

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 11, diciembre 2021, 157-166

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.5802888

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

Foucault y Kant: una entrevista a José Luis Villacañas

Foucault and Kant: an interview with José Luis Villacañas

José Luis Villacañas

Universidad Complutense de Madrid, España
jlvillac@filos.ucm.es

Héctor Pérez Guido

Universidad del Claustro de Sor Juana, México
hpguido@gmail.com

José Luis Villacañas es Catedrático de filosofía, Director del Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid y Director de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico. Autor de numerosos libros, entre los que pueden destacarse *Los latidos de la ciudad. Una introducción a la filosofía y al mundo actual* (2003), *La formación de los reinos hispánicos* (2006), *¿Qué imperio? Un ensayo polémico sobre Carlos V y la España Imperial* (2007), *Poder y Conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt* (2008), *La monarquía hispánica* (2008), *Dificultades con la ilustración. Variaciones sobre temas kantianos* (2013), *Historia del poder político en España* (2014), *Populismo* (2015), *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana* (2016), *Freud lee el Quijote* (2017), *La inteligencia hispana (Ideas en el tiempo). Vol. 1: El cosmos fallido de los Godos* (2017), *Imperiofilia y el populismo nacional-católico: Otra historia del imperio español* (2019) y *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo* (2020). Entre sus últimos artículos y colaboraciones en obras colectivas cabe destacar su texto «La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault» aparecido en *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica* (2021).

Héctor Pérez Guido es Licenciado en Filosofía por la Universidad del Claustro de Sor Juana. Maestría en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctorado en Filosofía por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Ha sido catedrático en el Instituto Politécnico Nacional de México. Realizó una estancia doctoral en la Universidad Complutense de Madrid con el Dr. José Luis Villacañas Berlanga. Participó en el IV Congreso Internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española. Su orientación es la filosofía de Kant, especialmente en su antropología.

Entrevista realizada el 9 de diciembre de 2021.

Héctor Pérez Guido: *Estimado José Luis, es un gusto volver a encontrarnos y poder platicar de la relación entre Foucault y Kant. Quisiera comenzar planteándote la siguiente pregunta: a tu juicio, ¿a qué responde el interés de Foucault en la Antropología en sentido pragmático de Kant en un primer momento?*

José Luis Villacañas: La tesis sobre Kant era una cuestión paralela a la tesis central que dedicaba a la cuestión de la clínica y el origen de la locura, así como a los estudios dirigidos a la contraposición clásica entre razón y locura. En este contexto, la confrontación con la filosofía de Kant era muy pertinente. Primero, porque Kant ofrecía la norma específica de una racionalidad que se había establecido sobre una operación muy central en Foucault: la necesidad de disciplinar la imaginación. Cuando vamos a las tres críticas nos damos cuenta de que la construcción de una norma de la racionalidad se basa en la disciplina u organización de la imaginación. En este sentido, Kant era muy consciente de que la imaginación disponía de una libertad salvaje, como la llama en el ensayo “Sobre el origen verosímil de la historia humana”, una *wilde Freiheit*, que además ofrece una caracterización extraordinariamente foucaultiana. Para Kant estaba claro que había que evitar ese salvajismo, fruto de una mimesis descontrolada, con lo cual dejaba muy evidente que la disciplina de la razón se establecía sobre la evitación de lo que podemos llamar el descarrío salvaje de la imaginación que lleva a la locura y la muerte. Pues no hay adaptación posible a la naturaleza desde un mimetismo generalizado. Por lo tanto, para alguien que estaba interesado en la configuración de la episteme moderna, en su prehistoria, desde el punto de vista de la configuración de la idea de razón, Kant era una referencia obligada por su normatividad y por haber sabido ver cómo tenía que ejercitarse sobre la disciplina de la imaginación. Esto podía llevar perfectamente a aquello de lo que Foucault va a poner en movimiento inmediatamente: a la contraposición entre una imaginación disciplinada y una salvaje, esto es, entre la normalización de la imaginación y el prestigio de una imaginación entregada a su propio delirio o, también, a la gran diferencia que está en la base de Kant: una imaginación que quiere configurar un sentido común o una que quiere gozar su propia singularidad.

