

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Red Iberoamericana Foucault || CENALTES Ediciones || ISSN 0719-7519

www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal

número II || diciembre 2021 || Lecturas foucaultianas de Kant



Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES
www.cenalt.es/ediciones.cl

DORSAL | REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Lecturas foucaultianas de Kant
Número 11, diciembre de 2021

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Lecturas foucaultianas de Kant
Número 11, diciembre de 2021

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

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

Red Iberoamericana Foucault

Cenaltes Ediciones EIRL

Viña del Mar, diciembre 2021

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro [emmchamo@ucm.es]

Secretario de Redacción: Juan Horacio de Freitas [defreitas.jh@gmail.com]

Coordinador del monográfico: Héctor Pérez Guido [hpguido@gmail.com]

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

Comité Editorial:

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo López, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

www.iberofoucault.org

CENALTES EDICIONES

www.cenaltosediciones.cl

Edita: Red Iberoamericana Foucault [www.iberofoucault.org]

Publica: Cenaltés Ediciones EIRL [www.cenaltosediciones.cl]

Colabora: Universidad Complutense de Madrid - Dpto. de Filosofía y Sociedad [www.ucm.es/filosoc]

Diseño y maquetación: Emmanuel Chamorro

Imagen de portada: Jacques-Louis David, *El rapto de las sabinas*, 1799.

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



DORSAL provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/index/oai>

Ejemplo de citación:

Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrésia en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31.

ÍNDICE

I ARTÍCULOS

- El liberalismo como gubernamentalidad crítica: la influencia de Kant en la lectura de Foucault**
Liberalism as Critical Governmentality: Kant's influence on Foucault's reading
Luis Diego Fernández 11
- De la transgresión de la experiencia o del sentido del carácter positivo de la cuestión crítica en Kant. Una discusión con Michel Foucault en torno al problema de la metafísica en su lectura de Kant**
Transgression of experience or the positive address of the critical system by Kant. A discussion with Michel Foucault around the metaphysics problem in his Kant's Reading
Marco Díaz Marsá..... 31
- Foucault, Kant y el carácter anfíbolico de la libertad**
Foucault, Kant and the amphibole character of freedom
Senda Sferco y Sebastián Botticelli 61
- ¿Cómo leer a Kant en sentido foucaultiano?**
How to read Kant from a foucauldian point of view?
Héctor Pérez Guido 89
- 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..... 109
- Thierry de Duve: Uma Estética entre Kant e Foucault**
Thierry de Duve: An Aesthetics between Kant and Foucault
Guilherme Delgado 137

II MATERIALES

- Foucault y Kant: una entrevista a José Luis Villacañas**
Foucault and Kant: an interview with José Luis Villacañas
José Luis Villacañas y Héctor Pérez Guido..... 157

III RESEÑAS

- Más allá de la biopolítica. Biopotencia, bioarquizia, bioemergencia.** Andityas Soares de Moura Costa Matos y Francis García Collado
Luis Roca Jusmet 168

IV ANEXOS

- Enlaces de interés sobre *Dorsal* 173
Información de la Red Iberoamericana Foucault..... 173
Call For Papers nº 12 de *Dorsal*..... 174

I

ARTÍCULOS

El liberalismo como gubernamentalidad crítica: la influencia de Kant en la lectura de Foucault

*Liberalism as Critical Governmentality: Kant's influence on
Foucault's reading*

Luis Diego Fernández

INEO (CIF – CONICET) y Universidad Di Tella (Argentina)
ldf@fibertel.com.ar

Resumen: El objetivo de este artículo es realizar un análisis sobre la noción de «gubernamentalidad crítica» y su relación con el liberalismo en la obra de Michel Foucault a partir de intervenciones del filósofo en textos seleccionados particularmente del período 1978-1984 referidos a la filosofía de Immanuel Kant. Se dejará en evidencia la noción de «actitud crítica» desde la cual Foucault comprende a nuestro juicio una reacción a la pastoralización del poder. Nuestra hipótesis indagará en si dicha «actitud crítica» como atributo fundamental de la modernidad es un elemento indispensable en la racionalidad de gobierno liberal que surge a mediados del siglo XVIII. Exploraremos la filiación kantiana de esta premisa en el marco de un «arte de no ser gobernado de esa manera» que sustente la dinámica de autolimitación gubernamental.

Palabras clave: Ilustración; Modernidad; Actitud crítica; Pastoralización; Gobierno.

Abstract: The objective of this article is to carry out an analysis of the notion of «critical governmentality» and its relationship with liberalism in the work of Michel Foucault based on the philosopher's interventions in selected texts particularly from the period 1978-1984 referring to the philosophy of Immanuel Kant. The notion of «critical attitude» from which Foucault understands in our opinion a reaction to the pastoralization of power will be made clear. Our hypothesis will investigate whether this «critical attitude» as a fundamental attribute of modernity is an indispensable element in the rationality of liberal government that emerged in the mid-18th century. We will explore the kantian affiliation of this premise within the framework of an «art of not being governed in that way» that sustains the dynamics of governmental self-limitation.

Keywords: Illustration; Modernity; Critical Attitude; Pastoralization; Government.

Fecha de recepción: 20/04/2021. Fecha de aceptación: 08/11/2021.

Luis Diego Fernández (Buenos Aires, 1976). Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de San Martín) y Licenciado en Filosofía (Universidad de Buenos Aires). Profesor de Problemas Filosóficos en la Universidad Torcuato Di Tella e Investigador del Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (Centro de Investigaciones Filosóficas y CONICET). Su campo de investigación es la filosofía francesa contemporánea, en particular las obras de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Su último libro publicado es *Foucault y el liberalismo* (2020). Participó del volumen colectivo *Políticas del deseo, ética de los placeres. Entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze* (2021).

1. El kantismo de Foucault: continuidad y ruptura

La forma en que la filosofía de Immanuel Kant está presente en la obra de Michel Foucault no es fácil de dilucidar ya que este vínculo implica al mismo tiempo una recepción por parte del filósofo francés de continuidad a la vez que de ruptura. Un rastreo en la producción foucaultiana detecta un análisis de los conceptos kantianos en diferentes escalas: desde 1961 (la presentación de la tesis complementaria de doctorado de Foucault que consistió en la traducción al francés y un estudio preliminar de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant de 1798) hasta *Qu'est-ce les Lumières ?* de 1984, pasando por *Les Mots et les choses* (1966) y el curso del Collège de France titulado *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) entre otros textos de *Dits et écrits* y conferencias¹. En este sentido, podemos detectar dos momentos particulares en los cuáles la presencia kantiana se torna notoria en el pensamiento de Foucault: el primero que va desde 1961 a 1966 y el segundo que comprende la producción entre 1978 y 1984. Ambos responden a búsquedas disímiles del pensador de Poitiers que se torna imperioso explicitar para luego delimitar el eje de nuestro trabajo.

