, que por razones de su propio sexo “no puede defender personalmente sus derechos”, es entonces “declarada civilmente incapaz a todas las edades” (a diferencia de los niños, que solo lo son por minoría de edad).<sup>80</sup> La idea de que la mujer es una ciudadana de segunda clase no es propia de Kant, pero sí la justifica a través del tribunal de la razón pura práctica.

76 KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, 46.

77 KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático* 221.

78 KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*, 215. Kant vacila con la posibilidad de que los celos “se conviertan el algo ridículo” en el momento en que exista un “proceso de civilización” lo suficientemente alto para dar libertad “de galanteo” a la mujer, y en tal caso, parece que el castigo que da a la mujer el marido se torna inaceptable. Sin embargo, Kant cierra toda posibilidad, teóricamente, a este estado de cosas al afirmar que, a pesar de las burlas femeninas, “el amor conyugal es por *naturaleza intolerante*”. En sentido kantiano, el poliamor conyugal parece indefendible. Cfr. *Antropología en sentido pragmático*, 222.

79 KANT, Immanuel *Metafísica de las costumbres*, 96-99.

80 KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático* 106.

## 4

Estas tres *relaciones* de caracterización de la ‘*res* femenina’ en el pensamiento práctico de Kant, a saber, *análoga* a la parte del alma o la mente (el lugar de origen de las inclinaciones, la “facultad inferior de desear”, del instinto o sentimiento) que debe someterse a la voz de la razón; *esquemática* en el funcionamiento de la vida privada y doméstica (la subordinación de la mujer a la jerarquía y autoridad del marido, como señor o jefe) y *modelada* a través de la vida cívica (la incapacidad de lo femenino para cualquier empresa cívica y jurídica), representan un continuo de la moral viril o ética subjetiva grecorromana que estudia Foucault.<sup>81</sup> Insistimos que Kant no figura en el ejercicio filosófico o “ensayo” que hace Foucault en torno a la reivindicación de “una moral orientada hacia la ética”, ni tampoco, hasta nuestro entender, Foucault se detiene a cuestionar el elemento predominantemente viril de la ética ascética que recomienda en el contexto de su análisis moral; pero sí problematiza la naturaleza moral de la caracterización femenina en el pensamiento de Kant. Es posible así que, desde el punto de vista de su reflexión en torno a los “grandes sistemas de exclusión que afectan al discurso”,<sup>82</sup> pueda articularse una crítica a la continuidad de un discurso de verdad occidental sobre las partes de la mente y sus jerarquías que han decidido relacionarse con una caracterización (¿invención?) de lo masculino y lo femenino. Una vez hecho esto, es posible que estemos asentando las bases teóricas necesarias para limpiar la propuesta de la ética ascética foucaultiana del juego de poder y estado de dominación que gira en torno a la idea de la debilidad femenina.

Podemos decir desde el espíritu filosófico foucaultiano que las caracterizaciones de lo femenino nunca aparecen independientemente de formas de exclusión previamente dadas y aceptadas por una tradición que funciona a manera de “policía discursiva”.<sup>83</sup> En efecto, no solo se trata de explicitar los peligros que acarrear consigo las inclinaciones de placer y por tanto la necesidad de estar atentos a su gobierno —la idea de agencia se construye precisamente en torno al gobierno de los placeres—, sino de ser capaces de articular todo esto dentro de un discurso de verdad ontológico-teleológico por el que quedan fijadas, de paso, funciones, roles e identidades heteronormativas. Se trata de un discurso que excluye no porque prescribe y ordena (en este caso, mantener a raya ciertos deseos; el gobierno de sí excluye de su reino la intemperancia), sino por el afán de los autores del discurso y las instituciones que representan (y que se reconocen representadas por ellos) de adueñarse de algo más que de sí mismos. El poder sobre sí mismos parece “autenticarse” desde el fondo de un poder sobre la otredad, que se hace visible en

81 FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad* 79 y ss.

82 FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*, 23 y ss.

83 “Siempre puede decirse la verdad en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una policía discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos”. *Cf.*, FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*, 38.