Lo segundo que le interesaba a Foucault, creo, fue descubrir que esta estrategia trascendental, organizada alrededor de una inmensa construcción de filosofía académica, en el fondo no podía ocultar su paralelismo con otro abordaje que ya no podía presentarse bajo ese oropel, sino que tenía que presentarse bajo la materialidad de lo pragmático. Por eso, yo creo que Foucault tuvo la genial idea de ver que el argumento kantiano se realizaba de dos formas diferentes. Una era la forma trascendental, la forma de la *Crítica de la razón pura*, pero que el propio argumento se repetía en la *Antropología desde un de vista pragmático*. Ver esto, que lo dicho de manera abstracta en la *Crítica de la razón pura*, en el fondo, donde realmente entra la materialidad de las cosas es en la *Antropología desde un punto de vista pragmático* creo que es una idea brillantísima y acertada.

Todo esto implicaba algo extraordinariamente importante y que tuvo repercusiones metodológicas muy grandes sobre Foucault: que el *a priori*, el trascendental, no existe; fundamentalmente, que la pretensión kantiana de organizar una forma universal de disciplinar la imaginación, en realidad, no es viable. Es una forma completamente histórica, que es, a su vez, efecto del ser humano y tiene unos condicionantes sociales extraordinariamente precisos. Esto es lo que muestra Foucault al identificar que todo aquello que había intentado reelaborar Kant, en el fondo, era la forma burguesa, y tenía como materialidad lo que Foucault llamó las buenas costumbres de la mesa: el sentido de la civilidad, el sentido de los hábitos, de las prácticas, de las buenas costumbres; el sentido real de la organización de la conversación en un momento histórico en el que las diferencias que podrían existir entre los seres humanos que pertenecen a la misma clase social no impedían la configuración de un sentido común. En este sentido, el cálculo infinitesimal es el esquema racional de la sociedad burguesa clásica, desde Leibniz a Rousseau y a Kant. Todas las distancias entre los seres humanos se pueden integrar en un continuo. Es la consumación de la época de la representación. Foucault tiene razón al llamarle la época de la episteme clásica. Ese esquema es el que rompe Marx con la elevación de una dualidad intransitable entre las clases.

Claro, esto, a mi modo de ver, es definitivo y decisivo para la posteridad al hacer estallar la comprensión de la naturaleza humana (la comprensión de la disciplina racional del ser humano como algo que compete a la especie, lo que en el fondo está detrás de la construcción de lo trascendental kantiano) a partir del reconocimiento de que las formas de identificar lo racional, de hecho, son estrictamente históricas y tienen que ver con aquellas formas específicamente prestigiosas en cada momento de configurar acuerdo, es decir, de configurar verdad. En este sentido, yo creo que toda la investigación de Foucault posterior acerca de la genealogía de la verdad está íntimamente relacionada con esta traducción del *a priori* kantiano a las formas históricas de organización hegemónica del sentido común en un presente. De tal modo que el discurso sobre la verdad dejaba de ser un discurso válido para toda la especie para convertirse un discurso histórico-político enraizado en contexto y que no era parte de una disciplina trascendental sino de una aleturgia, de un discurso acerca de las formas de construir verdad. Creo que esto es decisivo para entender el tronco mismo de la construcción filosófica de Foucault.