En el artículo que Michel Foucault escribió sobre sí mismo bajo el seudónimo de Maurice Florence para el *Dictionnaire des philosophes* (1984) afirma: «[Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant y podría] denominarse su empresa *Historia crítica del pensamiento*»². En este aspecto, esta «historia crítica del pensamiento» tiene por tarea realizar un análisis de las condiciones en las que se han formado o transformado las relaciones entre sujeto y objeto, por tanto, los modos de subjetivación y de objetivación se hayan indisolublemente ligados. Esto implica, según dice Foucault en el artículo, el despliegue de tres reglas metodológicas: en primer lugar, elidir, para interrogar su constitución, los universales antropológicos (el humanismo como formador de un ser humano intemporal e inalterable con una «naturaleza»); en segundo lugar, estudiar, las prácticas concretas a través de las cuáles el sujeto se constituye de manera inmanente en el legitimador del conocimiento (el juego de verdad que determina la formación de objetos por parte de ese sujeto); en tercer y último lugar, analizar las prácticas como modos de obrar y de pensar que otorgan la grilla de inteligibilidad para la constitución simultánea del sujeto y el objeto. Por tanto, a través de las prácticas se estudian los modos de objetivación del sujeto que inexorablemente nos llevan a la reflexión sobre las relaciones de poder como formas de gobierno de unos individuos sobre otros y, al mismo tiempo, a analizar de qué manera estas objetivan a las subjetividades (loco, enfermo, delincuente, etc.).

Esta filiación kantiana que el pensador francés inscribe para sí y que reitera en

¹ Textos consignados en la bibliografía final.

² FOUCAULT, Michel. «Foucault». Trad. Ángel Gabilondo. En FOUCAULT, M. (ed.). *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2010, 999. El pasaje entre corchetes pertenece a F. Ewald.

el uso técnico del término arqueología que hace propio de la acepción de Kant «para designar la historia que hace necesaria una cierta forma de pensamiento»³, sin embargo, no es lineal, vale decir, para Foucault la filosofía kantiana implica un doble desarrollo: por un lado, una analítica trascendental de la verdad y, por el otro, una ontología del presente. Nuestro filósofo define esta dinámica:

Y estaría tentado de decir que, en el fondo, Kant fundó a mi juicio las dos tradiciones, las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se repartió la filosofía moderna.

Digamos que, en su gran obra crítica –la de las tres *Críticas* y sobre todo la primera de ellas–, Kant sentó las bases, fundó esa tradición de la filosofía crítica que plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero. Y a partir de ahí podemos decir que todo un sector de la filosofía moderna, desde el siglo XIX, se presentó, se desarrolló como analítica de la verdad. Es este tipo de filosofía el que vamos a reencontrar ahora bajo la forma de la filosofía, digamos, analítica anglosajona.

Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: la que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿en qué actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos.

Y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades⁴.

En este sentido, resulta evidente que hay un quiebre respecto de la primera tradición fundada por Kant respecto a la posición del propio Foucault: la noción de «a priori histórico» foucaultiana a diferencia del concepto de «a priori» de Kant no conlleva a las condiciones de posibilidad del conocimiento en términos trascendentales sino a formaciones históricas que tienen regularidad pero son contingentes (las espistemes). Al mismo tiempo, la comprensión de la ética de Foucault no responde a ley universal alguna ni articulación a través un mandato

3 FOUCAULT, Michel. «Les monstruosités de la critique». En DEFERT, D. y EWALD, F. (eds.). *Dits et écrits 1954 - 1988 II. 1970-1975*. Gallimard, París, 1994, 221.

4 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, 38-39.

en tanto imperativo categórico sino a una estética de la existencia que requiere el despliegue de tecnologías del yo en la cuáles el individuo entabla una relación consigo mismo y con los otros. Respecto de la segunda tradición filosófica que posibilita Kant, aquí es donde podemos dar cuenta de una continuidad y es donde situaremos el marco de nuestro trabajo.

Por tanto, discontinuidad respecto de la posibilidad de dar cuenta de una analítica de la verdad en términos generales o universales (para Foucault la condición de posibilidad del conocimiento será siempre histórica, así como la verdad contingente) y continuidad en el desarrollo de una filosofía crítica que toma la forma de una ontología de nosotros mismos, es decir, de una ontología de la actualidad. Ahora bien, los textos en los que Foucault trabaja a Kant en la primera etapa (1961-1966) focalizarán particularmente en el problema del antropologismo como disposición de la posibilidad del conocimiento, la analítica de la finitud y la duplicación de lo empírico y lo trascendental⁵. Nosotros no tomaremos estos textos como fuente primaria de nuestro trabajo, salvo en el caso que sea requerida una articulación con algún elemento del plano discursivo o epistemológico. Los textos de los cuáles nos serviremos serán aquellos que pertenecen al segundo momento (1978-1984) que despliegan la pregunta por la ontología del presente a través de ciertas nociones derivadas que construyen esta reflexión desde lo político.

Al interior de esta segunda etapa de lecturas de Kant por parte de Foucault el propósito de nuestro trabajo consistirá en dar cuenta de la noción de modernidad ya no como época propia de la analítica de la finitud y del sueño antropológico sino en tanto «actitud», en este sentido, a diferencia de en *Les Mots et les choses* la aparición de las ciencias humanas más que ser una consecuencia de una ruptura epistémica (no sólo será esto) será el efecto de la formación de una sociedad disciplinaria: «Estas ciencias con las que nuestra “humanidad” se encanta desde hace más de un siglo tienen su matriz técnica en la minucia reparona y aviesa de las disciplinas y sus investigaciones»⁶; así como su necesaria formación será producto del surgimiento de los dispositivos securitarios en relación con la biopolítica, al decir de Foucault: «la temática del hombre, a través de la ciencias humanas que lo analiza como ser viviente (...) debe comprenderse a partir del surgimiento de la población como correlato de poder y objeto de saber»⁷. Precisamente, es en esta dimensión en la que queremos situar nuestra exploración que buscará articular tres elementos: la modernidad como actitud crítica, la reacción a la pastoralización del poder y la gubernamentalidad liberal. Nuestra hipótesis rastreará la influencia kantiana en la definición del liberalismo como gubernamentalidad crítica

5 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1998, 295-334.

6 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002, 228.

7 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, 108.

por parte de Foucault así como esta se constituye distanciándose frente a otra gubernamentalización, la pastoral, que requiere obediencia.