la exclusión y separación de la diferencia sexual. Lo que ocurre es que se sublima en una filosofía de la mente y en un ideal ordenado de vida pública y privada. La exclusión más conocida que discute Foucault es, desde luego, la de razón y locura, pero cabe perfectamente la de razón y feminidad si consideramos el modo como lo femenino, al igual que la locura —aunque no necesariamente en el mismo orden gradual—, ha sido excluido en el sistema de pensamiento filosófico occidental.<sup>84</sup>

Uno de los tantos méritos del análisis de Foucault en su *Introduction à l' "Antropologie" de Kant* es seguir la historia de la redacción de la *Antropología* y la concatenación que van teniendo sus diversos temas con los distintos escritos que conforman la obra pre-crítica y crítica de Kant. En relación con el vínculo crítico, Foucault examina la discusión kantiana sobre “El carácter del sexo” en consideración con la “Doctrina del derecho”, sacando a la luz las perplejidades sexistas de la ética de Kant. Como ya sabemos, Kant asiente que “las cosas propias de la mujer se llaman debilidades”, por lo que, en su propia naturaleza femenina, se funda “el *derecho* del más débil”: el derecho que poseen las mujeres a ser defendidas por la parte masculina contra otros varones.<sup>85</sup> Con todo, prosigue Kant con una idea que ya hemos mencionado de paso: “en el rudo estado de naturaleza es, sin embargo, de otra suerte. La mujer es entonces un animal doméstico”.<sup>86</sup> Así, Kant sostiene que en el estado de *naturaleza* la mujer no tiene el derecho de protección dada su *natural* debilidad, por lo que es un derecho que solo la mujer gana en el estado civil, en donde, prosigue Kant, “la mujer no se entrega sin matrimonio en la forma de la *monogamia* a la apetencia del varón”. Sin embargo, las cosas no son realmente mucho mejores para la mujer en el estado civil, considerando precisamente lo que sostiene Kant en la “Doctrina del derecho” a propósito de que la mujer es, ante el varón que la desposa, un objeto de posesión. Foucault explica:

El estatus monogámico de la sociedad civil no libera la mujer de su estatus de posesión, lejos de ello: su infidelidad, que nulifica la relación de propiedad, de hecho, autoriza al hombre a destruir el objeto de la relación ahora considerado vacío: esto es, el varón está autorizado a matar a su mujer. Pero los celos, como una forma violenta de interacción que objetiviza a la mujer hasta el punto en el que ella misma puede ser destruida, es al mismo tiempo un reconocimiento de su valor; en efecto, solo la ausencia de celos puede reducir a una

84 Hay aquí cuestiones comparativas interesantes. Por ejemplo, al igual que como ocurría con la locura, en las sociedades primitivas la mujer tenía un valor muy positivo, y lo mismo que ha ocurrido con la definición de la locura, caracterizada unilateralmente como ausencia de razón, “lo femenino” -mujeres, prácticas, actitudes, formas de vida y orientación sexual, inclinaciones- ha sido definido unilateralmente del mismo modo. Desde el punto de vista de la Razón, lo femenino y la locura han sido áreas marginadas. Foucault piensa por ejemplo que en todas las posibles categorías de actividades humanas el loco ha sido y sigue siendo excluido. Esto no es así para lo femenino, pero en el aspecto que concierne a los “sistemas de pensamiento” realmente no parece haber mucha diferencia. Cfr. FOUCAULT, Michel, “Madness and Society”. En RABINOW, P y ROSE, N (eds.). *The Essential Foucault* The New Press, New York y Londres, 2003, 370-376.

85 KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, 214. Un poco más adelante, al hablar del respeto que toda mujer merece, Kant señala que se trata de un derecho que “reivindica por el simple título de su sexo, aun sin merecimientos propios”. ¿Por qué habría de ser diferente del derecho de debilidad?

86 KANT, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, 215.

mujer a una pieza de mercado, en donde ella será intercambiable por cualquier otra. El derecho a los celos -hasta el punto del asesinato- es un reconocimiento de la libertad moral de la mujer.<sup>87</sup>

En este pasaje encontramos el germen de una crítica a las prácticas de poder masculinizadas presentes en el sistema jurídico y moral del pensamiento occidental, prácticas que quedan embebidas en las éticas de la subjetividad, tanto la grecorromana como la kantiana. La temática de los celos masculinos y el modo como parece ser que éstos constituyen la base o el pilar justificatorio del derecho de posesión —por lo menos dentro del derecho civil y familiar moderno— resulta ser bastante importante para no incluirlo en una reflexión antropológica de espíritu foucaultiano.