H. P. G.: En cuanto a lo que señalas, ¿sería adecuado considerar a Foucault como un superador de Kant?

J. L. V.: Yo creo que lo que muestra Foucault, a su manera, es la necesidad de superar a Kant, como algo que ya había sentido la filosofía anterior desde el idealismo, con el propio Fichte, pero quiso hacerlo de un modo que no

permitiera la recaída en un idealismo todavía más fuerte. Yo creo que lo específico de Foucault en el ámbito de la reflexión sobre Kant reside justamente ahí: tenemos que superar a Kant pero no tenemos que superarlo desde una perspectiva idealista. Esto se ve de una manera muy clara en la diferente forma de entender lo que constituye, en cierto modo, el germen de todas las formas de superación de la filosofía kantiana, que está esencialmente en el texto el apartado final de la *Crítica de la razón pura* dedicado a la Doctrina del método, ese aparato que hace referencia a una historia de la razón. Ahí, Kant efectivamente muestra que la revolución copernicana es la estructura de la ciencia y la estructura de la razón que se ha ido desplegando hasta la autoconciencia a partir de las principales revoluciones copernicanas, lo que él llama la primera revolución copernicana de Tales, o del primer filósofo que construye un argumento geométrico, de la revolución astronómica de Copérnico, de la revolución posteriormente matemática de Galileo culminada por Newton. Por supuesto, Kant no lo cita en este contexto, pero fue decisiva la idea de experiencia de Bacon. Por lo demás, sabemos que Freud amplió esas revoluciones copernicanas a Darwin y a él mismo. Hay quien ve en Marx una ocurrencia en el mismo sentido. Entonces, el problema real es cómo entender esa historia de la razón. Si nosotros nos damos cuenta, el idealismo entiende que esa historia de la razón es una historia de la conciencia, tanto por parte de Fichte en *La doctrina de la ciencia* como de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Evidentemente, la gran transformación de este escenario es el punto de vista de Marx, al sostener que la historia de la razón no es la historia de la conciencia, sino que es la historia de la producción: los hombres producen los objetos materiales y producen al mismo tiempo la conciencia acerca de ellos. Lo que hace Foucault, finalmente, es dejar perfectamente claro que la historia de la razón no es la historia de la conciencia, pero tampoco es la historia de la producción. Esto es un punto decisivo. Foucault tampoco es un seguidor de Marx, porque tampoco es un es una inversión de la historia de la conciencia idealista. En cambio, vendría a decir que la historia de la razón, en último extremo, es una historia política, de poder; es una historia de la configuración de lo que en términos gramscianos podríamos llamar hegemonía (en algún momento Foucault habla también de hegemonía). Es una historia de la configuración de estructuras de poder que acaban imponiéndose como un sentido común generalizado y desde el que estamos justamente en condiciones de identificar no solo su propia posición, sino la posición que queda fuera. Entonces, para Foucault la historia de la razón es una historia de los dualismos, de la construcción de estructuras que cosifican relaciones de poder, pero que están en condiciones de generar una dualidad, como toda estructura, de generar lo que queda fuera y dentro de la estructura, y esto no se puede hacer al margen de relaciones políticas específicas. Creo que en esta dirección Foucault se mueve

en una construcción novedosa. Este es un punto muy importante, porque hace que la historia de la razón no pueda contarse desde una idea de razón, sino que tiene que contarse exactamente desde la proliferación de las ideas de razón, desde lo que Max Weber llamaba las diversas *ratio*, que son inconmensurables entre sí y que ninguna de ellas puede establecerse como la que cuenta su propia historia y la de todas las demás. En este sentido, Foucault abre la historia de la razón a una pluralidad o un *pluriversum* radical profundamente antiidealista y que creo es definitivo en cuanto a que permite asegurar que no habrá ninguna recaída hegeliana o marxista hacia un gran relato unificador.

H. P. G.: Ya que lo mencionas, ¿piensas que es relevante la influencia del estructuralismo y el hegelianismo en esta lectura foucaultiana de Kant?