2. La modernidad como actitud crítica

En *Qu'est-ce les Lumières ?* (1984) Foucault realiza un análisis del texto *Was ist Aufklärung?* (1784) de Immanuel Kant que surge como respuesta a una pregunta formulada por la revista alemana *Berlinische Monatsschrift*. En este sentido, el filósofo de Poitiers reconstruye tres posiciones sobre la pregunta por el propio presente, a saber: en primer lugar, el presente como una época distinta de otras, con sus propios atributos; en segundo lugar, el presente como el lugar en el cual encontrar signos que permitan descifrar en potencia un acontecimiento futuro; en tercer lugar, el presente como transición hacia un nuevo mundo. Por su parte, Kant, de acuerdo a la mirada de Foucault, plantea este problema desde un lugar completamente diferente, esto es, la *Aufklärung* como *Ausgang*⁸, vale decir, como una «salida» o «desenlace», un proceso que nos saca de un estado de «minoría de edad», entendiendo a esto como una voluntad que acepta la autoridad. A partir de la *Aufklärung* asistimos a un proceso en que los hombres son agentes de la especie humana (*Menscheit*) y deciden por sí mismos a través de su conciencia, entendimiento y régimen, más allá de las autoridades del director de conciencia, el libro y el médico, respectivamente. De acuerdo a la lectura foucaultiana esta salida de la minoría de edad requiere de dos condiciones: en primer lugar, distinguir lo que depende de la obediencia de aquello que depende del uso de la razón, ello nos conduce a la noción de *Räsonieren*, es decir, razonar por razonar; ser adulto implica razonar en función de la libertad de conciencia, no obedecer; en segundo lugar, en relación con la primera distinción, Kant a su vez discrimina entre un uso privado y un uso público de la razón; en la primera variación, se trata de una razón sumisa o sometida como una pieza de una máquina mayor que debe aplicar ciertas reglas y seguir fines particulares, vale decir, se trata de un uso adaptado a circunstancias particulares, en este aspecto, los ejemplos que da Foucault de esta modalidad son un soldado, un pagador de impuestos, un sacerdote a cargo de una parroquia o un funcionario del gobierno⁹, todos usuarios instrumentales o técnicos de la razón subsumidos a un marco mayor al cual responden; en la segunda variación, el uso público opera en tanto miembro de una unidad razonable y no en función de otra finalidad ni como parte de una maquinaria, dice Foucault «cuando no se razona más que para hacer uso de la propia razón, cuando se razona, en tanto que ser razonable (y no en tanto pieza de una máquina)»¹⁰.

8 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?». Trad. Ángel Gabilondo. En FOUCAULT, M. (ed.). *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2010, 977.

9 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», 979.

10 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», 979.

Esta idea de lo público es ampliada por nuestro filósofo en la clase del 5 de enero de 1983 del curso *Le Gouvernement de soi et des autres* en el cual demarca la noción de *Publikum* como la relación institucional o instituida entre el escritor y lector (el público), en este aspecto, el público no era considerado por Kant solamente como los agentes universitarios sino como «una realidad instituida y esbozada por la existencia misma de esas instituciones, como las sociedades eruditas, las academias, las revistas, y lo que circula dentro de ese marco»¹¹. El hecho de responder a la pregunta por la Ilustración en una revista y realizar esta divisoria entre un uso privado y público como modalidades de una razón que entra en mayoría de edad es, para Foucault, un gesto que da cuenta también del uso público de la misma, vale decir, sin ningún sometimiento a determinada área o funcionalidad más que al razonar por razonar, en otras palabras, es una razón que se interroga por el presente, por la actualidad como situación histórica determinada con su especificidad. Al dirigirse el intelectual hacia el público se abre, según Foucault, a una dimensión que lo constituye como sujeto universal, el empleo de la razón sin ningún condicionamiento de un uso privado, sin ninguna relación con la obediencia ni autoridad. A fin de cuentas, cuando usamos de manera pública nuestra razón empleamos nuestro entendimiento y nuestras facultades situados universalmente, es decir, devenimos sujetos universales.

A partir de esta lectura de los conceptos kantianos es que Foucault expresa su hipótesis:

Con respecto al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *éthos*¹².

La propuesta foucaultiana implicará indagar en la pregunta de si la modernidad constituye una continuidad con respecto a los preceptos kantianos de la Ilustración o bien una ruptura. En cualquier caso, la apuesta de Foucault reside en caracterizar a la modernidad como actitud sirviéndose de elementos provenientes de un texto de Charles Baudelaire titulado *Le Peintre de la vie moderne* (1863) que estructura según su criterio cuatro atributos, a saber: en primer lugar, la ruptura con la tradición en pos de un sentimiento de novedad, una conciencia de la discontinuidad, lo transitorio y contingente que da cuenta de una «heroicidad del presente»; en segundo lugar, una relación irónica con el presente, vale decir, esta heroicidad está atravesada por la ironía, de ahí que el protagonista de la modernidad sea el *flâneur*, el paseante solitario, un coleccionista de curiosidades,

11 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, 25.

12 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», 981.

aquel que extrae de la moda (fugaz y transitoria) lo poético de su historicidad; en tercer lugar, una relación con uno mismo que nos lleva al dandismo en tanto elaboración de sí mismo como emblema de lo finito: la elegancia, el artificio; en cuarto y último lugar, esta heroización del presente y ascesis estética solo pueden producirse en el campo artístico, la propia existencia convertida en obra de arte.

En consecuencia, esta noción de la modernidad como actitud crítica requiere una interrogación de nuestra actualidad como condición, vale decir, la historicidad como elemento necesario que matriz quiénes somos y que nos obliga a reflexionar sobre los acontecimientos que nos constituyen de igual modo que respecto a las prácticas que nos transforman. Este éthos según Foucault puede ser caracterizado tanto negativa como positivamente: en la primera acepción, es necesario evadir el «chantaje» de la *Aufklärung*¹³, en tanto debemos resistirnos a pronunciarnos sobre estar a favor o en contra de los principios de la racionalidad que definen su modo propio de filosofar, más bien se trata de analizar nuestra condición como seres históricamente determinados por la *Aufklärung*; una segunda característica negativa, nos obliga a discriminar *Aufklärung* de humanismo, en tanto la primera es un acontecimiento histórico complejo, mientras que el segundo es un conjunto de temas recurrentes ligados a juicios de valor que cambian, es por ello que el marxismo, el existencialismo e incluso nacionalsocialismo han sido considerados humanismos; en la segunda acepción, la positiva, es posible pensar según Foucault que el éthos de la modernidad es una actitud límite, en tanto la crítica es un análisis de los límites, su exterioridad y su condicionamiento (epistemológico, ético, político), en este sentido, la crítica foucaultiana no será trascendental sino «genealógica en su finalidad y arqueológica en su método»¹⁴, vale decir, no tratará de definir estructuras universales que posibiliten la objetividad del conocimiento o la acción moral sino discursos históricamente determinados que articulan nuestra forma de vivir, pensar y decir; la otra acepción positiva que implicará esta actitud crítica es que conlleva a una actitud experimental que será consecuencia del trabajado operado sobre uno mismo. Esta interrogación crítica sobre el presente es a su vez una interpelación sobre nosotros, en términos de Foucault:

La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un éthos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, a la vez, un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible¹⁵.