Foucault vislumbra lúcidamente una clara asimetría entre lo que él mismo denomina “libertad pragmática” para el caso del varón y la mujer en relación con una clara diferencia de libertades morales adjudicadas a uno y otra.<sup>88</sup> La libertad pragmática no es una tipología de libertad que el propio Kant discute a lo largo de su obra (como la libertad trascendental, la autonomía, la libertad práctica o psicológica), pero tiene sentido introducirla, como hace Foucault, para dar cuenta de la condición mínima de posibilidad para seguir un curso de acción pragmático, situado en el tiempo y el espacio. A nuestro parecer, estaría más cercana a la “libertad comparativa” (aunque el mismo Kant, tal como la trata en la segunda *Crítica*, no le otorga crédito alguno de genuina libertad).<sup>89</sup> En cuanto a su relación con la libertad práctica, la pista la encontramos en lo que Kant señala en las ‘Deducciones pragmáticas’ sobre “El carácter de los sexos”, sobre todo en la primera parte del enunciado: “la mujer se torna libre por medio del matrimonio; el varón pierde por medio de él su libertad”.<sup>90</sup> En efecto, la mujer gana estatuto moral (jurídico) al momento de casarse; pero al hacerlo y por mor de permanecer en ese estado, se ve amedrantada su libertad pragmática para la galantería y la coquetería, la cual, por hallarse no solo inscrita en su identidad femenina sino también por ser aquello que, paradójicamente, le permite asegurar hasta donde sus fuerzas le alcanzan su estatus de legitimidad moral en caso de muerte del marido, representa la práctica más significativa de esa misma libertad.<sup>91</sup> Por su parte, el

87 FOUCAULT, Michel *Introduction to Kant's Anthropology*, 43.

88 FOUCAULT, Michel *Introduction to Kant's Anthropology*, 44. La libertad pragmática es lo que haría al ser humano ciudadano del mundo; esto es, aquél estado de vida que representa el objetivo de las reflexiones pragmáticas. Se trata de una libertad, explica Foucault, “que tiene que ver con pretensiones y artimañas, intenciones deshonorables y disimulaciones, intentos secretos para ganar el control, y acuerdos alcanzados”. Es la libertad que se encuentra, como explica Foucault más adelante, entre el *sollen* y el *können*, entre el deber y el poder. No podemos detenernos demasiado aquí con esta importante alusión de libertad, pero creemos que apunta hacia una adecuada dirección para desarrollar la razón prudencial dentro del pensamiento kantiano.

89 KANT, Immanuel *Crítica de la razón práctica* 114. Se trata de una libertad compatible en el uso común, no kantiano, del término.

90 KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*, 220.

91 Por su carácter femenino (debilidad, deleitar, dominar desde la inclinación...) la mujer está, así, en una situación continua de negación y riesgo: debe de negar su libertad pragmática para ser jurídicamente (moralmente) reconocida; pero una vez casada, no hace sino poner en riesgo este reconocimiento por el fin mismo de salvaguardarlo (en caso de enviudar) a través de esa misma libertad negada.

varón gana su libertad pragmática al contraer matrimonio, pues por medio de él realiza sus inclinaciones viriles de gallardía y arrojo al proteger a *su* mujer de inminentes peligros ante los cuales ella, por su debilidad, es incapaz de defensa personal; “el varón quiere ser dominado” y busca “en el matrimonio conquistar la inclinación de su mujer” (lo que contrasta con la inclinación pragmática de ella a conquistar la inclinación de *todos* los varones).<sup>92</sup> Bien es cierto que el varón puede ver comprometida su libertad para actuar por principios genuinamente propios al estar casado —por si sus propias inclinaciones no fueran impedimentos suficientes, sumemos las de *su* mujer (*la* inclinación de la mujer es dominar y ella es en su carácter femenino *toda* inclinación)—, pero también lo es que el varón nunca pierde propiamente su estatus de agente moral (por lo menos jurídico).