J. L. V.: Yo creo que si lo vemos de este modo estamos moviéndonos a un nivel de formalismo o a un nivel de generalidad que posiblemente tenga que ser matizado cuando pasamos a analizar momentos concretos, constelaciones históricas singulares, por emplear el lenguaje tan adecuado de Max Weber. Yo creo que, efectivamente, el Foucault de *Las palabras y las cosas* puede tener considerables paralelismos con una *Fenomenología del espíritu* en su abordaje. Esta secuencia de las epistemes recuerda, de entrada, una estrategia de recomponer una historia de la razón en el largo plazo y considerar en cierto modo que las epistemes (la episteme del Renacimiento o la episteme de la signatura, la episteme clásica de la representación o luego la episteme posterior del lenguaje, de las ciencias humanas, del trabajo) forman parte de un gran relato. Tenemos aquí el espíritu de la época que le permitía, ciertamente, considerar a Kant como un momento de lo que se inicia con Descartes, un momento de la episteme de la representación, de la episteme clásica. Creo que todas estas consideraciones no plantean grandes problemas. En cambio, lo que Foucault ve en *Las palabras y las cosas*, en mi humilde opinión, y que le obliga a romper con Hyppolite ya desde esa obra, es que, en cierto modo, no existe una ganancia epistemológica en el paso de una episteme a otra. No existe lo que podemos llamar una resolución de contradicciones hegeliana en el paso de una figura de la conciencia a otra. En *Las palabras y las cosas*, en realidad, uno no sabe cómo se desmorona una episteme y cómo surge otra, porque Foucault en ese momento está organizando un esquema que tiene profunda semejanza con lo que estaba haciendo Thomas S. Kuhn en la *Estructura de las revoluciones científicas* o el propio Blumenberg con *La legitimidad de la modernidad*. En ese sentido, todos ellos están colapsando en la explicación de cómo una episteme, en tanto que estructura, se disuelve y da paso a otra episteme. Esto yo creo que hegelianamente se podía haber resuelto diciendo que, como hace Kuhn, las propias contradicciones internas de una

ciencia normal, de una ciencia estándar, para poder resolverse lógicamente, imponen el paso a un nuevo paradigma, a una nueva hipótesis que funcione reconstruyendo todos los demás problemas normales y resolviendo las cuestiones anormales, insolubles desde el anterior paradigma. La teoría de la relatividad es el modelo de revolución científica. Reexpone todas las soluciones de Newton y permite resolver los problemas que planteaba el experimento de Michelson y Morley. Pero este mismo problema se podía resolver de un modo que me parece más eficaz por parte del estructuralismo francés, ya que las estructuras se disuelven porque en realidad nunca son enteras. No es que las que las estructuras se resuelvan porque alberguen contradicciones o que puedan ser retomadas y resueltas en otra forma; sencillamente, la estructura como tal nunca acaba de cerrarse y, por lo tanto, no hay una figura de conciencia plenamente cerrada. Esto ocurre, esencialmente, no porque la estructura sea contradictoria, sino porque su causa es externa, lo que la define es externo y, por lo tanto, está permanentemente dependiendo de algo que la niega y la puede disolver en cualquier momento.

Esta es la mirada, en cierto modo, de Foucault, aunque también está muy presente en toda la filosofía francesa de la época. La mirada alrededor de una causa externa, de aquella dimensión externa que constituye internamente la propia estructura y que nos muestra la labilidad de las estructuras, la imposibilidad de su cierre. Esto, por supuesto está íntimamente vinculado con lo que en ese momento está haciendo Latrière y otros filósofos acerca de la imposibilidad del cierre de los formalismos. Yo creo que esto es lo que le lleva en último extremo a Foucault a darse cuenta de que la estructura es una formación imposible; que, en el fondo, la estructura siempre estará pendiente de una cosa que ella no es, que está fuera de ella y, al mismo tiempo, la constituye. Tan pronto fijamos la mirada en aquello que está fuera de la estructura, constituyéndola, la propia estructura se disuelve. Tan pronto fijamos la mirada en la locura, efectivamente, nos damos cuenta de que lo que llamamos “razón”, como tal, no existe, no ha llegado a formarse nunca. Por lo tanto, no puede, en modo alguno, constituirse un relato donde las diferentes *ratio* sean racionalizaciones de un único proceder o de un único problema que se desenvuelve históricamente. En este sentido, la forma histórica en la que Foucault nos ha colocado es mucho más consciente del azar, de la profunda inseguridad y de la no necesidad de explicarnos la destrucción interna de la estructura desde su propia lógica, sino de darnos cuenta de que el afuera de la estructura siempre es mucho más dinámico y más activo. Por decirlo en términos posteriores, que la *microfísica del poder* que queda fuera de la estructura es siempre más dinámica, más fuerte y más subjetiva que aquello que está descrito en términos estrictamente estructurales.