Esta descripción de la modernidad como actitud crítica permite también un desarrollo posible en el plano específico del gobierno. En este sentido, en la conferencia *Qu'est-ce que la critique?* (1978) nuestro filósofo nos ofrece una historia

13 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», 984.

14 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», 986.

15 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», 989.

de dicha actitud vinculada en su emergencia a una reacción interna a la razón de Estado y a la pastoralización que la sustenta, es decir, como rechazo a una relación que requiere por parte del individuo dejarse gobernar hasta el mínimo detalle (con el fin de ser salvado), bajo la exigencia de sumisión y obediencia. De acuerdo a la mirada foucaultiana, este arte de gobernar ligado en su comienzo a la existencia monástica se desplaza producto de la laicización a partir del siglo XV y con la Reforma al radicalizar la pregunta: ¿cómo gobernar? Gobernar a niños, pobres, familias, ciudades o Estados. Sin embargo, dice Foucault, al mismo tiempo «de esa gubernamentalización, que me parece bastante característica de las sociedades del Occidente europeo en el siglo XVI, no puede desligarse, creo, la cuestión del “¿cómo no ser gobernado?”»¹⁶. Esta resistencia a ser gobernado requiere de una mayor especificidad por parte de nuestro filósofo en tanto, si bien la actitud crítica en términos de gobierno se constituye como el rechazo a la obediencia y la autoridad, ello no implica ausencia de gobierno sino distanciamiento y repudio a una forma particular, la gubernamentalidad pastoral, que torna imperiosa la sumisión en la conducción. Precisamente, la modernidad como actitud, al ser una salida de la minoría de edad requiere de otra gubernamentalidad. Foucault es explícito:

Quiero decir que, en esa esa gran inquietud en torno de la manera de gobernar y en la investigación sobre las maneras de gobernar, se advierte una cuestión constante que sería: “¿Cómo no ser gobernado de esa manera, por esas personas, en nombre de esos principios, en vista de determinados objetivos y por medio de determinados procedimientos, no de esa manera, no para eso, no por esas personas?” Y si se da a este movimiento de la gubernamentalización, a la vez de los individuos y de la sociedad, la inserción histórica y la amplitud que creo que tuvo, podría situarse más o menos de ese lado, al parecer, lo que se llamaría actitud crítica. Enfrente, y como contrapartida –o, mejor, como contraparte y adversario a la vez- de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de procurar escapar a esas artes o, en todo caso, de desplazarlas, en concepto de reticencia esencial. Pero también –y, por eso mismo, como línea de desarrollo de las artes de gobernar- habría habido algo presuntamente nacido en esos momentos en Europa, una suerte de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, modo de pensar, etc., y que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado e incluso el arte de no ser gobernado de esa manera y a ese precio¹⁷.

La constitución de este arte de no ser gobernado de esa manera y el precio que implica (la sumisión) nos conduce a la configuración de este *éthos crítico* en términos de, como señala Díaz Marsá, una «inservidumbre voluntaria» que se

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2018, 49.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, 49-50.

sobrepone al «abuso de la obediencia»¹⁸. La resistencia a la obediencia irrestricta que nutre el eje del *éthos crítico* torna imperiosa la constitución de un arte de ser gobernado no pastoralmente.

3. El arte de no ser gobernado de esa manera

En *Qu'est-ce que la critique ?* (1978) Foucault define lo que llamará «actitud crítica» como aquel comportamiento que no busca no ser gobernado en absoluto (no será un anarquismo) sino en todo caso, «no ser gobernado así, de este modo, de esta manera»¹⁹, vale decir, no ser gobernado pastoralmente. En este sentido, Foucault delimita los puntos de anclaje histórico de lo crítico: A) no ser gobernado de acuerdo a las Escrituras, es decir, recusar lo Eclesiástico, B) oponer resistencia a la obediencia, a las leyes del Soberano/Rey, vale decir, una crítica jurídica en pos del derecho natural, C) no aceptar como verdadero lo dicho por una autoridad salvo que haya buenas razones para admitirlo, es decir, una evaluación científica. Tres formas de autonomía en el siglo XVIII enfrentadas a una dinámica de obediencia²⁰.

El no ser gobernado pastoralmente será, según Foucault una reacción al proceso de gubernamentalización de los siglos XV y XVI; el liberalismo clásico, en este sentido, se constituirá como una racionalidad crítica y anti-pastoral. Sin embargo, de acuerdo a Lorenzini y Davidson realizar una lectura del liberalismo clásico como racionalidad gubernamental crítica se trata de una «analogía superficial y engañosa»²¹. Estos sostienen que «el propio liberalismo no deja de ser una manera específica de gobernar a los hombres, a la cual, por consiguiente, siempre es posible oponer la negativa a ser gobernado *así*: la *autolimitación* no es una *contraconduita*»²². No coincidimos con esta observación. En primer lugar, por supuesto que el liberalismo es un arte de gobierno (no es anarquía), pero se trata de una gubernamentalidad crítica, el propio Foucault en el curso *Naissance de la biopolitique* lo explicita al decir: «Toda esa cuestión de la razón gubernamental crítica va a girar alrededor de “cómo no gobernar demasiado”. Las objeciones ya no recaerán en el abuso de la soberanía sino en el exceso de gobierno»²³. Foucault lo clarifica aún más en una respuesta a una pregunta del público luego de la conferencia de 1978:

Lo que me llama mucho la atención (...) es que, si esta matriz de la actitud crítica en el mundo occidental hay que buscarla durante la

18 DÍAZ MARSÁ, Marco. *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2016, 100-101.

19 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, 80.

20 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, 50-51.

21 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, 36-37.

22 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, 37.

23 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, 29.

Edad Media en actitudes religiosas y referidas al ejercicio del poder pastoral, resulta con todo muy sorprendente que usted considere como una sola cosa, y en todo caso constantemente remitidas una a otra, la mística en cuanto experiencia individual y política y la lucha institucional. Yo diría que una de las primeras grandes formas de revuelta en Occidente fue la mística y todos esos focos de resistencia a la autoridad de la Escritura, a la mediación del pastor, se desarrollaron o bien en conventos o bien fuera de ellos, entre los laicos²⁴.

Como vemos, Foucault está refiriendo a la mística, una de las cinco formas de contraconductas anti-pastorales como antecedente de la matriz gubernamental crítica, es decir, del liberalismo; desde luego que estas resistencias son internas, es decir, así como en el Medioevo se hacen desde el interior del cristianismo, en el siglo XVIII se realizan desde el interior del Estado, por tanto, la autolimitación, contrariamente a lo que señalan Lorenzini y Davidson, sí es una contraconducta (una resistencia al interior de la razón de Estado). En esta dirección, en la conferencia *Omnes et Singulatim* (1979) que Foucault dictó en Stanford expresa con nitidez el vaso comunicante entre el poder pastoral y la razón de Estado:

Durante siglos, el Estado fue una de las más notables formas de gobierno humano, y también una de las más temibles.