## Conclusión

La propuesta de la ética ascética de Foucault se queda lejos de ser una práctica de libertad si no es a la vez depurada o liberada de sus características de moralidad viril. Foucault advierte que la ética del cuidado de sí tiene que procurar ser actualizada para poder confrontar los problemas de poder asimétrico que acarrear los discursos filosóficos morales, jurídicos y políticos de la modernidad. Pero el filósofo francés piensa que la reivindicación de la ética ascética no puede ser considerada, sin más, como una ética del pasado que puede ser traída tal cual al presente. Inevitablemente pasa por el filtro del punto de vista del historiador o del filósofo, un punto de vista del autor que jamás es trascendental en sentido kantiano. Ya desde aquí se reconoce que no hay cosa tal como la posibilidad del redescubrimiento de un pensar que no involucre algo nuevo en el momento de recogerlo y hacerlo propio. Nos parece, pues, que el aspecto novedoso de la ética ascética foucaultiana está fundamentalmente en su orientación de práctica de libertad ante formas de vida limitantes de expresiones de autenticidad subjetiva. Pero ¿cómo puede ser la ética del cuidado de sí una práctica de libertad si está montada sobre analogías, esquemas y modelos de pensamiento que dan por sentado la asimetría entre lo masculino y lo femenino? No obstante, la crítica que hace Foucault contra el modo como Kant caracteriza lo femenino en la respuesta a la pregunta por el ser del hombre nos da la pista de la presencia de una cuestión feminista dentro de su pensamiento que arremete contra la cultura patriarcal; y de ahí la posibilidad de armar una crítica al alcance de su ética como estética de la existencia por ignorar la causa feminista para que, a su vez, nos ponga en posibilidad de incluirla. Hasta aquí nuestra propuesta de ejercicio liberador.

---

92 KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*, 214, 218.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*. Trad, Julio Pallí Bonet. Gredos, Madrid, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- FOUCAULT, Michel *El orden del discurso*. Trad. Alberto Gonzáles Troyano. Tusquets, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo XXI. México, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*. Semiotext(e), California, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- FOUCAULT, Michel *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, México, 2019.
- FOUCAULT, Michel “Madness and Society”. En RABINOW. P y ROSE. N (eds.). *The Essential Foucault* The New Press, New York y Londres, 2003.
- FOUCAULT, Michel *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Ediciones de la piqueta, Madrid.
- FOUCAULT, Michel “The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom” En RABINOW. P y ROSE. N (eds.). *The Essential Foucault* The New Press, New York y Londres, 2003.
- HADOT, Pierre, *Philosophy as a way of life*. Blackwell, Oxford, 2011
- HEGEL, G.W. Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Alianza, Madrid. 1997.
- HEGEL, G.W. Friedrich *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vernal. Los libros de Sísifo, Barcelona, 2005.
- HUNTER, Ian “The Morals of Metaphysics: Kant's *Groundwork* as Intellectual *Paideia*”. En *Critical Inquiry*, Vol. 28, No.4, 2002.
- JOHNSON, Andrew “Kant's Empirical Hedonism”. En *Pacific Philosophical Quarterly* No. 86, 2005, 50-63.

- KANT, Immanuel *Antropología en sentido pragmático*. Trad. Dulce María Granja Castro. UAM-FCE\_UNAM, México, 2014.
- KANT, Immanuel *Critica de la razón práctica*. Trad. Dulce María Granja Castro. UAM-FCE-UNAM, México, 2017.
- KANT, Immanuel *Critica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi UAM-FCE-UNAM, México, 2011.
- KANT, Immanuel *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. José Mardomingo. Ariel, Barcelona, 1996.
- KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina Orts. Tecnos, Madrid, 1988.
- KANT, Immanuel *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Alianza, Madrid, 2016.
- KANT, Immanuel *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Trad. Dulce María Granja Castro. FCE/UAM/UNAM, México, 2004.
- KANT, Immanuel *Pedagogía*. Trad. Lorenzo Luzuriaga y José Luis Pascal. Akal, Madrid, 2016.
- KANT, Immanuel “¿Qué es la Ilustración?”, en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*. Trad. Eugenio Imaz. FCE, México, 2000.
- MARTINEZ, MARTIN, Verna “Feminismo para foucaultianos. Encontronazos entre Foucault y los feminismos”. *En Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*. No. 4, 2018, 31-61.