H. P. G.: ¿Sería correcto afirmar que el Foucault tardío da una vuelta a la libertad en sentido Ilustrado desde el sujeto?

J. L. V.: Efectivamente, uno de los elementos que le permiten recomponer su relación con la Ilustración está enraizado en el juego de estas dos categorías: sujeto y presente. Al final, podríamos decir que la presión de la filosofía kantiana reemerge alrededor de una teoría de la Ilustración que es fundamentalmente una teoría de nuestro propio presente, de un “atrévete a saber”, ciertamente, que es la divisa fundamental de la Ilustración, pero de un saber de ti que está mediado por el saber de tu presente.

Yo creo que esto es extraordinariamente relevante para mostrarnos la eficacia, por una parte, de reivindicar esta teoría del sujeto, pero, al mismo tiempo, mostrar que no tenemos ningún otro acceso a una construcción de sujeto que no pase por una identificación del presente. Para mí es relevante porque vincula una impronta kantiana innegable a otra que también implica una superación del propio Kant. Como ha señalado Habermas, la identificación del sujeto en términos estrictamente kantianos aparecía inicialmente como una consecuencia del autoconocimiento de la razón en ti, esto es, que tú te conoces como sujeto en la medida en que reconoces en ti la existencia de la razón. Ahora, este planteamiento queda completamente abandonado en la medida en que tú te reconoces en ti o tú te reconoces a ti ya no en condiciones de una introspección sobre ti mismo, sino en la medida en que te es posible reconocer e identificar tu propio presente. Esto permite dotar de materialidad real a la subjetividad; ya no es únicamente un campo de tensiones entre tu sentido de la razón y tu sentido del deseo, que es básicamente lo que organiza el cuidado de sí kantiano, sino que es tu reconocimiento como capacidad de proponer resistencias, de poner en movimiento fuerzas que únicamente tienen sentido cuando estás en condiciones de ser un ilustrado. Pero aquí el concepto es diferente, porque la Ilustración, en este caso, pasa por la identificación de tu propio presente, esto es, por identificar las fuerzas contra las que tú reaccionas, los poderes que a ti te constituyen y frente a los cuales organizas el cuidado de ti. Respecto a Kant, esto respondía también a una exigencia de la filosofía que venía presionando muy duramente sobre su tradición, que era la superación del formalismo. Para Kant el autoconocimiento racional es formal: tú conoces tu imperativo, tu sentido de la dignidad y con esto tienes que poder controlar tu propio deseo. En cambio, para Foucault tú sólo puedes saber de tus propias fuerzas en medio de las luchas del presente, lo cual nos permite conectar con otro gran problema kantiano y foucaultiano, el problema de la vida: tú sólo puedes saber cuáles son tus propias fuerzas de vida y tu capacidad de cuidar de ellas en la medida que sabes como un presente dado las afecta, las presiona, las combate y lucha contra ellas. Foucault en este sentido recompone la ética, supera e integra a la vez el formalismo kantiano y podemos decir que es un autor de la responsabilidad. En este también se parece a

Weber y su teoría de las exigencias del día, *die Forderung des Tages*, de inspiración goethiano, uno de los profetas del cuidado de sí.

Por lo tanto, aquí estamos hablando de la recomposición del programa ilustrado, pero no debemos olvidarnos que no hay una regresión foucaultiana a Kant. Hay una reincorporación de determinados elementos kantianos; sobre todo, de la teoría del sujeto y, por supuesto, de una teoría de libertad del sujeto, pero sobre las ganancias filosóficas que Foucault ha establecido previamente acerca de la inexistencia de un sujeto trascendental y acerca de la necesidad de comprender el sujeto por lo que le queda fuera.