Es sumamente revelador el que la crítica política haya censurado al Estado por ser simultáneamente factor de individualización y principio totalitario. Basta observar la racionalidad del Estado naciente y advertir cuál fue su primer objeto de policía para darse cuenta de que, desde el comienzo mismo, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponerle el individuo y sus intereses es tan aventurado como oponerle la comunidad y sus exigencias.

La racionalidad política se desarrolló e impuso al hilo de la historia de las sociedades occidentales. Se asentó primero en la idea de poder pastoral y luego en la razón de Estado. La individualización y la totalización son efectos inevitables. La liberación sólo vendrá del ataque, no a uno u otro de estos efectos, sino a las raíces misma de la racionalidad política²⁵.

Por tanto, esta relación entre poder pastoral y Estado, requiere precisamente no solo de un distanciamiento por parte de una gubernamentalidad crítica sino de horadar las raíces pastorales que la fundan y que producen las consecuentes formas de individualidad propias de su dinámica de la sumisión. En una conferencia que Foucault realiza en Japón en 1978 señala con claridad que «ha habido implantación, multiplicación misma y difusión de técnicas pastorales en el marco laico del aparato del Estado»²⁶. Asistimos de esta manera a un desplazamiento:

24 FOUCAULT, Michel. ¿*Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, 81.

25 FOUCAULT, Michel. «*Omnes et Singulatim*: hacia una crítica de la razón política». Trad. Irene Agoff. En ABRAHAM, T (ed.). *Los senderos de Foucault*. Eudeba, Buenos Aires, 2014, 181.

26 FOUCAULT, Michel. «La philosophie analytique de la politique». En D. DEFERT, D. y EWALD, F. (eds.).

de la gubernamentalidad de la policía en los siglos XVII y comienzos del XVIII propia de la razón de Estado a otra gubernamentalidad a mediados del siglo XVIII que llamamos liberalismo. Será en la clase del 5 de abril de 1978 de *Sécurité, territoire, population* en la cual Foucault plantee una «gubernamentalidad de los economistas»²⁷ como expresión de una forma de conducta resistente al Estado de policía. En este aspecto, la dinámica policial se desarticula o descompone en cuatro elementos: la práctica económica, el manejo de la población, el respeto de las libertades, la diplomacia y la policía en su sentido restringido actual, es decir, en su función represiva. En este curso Foucault es explícito respecto de la modalidad de la gubernamentalidad de los economistas como forma crítica alternativa al Estado de policía:

Entre los juristas, aun aquellos que criticaron el Estado de policía, jamás hubo intento o esfuerzo alguno por definir un nuevo arte de gobernar. En cambio, quienes plantearon la crítica del Estado de policía en función de la eventualidad, la posibilidad, en función del nacimiento de un nuevo arte de gobernar, fueron los economistas (...) Pues bien, casi un siglo después apareció una nueva secta, también percibida como tal: la de los economistas. ¿Y los economistas eran herejes con respecto a qué? Ya no a ese gran pensamiento cosmoteológico de la soberanía, sino con respecto a un pensamiento ordenado en torno a la razón de Estado, herejes con respecto al Estado, herejes con respecto al Estado de policía, y fueron ellos quienes inventaron un nuevo arte de gobernar, siempre en términos de razón, está claro, pero de una razón que ya no era la razón de Estado o ya no era sólo la razón de Estado; para decir las cosas con mayor precisión, era la razón de Estado modificada por algo nuevo, ese nuevo dominio en ciernes que era la economía²⁸.

En este sentido, en una extensa nota que se encuentra en el manuscrito de *Naissance de la biopolitique* que Foucault no leyó en el curso hay ciertos elementos que otorgan pistas para analizar esta cuestión de la gubernamentalidad de los economistas también llamada «liberalismo» como racionalidad crítica de gobierno y alternativa a la razón de Estado:

Es preciso entender esta palabra [“liberalismo”] en un sentido muy amplio.

Aceptación del principio de que en alguna parte debe haber una limitación del gobierno, y que no sea simplemente un derecho externo.

El liberalismo es también una práctica: ¿dónde encontrar exactamente el principio de limitación del gobierno y cómo calcular los efectos de

Dits et écrits 1954 - 1988 III. 1976-1979. Gallimard, París, 1994, 550.

27 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 200, 399.

28 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, 398.

la limitación?

El liberalismo es, en un sentido más restringido, la solución consistente en limitar al máximo las formas y los ámbitos de acción de gobierno (...)

b. Segunda observación: esta autolimitación de la razón gubernamental, característica del 'liberalismo', guarda una relación extraña con el régimen de la razón de Estado. Ésta abre a la práctica gubernamental un ámbito de intervención indefinida, pero por otra parte se asigna, en virtud del principio de equilibrio competitivo entre los Estados, objetivos internacionales limitados²⁹.

Por tanto, el liberalismo según Foucault parte de este principio de autolimitación gubernamental que no es del orden de un derecho externo que protegería al individuo frente al Estado sino en virtud del despliegue de un arte de gobernar crítico que para evitar los excesos de gobierno debe autoimponerse una limitación. El liberalismo en tanto gubernamentalidad de los economistas emerge a mediados del siglo XVIII a partir de la implementación de una herramienta propia, al decir de Foucault: «la forma de racionalidad que permite así a la razón gubernamental autolimitarse, tampoco es ahora el derecho. ¿Cuál será el instrumento a partir de mediados del siglo XVIII? La economía política, desde luego»³⁰. Es la economía política la expresión instrumental de la actitud crítica para evitar ser gobernada de modo pastoral, es decir, en estado de minoría de edad. La autolimitación a su vez permite el autogobierno propio de la mayoría de edad según Kant, en términos de Foucault: «en esta cuestión de la autolimitación por el principio de la verdad, ésa es, creo, la cuña formidable que la economía política introdujo en la presunción indefinida del Estado de policía»³¹.

Por consiguiente, es posible pensar el desarrollo de la historia de la actitud crítica en Occidente desde los siglos XV y XVI como lucha en torno a la pastoralización del poder:

En el momento, justamente, en que se plantea el problema: ¿cómo ser gobernados, vamos a aceptar ser gobernados así? Las cosas están entonces en su nivel más concreto, más históricamente determinado: todas las luchas de la Edad Media prepararon la Reforma y, creo, fueron esa suerte de umbral histórico sobre el cual se desarrolló esta actitud crítica³².

Esta lógica es la que vemos desplegar a partir de una racionalidad de gobierno que coloca en la autolimitación de su accionar, un norte a fin de estar alerta frente a los excesos en la gestión del poder, algo que Foucault determina que sucede en la filosofía precisamente a partir de Kant:

29 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, 40.

30 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, 30.

31 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, 35.

32 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, 75.

Lo que necesitamos es una nueva economía de las relaciones de poder –usando la palabra *economía* en su sentido teórico y práctico-. Para evitar poner en orden las palabras: desde Kant, el papel de la filosofía es evitar razones más allá de los límites de lo que se presenta a la experiencia: pero desde el mismo momento –esto es, desde el desarrollo del Estado moderno y de la dirección política de la sociedad– es también mantenerse alerta sobre los excesivos poderes de la racionalidad política³³.

La actitud crítica desde Kant conlleva, según Foucault, a un hilo conductor que problematiza el exceso de poder también en el siglo XX, vale decir, no se trata de una racionalidad de gobierno inserta solamente en el siglo XVIII sino que se puede ver como condición de posibilidad del análisis de otros pensadores como Karl Popper:

Por un lado, si se quiere, que ese uso kantiano de la actitud crítica no haya impedido –y en Kant, a decir verdad, el problema se plantea de manera muy explícita– que la crítica hiciera también (el problema radica en saber si esto es fundamental o no, podemos discutirlo) esta pregunta: ¿qué es el uso de la razón? ¿Qué uso de la razón puede suscitar efectos en cuanto a los abusos del ejercicio del poder y, por consiguiente, al destino concreto de la libertad? Creo que Kant está lejos de ignorar este problema, y en Alemania, sobre todo, hubo un movimiento de reflexión en torno al tema, que generalizaba, desplazaba hacia otras regiones, si se quiere, el problema crítico estricto que usted ha mencionado. Usted cita a Popper, pero después de todo también para Popper el exceso de poder fue un problema fundamental³⁴.

Esta referencia de Foucault a Popper en la conferencia de mayo de 1978 a propósito del exceso de poder en línea con el punto de partida kantiano es algo que se verifica también menos de un año después en febrero de 1979 en *Naissance de la biopolitique*, cuando el filósofo francés analiza a los economistas de la Escuela de Friburgo, sobre todo a Walter Eucken, de quien señala: «Como buen kantiano, Eucken dice: ¿cómo debe intervenir el gobierno?» y más adelante remarca: «La intervención sobre las condiciones del mercado, quiere decir, según el rigor mismo de la idea kantiana de regulación, señalar, admitir y dejar actuar (...) a las tres tendencias que son características y fundamentales en ese mercado»³⁵. Estas tres tendencias serán: reducción de los costos, reducción de la ganancia de la empresa y aumento de la ganancia ya sea por reducción decisiva y masiva de los precios o por mejora de la producción. En este sentido, suscribimos con Jacopo Marchetti en que la noción de «principio regulatorio» legal es la condición de posibilidad, según Foucault,

33 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». Trad. Rogelio C. Paredes. En DREYFUS, H y RABINOW, P. (eds.). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 200, 243.

34 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*, 74.

35 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, 169-170.

de la economía de mercado³⁶ para esta tradición neoliberal; en este sentido, este «residuo kantiano»³⁷ en la formación de Eucken será visto de acuerdo a la mirada de nuestro filósofo como un elemento vertebrador del ordoliberalismo en el siglo XX. Podemos decir con Serge Audier que «el retorno a Kant y la resistencia al nazismo serán dos trazos absolutamente esenciales que él [Foucault] detectará también en 1979 en el ordo-liberalismo alemán»³⁸. En función de ello, consideramos que la relación entre actitud crítica y liberalismo no es solo algo que Foucault veía al interior de la emergencia de este arte de gobernar anti-pastoral en el siglo XVIII como reacción a los excesos de la razón de Estado, sino que persiste en el siglo XX (este resto kantiano) de manera implícita o explícita. En este aspecto, coincidimos con Audier en que la cuestión kantiana estará en el corazón mismo de la reflexión foucaultiana sobre el liberalismo en relación con el exceso de poder³⁹. Ello implica también el despliegue de la actitud crítica por parte del neoliberalismo estadounidense hacia el *Welfare State*. Suscribimos con Audier cuando afirma:

En fin, no hay ninguna duda, no solamente para el neoliberalismo alemán, que está situado en la prolongación del criticismo kantiano, sino incluso del neoliberalismo americano: a los ojos de Foucault, la crítica neoliberal del Estado no es una crítica banal, o puramente ideológica, o de clase, sino más bien una *crítica filosófica*⁴⁰.

Tras esta crítica del exceso de poder propio de la pastoralización vemos, según Foucault, un sustrato kantiano que se mantiene inalterable desde el siglo XVIII al siglo XX, un elemento distintivo a partir del cual se constituye la gubernamentalidad liberal. De hecho, en la última lección de *Naissance de la biopolitique*, podemos observar como Foucault toma la noción de crítica en tanto clave para pensar el problema del liberalismo también en el plano económico en el sentido de la «ceguera de cada uno»⁴¹ de los agentes sobre la información de los intercambios en el mercado y la ausencia de soberano económico. En este sentido, es destacable que Serge Audier marque que:

(...) el mismo vocabulario sea empleado por Foucault para esclarecer a la vez la economía política naciente y la doctrina de Hayek —«saliente», «ciega» - dice ahí mucho más, lo hemos visto, que muchos comentarios. Esto significa, si extraemos conclusiones lógicas, que el neoliberalismo para Foucault es decididamente un heredero, ciertamente singular, del gesto crítico kantiano⁴².

36 MARCHETTI, Jacopo. *Foucault e Hayek. Tra biopolitica e liberalismo*. IBL Libri, Torino, 2018, 102.

37 MARCHETTI, Jacopo. *Foucault e Hayek. Tra biopolitica e liberalismo*, 130.

38 AUDIER, Serge. *Penser le néolibéralisme. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*. Le Bord de l'eau, Paris, 2015, 388.

39 AUDIER, Serge. *Penser le néolibéralisme. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, 390.

40 AUDIER, Serge. *Penser le néolibéralisme. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, 395.

41 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, 350.

42 AUDIER, Serge. *Penser le néolibéralisme. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, 397.

En este aspecto, liberar al individuo de la forma individualizante y totalitaria a la vez del Estado va de suyo con, al mismo tiempo, criticar el abuso inflacionario estatalizante. Esto nos permitirá, según Foucault, dar cuenta de una racionalidad de gobierno como relación de poder que no necesariamente implique violencia ni consenso sino conducción (no pastoral) voluntaria desde la autolimitación:

En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia, ni es un consenso que, implícitamente, puede renovarse. Es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta: en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción (...) El ejercicio del poder consiste en guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados. Básicamente, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios, o el vínculo de uno respecto del otro, que una cuestión de gobierno⁴³.