A pesar de que Foucault es un pensador dinámico, hay determinadas estructuras muy fuertes en su evolución, las cuales se mantienen relativamente estables. Una de ellas es este sujeto que solamente puede llegar a ser en la medida en que se hace con lo exterior, con el reconocimiento del presente y con el campo de fuerza contra el que lucha, que es ese presente. Claro, estamos ante la necesidad de construir un método histórico de comparaciones, porque esto mismo podría decirse de la ilustración griega o del estoicismo o del momento socrático. Ellos también llegaron a autoconocerse a través del conocimiento del presente. Ahora, el problema está en que su lucha constitutiva de subjetividad, en la medida en que no está garantizada de manera formal kantiana, puede ser relevante, pero no puede ser objeto de mimesis. No podemos asumirla de manera inmediata o completamente carente de esas mediaciones. Por eso me gana la impresión de sorpresa cuando Foucault intenta hacer valer en la actualidad los análisis de la constitución del sujeto estoico, que tiene como referencia histórica el presente de la construcción de una gran burocracia imperial y, por lo tanto, un presente profundamente coactivo. Si bien, dicho contexto puede ser parecido al nuestro, está claro que ni las formas de constitución de la subjetividad ni las estrategias de libertad estoicas, en una sociedad esclavista, en modo alguno pueden ser inmediatamente comparadas con las que se producen en una sociedad como la nuestra.

H. P. G.: ¿Crees que el análisis foucaultiano sobre el sujeto y el presente nos permite recuperar el pensamiento de Kant en términos contemporáneos?

J. L. V.: Completamente de acuerdo. Yo creo que el último Foucault, de una manera muy plural, porque se aproxima al tema en varias ocasiones, inicia un movimiento que no hay forma de casarlo con el movimiento que había generado Deleuze con *El antiedipo*. Por supuesto, genera un movimiento que, por una parte, no rompe completamente con las previsiones iniciales del grupo de Deleuze, en la medida que quiere hacer una democracia radical o hacer disminuir tanto como sea posible la dominación del ser humano sobre el ser humano. Pero no hay duda

de que el último Foucault ve un elemento emancipatorio en la configuración de un sujeto libre. Mientras que no estamos seguros de que esa noción de sujeto estuviera justificada desde el punto de vista de Deleuze. Hay que acordarse de un pensador muy neokantiano, como Hans Kelsen, que define el régimen democrático también como un régimen configurado por hijos sin padre. Este es el sentido, claramente freudiano, de su eliminación del sujeto Estado como Dios de la teología política schmittiana. Esto es exactamente lo que dice Deleuze cuando, analizando *Bartleby* y toda esta estructura literaria, quiere mostrarnos que él también va buscando sujetos que no tienen padre, aunque el sentido en que Deleuze habla en estos términos es completamente diferente al de Kelsen. En cierto modo Foucault elabora esta temática mostrando que cada sujeto tiene que constituirse y solamente puede constituirse a partir de una desubjetivación previa. El problema está en que la operación de desubjetivarse, que es, por supuesto, antiedípica en su propia estructura, no puede ser diferente de una operación de subjetivar, de constituirse en sujeto. En este sentido, la dualidad francesa de *sujet*, de alguien sujeto, sujetado, y alguien que, en tanto que sujeto, es activo, resulta completamente fundamental e inevitable. No hay posibilidad de desubjetivarte sin hacerte sujeto a ti mismo. Esta es la aspiración ilustrada y democrática como tal. Pero esto no pasa en Deleuze, justamente, por su obsesión, que yo creo era una voluntad nietzscheana básica, de tener la opción de destruir toda estructura de subjetividad. En esto, el último Foucault, me parece, presenta una variación que tiene una dimensión bastante anarquista y con una comprensión conceptual más profunda, a mi modo de ver, de esos mismos ideales iniciales. Pero no pasa por el esquizo ni por la disolución completa de la estructura del psiquismo. La cuestión decisiva es que la construcción de ese sujeto es el resultado de un combate singular, no de la activación de lo trascendental en nosotros, como en Kant. La de Foucault es una renovación de las ideas de Ilustración, de sujeto y de libertad, pero nada ha pasado en vano por él. No es una restauración de ninguna idea, sino que intenta mostrar que desde una comprensión conceptual más real de las cosas debemos recuperar determinado sentido profundo de algunos elementos del pensamiento clásico de manera constructiva. En este sentido, Kant es muy central, pero el Kant que él ha organizado y matizado, pues le permite iluminar de manera muy poderosa la estructura de las luchas de nuestro propio presente. Podríamos decir, como tesis final que nos permite retomar las cuestiones del principio de la conversación, que lo que disciplina la imaginación es el poder, que ahí reside el principio de realidad y que luchando contra el poder nos volvemos racionales, libres y sujetos. Este es por lo demás el sentido profundo de la cuestión del Edipo en Freud y de ahí su condición estructural y necesaria para la configuración del aparato psíquico con su destilado, el principio de realidad. El último Foucault hace inevitable regresar a Freud y separarse de los análisis de Deleuze. Pero el poder siempre vive en el presente, frente al sujeto, ya imaginación disciplinada que