En este sentido es que podemos visualizar que esta gubernamentalidad liberal pretenderá configurar un nuevo tipo de individualización (e institucionalización) ya no vinculada con el Estado, tal como el propio Foucault lo expresa en 1982:

La conclusión podría ser que el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no se trata de liberar al individuo de las instituciones del Estado, sino de liberar a ambos del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado. Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos⁴⁴.

El individuo, tal como plantea Foucault en la conferencia de Japón, se ha convertido en un producto de luchas, en un efecto en primer lugar, del poder pastoral y luego del Estado; esta línea de continuidad pastoral/estatal es la que conduce a través de la obediencia y sumisión y, además, diseña un tipo de individualidad y de instituciones (ambas mutuamente ligadas) a las cuáles la gubernamentalidad liberal reacciona críticamente, exigiendo no ser gobernado de esa manera:

El individuo ha devenido una apuesta esencial para el poder. El poder es tanto más individualizante cuanto que, paradójicamente, es más burocrático y más estatal. El pastorado, si ha perdido en su forma estrictamente religiosa lo esencial de sus poderes, ha encontrado en el Estado un nuevo soporte y un principio de transformación⁴⁵.

Siguiendo esta lógica es que podemos decir que el liberalismo como gubernamentalidad crítica y reactiva a la pastoralización del poder que matiza la razón de Estado nos conduce, por un lado, a buscar una salida del discurso

43 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder», 252-253.

44 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder», 249.

45 FOUCAULT, Michel. «La philosophie analytique de la politique», 551.

estatal y por ende pastoral, y por otro, a colocarse en un marco analítico desde el punto de vista de los gobernados, no desde los gobernantes (pastores, directores de conductas, estadistas). Precisamente, esta nueva individualización desligada de la morfología de la individualidad estatizante, que al mismo tiempo es totalitaria, requería para Foucault de un camino alternativo en el cual se hallaba el liberalismo y neoliberalismo, este aspecto suscribimos con Geoffroy de Lagasnerie:

¿Cómo salir del discurso del Estado? ¿Cómo combatir al Estado sin recurrir a las armas, los vocabularios, los conceptos que nos inscriben, de hecho, en un dispositivo estatal y que *eo ipso* nos configura, por lo tanto, como sujetos obedientes, sujetos sometidos a un soberano? Esas son las cuestiones que Michel Foucault se esforzó por responder desde mediados de la década de 1970 (...) En muchos aspectos, me parece que su interés por el liberalismo y neoliberalismo solo puede comprenderse en ese contexto (...) Ese paradigma abre paso a la posibilidad de hablar un lenguaje que no sea el del Estado⁴⁶.

Podemos afirmar con Lagasnerie que «Foucault querría aquí asumir una nueva actitud: no ponerse, como los filósofos políticos, del lado del Estado y los gobernantes, sino, al contrario, situarse del lado de los gobernados, sus combates y sus aspiraciones»⁴⁷. Esta actitud a nuestro juicio no es otra que la actitud crítica propia de la modernidad que permite la constitución de una gubernamentalidad liberal que obliga a la autolimitación por parte del Estado desde la perspectiva de los gobernados. Una consecuencia adicional sobre esta cuestión es la subjetividad configurada desde un punto de vista no estatalizante ni pastoral sino efecto del arte de gobierno liberal⁴⁸. Más allá de ello, o bien incluyendo esta otra individualidad, es que podemos visualizar un continuo reflexivo en la secuencia que analizamos de las posiciones de Foucault del mismo período que nos permite sostener el elemento crítico y kantiano a partir del cual se formula la gubernamentalidad liberal.

4. Consideraciones finales

Nuestro trabajo buscó articular tres cuestiones en la obra foucaultiana: la modernidad como actitud crítica, la reacción a la pastoralización del poder y la gubernamentalidad liberal. En este sentido, dejamos en evidencia el carácter político de la actitud crítica que Foucault determina a partir de Kant en tanto reacción a la pastoralización del poder desde mediados del siglo XVIII en la constitución del liberalismo como gubernamentalidad crítica que al autolimitarse

46 LAGASNERIE DE, Geoffroy. *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015, 97.

47 LAGASNERIE DE, Geoffroy. *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*, 97.

48 El problema de la subjetividad derivada de esta gubernamentalidad liberal no podemos desarrollarlo en este trabajo por exceder nuestra indagación inicial.

(más allá de la injerencia del derecho) evitar caer en los abusos de poder en términos de intervención sobre las vidas e intercambios de los agentes. Mostramos como esta racionalidad de gobierno no está solo circunscripta a la episteme clásica sino que se prolonga en la episteme moderna hasta el siglo XX en las escuelas neoliberales, particularmente en la tradición ordoliberal alemana.

Coincidimos con Edgardo Castro en que «la inscripción del liberalismo en la tradición crítica ha sido menos estudiada»⁴⁹ en el marco de los estudios foucaultianos; en este sentido, fue propósito de esta indagación contribuir a pensarla en ese marco conceptual. Esta relación entre la noción de crítica, de matriz kantiana, y el liberalismo, tal como este es analizado por Foucault en los cursos de Collège de France de 1977-1978 y 1978-1979, requiere un mayor acercamiento; en este aspecto, tal como dice Castro: «Esta historia crítica se ha nutrido, sin duda de la crítica liberal pero no se superpone con ella»⁵⁰. En otros términos, decimos que si bien el liberalismo puede ser inscripto como un arte de gobierno propio de la tradición crítica, ésta, a su vez, no se cierra sobre éste, vale decir, la tradición crítica excede al liberalismo. Por tanto, si bien el liberalismo, de acuerdo a la lectura foucaultiana de Kant, es pasible de ser enmarcado como una gubernamentalidad propia de la actitud crítica, la tradición crítica no es subsumible solo al liberalismo sino que lo excede. Subsiguientemente, habrá que interrogarse si el devenir de esta historia crítica puede suponer otras formas de gubernamentalidad que desde el interior de esta tradición se desmarquen del arte liberal de gobierno, vale decir, la potencialidad de la aparición de otras gubernamentalidades críticas no liberales es un territorio aún no explorado.

49 CASTRO, Edgardo. «¿Un Foucault neoliberal?». En *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, Vol. VII, n°2, 2018, 21.