vive ante todo en el futuro, como sabía perfectamente Kant. De ahí la necesidad del cuidado de sí.

A pesar de todo, para concretar de una manera más fundamental estas cuestiones deberíamos identificar también que la aproximación a toda la construcción de sujeto y por tanto toda la Ilustración está íntimamente vinculada a una forma de comprensión de la vida. Creo que el concepto de vida, que es muy central en Kant, debe ponerse en la base de estas aspiraciones de captar lo valioso del pensamiento clásico. En este sentido, uno de los elementos centrales que puede desplegar la problemática de Foucault, por supuesto, vinculándolo a Canguilhem, es hasta qué punto no hay posibilidad de una comprensión de la lucha constitutiva del sujeto al margen de una cierta comprensión de la vida. Tengo la impresión de que esto es todavía un territorio sin pensar y que permitiría plantear una relación que pudiéramos llamar biopolítica que no estuviera mediada por el pensamiento específico de la biopolítica neoliberal, en la medida en que ésta tiene una comprensión de la vida como *ordo* ya establecido y configurado, en el cual los sujetos ya tienen su lugar orgánico, por decirlo así. Creo que una comprensión diferente de la vida, en el sentido de que todavía tiene que definir en cada caso la estructura de normalidad y de los anormales, que no tiene un arquetipo de orden, es la verdadera base para pensar la configuración del sujeto, que nunca se da al margen de la construcción del ser vivo. Kant ve esto de manera muy clara cuando hace depender la estructura del aparato psíquico de la estructura de la vida, esto es, cuando define que el ser vivo es aquel que se orienta por representaciones y que, por lo tanto, organizará su vida y orientará su existencia según su conciencia, o sea, según su aparato psíquico. En último extremo, ese juego de estructura de la vida y aparato psíquico es inevitable tenerlo en cuenta como verdadera síntesis para entender la configuración del sujeto. Por supuesto, esto adquiere una relevancia inédita para la cuestión del presente porque lo que nos está diciendo es que el presente que hay que conocer no solo es aquel que nos sujeta en el sentido de una lucha política, sino también el presente que nos obliga, en tanto seres vivos, a orientarnos a través de un medio y, por lo tanto, a configurar un aparato psíquico que sea funcional en relación con esa orientación. Creo que Foucault atisbaba que aquí había un juego de cuestiones muy relevante y que apenas pudo apuntarlo con el prólogo a la edición inglesa de Canguilhem, muy tardío, como sabemos, pero cabe presumir que, en un paso reflexivo adicional, le habría llevado a profundizar en cuestiones específicamente filosóficas de este tipo. Llamo la atención, como ha hecho Francisco Vázquez en un reciente libro, que esta dirección permite una conversación interesante con Ortega.