50 CASTRO, Edgardo. «¿Un Foucault neoliberal?», 30.

5. Bibliografía

- AUDIER, Serge. *Penser le néolibéralisme. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*. Le Bord de L'eau, París, 2015.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2018.
- CASTRO, Edgardo. «¿Un Foucault neoliberal?». En *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, Vol. VII, n°2, 2018, 1-32.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2014.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2016.
- FOUCAULT, Michel. «Notice Historique». En D. DEFERT, D. y EWALD, F. (eds.). *Dits et écrits 1954 - 1988 I. 1954-1969*. Gallimard, París, 1994, 288-293.
- FOUCAULT, Michel. «Les monstruosités de la critique». En D. DEFERT, D. y EWALD, F. (eds.). *Dits et écrits 1954 - 1988 II. 1970-1975*. Gallimard, París, 1994, 214-223.
- FOUCAULT, Michel. «La philosophie analytique de la politique». En D. DEFERT, D. y EWALD, F. (eds.). *Dits et écrits 1954 - 1988 III. 1976-1979*. Gallimard, París, 1994, 534-551.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce les Lumières ?». En D. DEFERT, D. y EWALD, F. (eds.). *Dits et écrits 1954 - 1988 IV. 1980-1988*. Gallimard, París, 1994, 679-688.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guinázú. Siglo XXI Editores, Madrid, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1998.
- FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». Trad. Rogelio C. Paredes. En DREYFUS, H y RABINOW, P. (eds.). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, 241-259.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.

- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Trad. Ariel Dillon. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas». Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. En FOUCAULT, M. (ed.). *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2010, 487-583.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?». Trad. Ángel Gabilondo. En FOUCAULT, M. (ed.). *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2010, 975-990.
- FOUCAULT, Michel. «Foucault». Trad. Ángel Gabilondo. En FOUCAULT, M. (ed.). *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2010, 999-1003.
- FOUCAULT, Michel. «Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso». Trad. Horacio Pons. En CASTRO, E. (ed.). *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2013, 123-158.
- FOUCAULT, Michel. «*Omnes et Singulatim*: hacia una crítica de la razón política». Trad. Irene Agoff. En ABRAHAM, T (ed.). *Los senderos de Foucault*. Eudeba, Buenos Aires, 2014, 159-182.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2018.
- LAGASNERIE DE, Geoffroy. *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015.
- MARCHETTI, Jacopo. *Foucault e Hayek. Tra biopolitica e liberalismo*. IBL Libri, Torino, 2018.

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

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

Marco Díaz Marsá

Universidad Complutense de Madrid, España

mdimarsa@filos.ucm.es

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

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

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

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

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

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

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

1. Introducción

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

Lo que quiero defender en este trabajo, frente a esta lectura de la cuestión crítica en Kant, en parte para contribuir a liberar su pensamiento de ciertas lecturas reductivas y unilaterales de su proyecto, en parte, para favorecer, en lo posible, el enriquecimiento del propio planteamiento de Foucault y de su kantismo declarado en la última etapa de su producción, es la idea de que el problema crítico en el pensador de Königsberg se define y articula, a partir de una clara comprensión de su objetivo y -como señala Heidegger- «desde sus esfuerzos filosóficos más originarios»² -los propios de una filosofía en un sentido arquitectónico y mundano-, justamente como una *cuestión positiva de carácter fundamentalmente práctico*, e incluso, como una crítica arqueológica, más cartográfica que hermenéutica, más topográfica que genética, al establecer los lugares y condiciones de nacimiento, no sólo de los conceptos³, sino también de los objetos y los sujetos en sus diversas relaciones posibles; y, en fin, en un sentido que espero poder precisar, como una crítica genealógica, en favor de lo venidero en el tiempo. Se trata de esa forma de crítica que al habilitar el espacio para una intervención de la libertad en la experiencia, libera también una cierta esperanza, al margen de cualquier reconciliación posible con el tiempo -no sólo de facto, sino también de iure-, ahí y sólo ahí donde hemos desesperado de todo plan divino de progreso y a nuestros ojos ha llegado a presentarse, en palabras de Foucault, «la gran cólera de los hechos»⁴.

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

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

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

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

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

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

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

2. Presentación de un aspecto de una hipótesis de lectura

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

Por otra parte, se ha señalado muy a menudo la tensión que introduce esta lectura de Kant, y de este pensador en su relación fundacional con la modernidad, con los análisis vinculados al propio Kant en la producción foucaultiana de finales de los años 50 y principios y mediados de los 60, en *IAK* y *Les mots et les choses* (en adelante *MC*). Se trataría, se dice, de otro Kant, esta vez como el fundador de una modernidad dominada por la ilusión antropológica. Existiría, por tanto, de acuerdo con esta apreciación, una clara divergencia entre esas dos lecturas de la modernidad y de la relación de esta con Kant⁷.

Lo que pretendo defender (aunque sólo en parte en esta contribución, por razones evidentes de extensión) es que no es posible asimilar de manera simple, en la lectura foucaultiana de Kant emprendida en los años 60 (en rigor unos años antes), el pensamiento de Kant a la antropología fundamental o «analítica de la finitud», y, más en general, el pensamiento de la finitud a la filosofía del hombre⁸. Y ello desde el momento en que Foucault va a considerar, en *IAK* pero también en cierta medida en *MC* (cuando nos percatamos de una cierta tensión entre el capítulo VII y el capítulo IX⁹) -en un acercamiento mucho más matizado al pensamiento del filósofo de Königsberg que el que refleja la lectura de algunos intérpretes- que es justamente Kant quien abre con su cuestionamiento

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

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

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

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

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

crítico la posibilidad de un pensamiento de la finitud no medido de un modo necesario por la eventualidad antropológica¹⁰, una posibilidad de pensamiento enseguida traicionada. Sin duda es una cuestión importante -no sólo para la hermenéutica kantiana, sino también para la comprensión del proyecto foucaultiano- el asunto de si el *cierre* de esta posibilidad de pensamiento fue ejecutado por el mismo Kant o por la tradición postkantiana¹¹, pero, en esta ocasión, lo que quiero destacar se concentra en un aspecto de otro punto de esa lectura: esa posibilidad de pensamiento habría sido ulteriormente reactivada nada menos que por Nietzsche y por un Foucault que retomaría el gesto crítico nietzscheano¹². De ser esto así, y en la atención a esta posibilidad, la lectura foucaultiana de Kant de los años 60 podría iluminar y enriquecer no sólo la hermenéutica kantiana, sino también el último proyecto foucaultiano de ontología crítica de la actualidad, así como su replanteamiento -ontológico y sistemático- de la cuestión del sujeto. Ahora bien, bajo esta hipótesis, la última lectura foucaultiana de Kant, que Foucault activaría a su modo en su propio pensamiento, difícilmente podría considerarse bajo un prisma que ofrece un antagonismo fundamental con respecto a las tesis mantenidas a principios y mediados de los años 60 sobre Kant.

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

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

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

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

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

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

filosófico, «una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos¹³», el pensador francés señala lo siguiente:

Este *ethos* filosófico puede caracterizarse como una actitud límite. No se trata de un comportamiento de rechazo. Hay que escapar de la alternativa del afuera y el adentro; es preciso estar en las fronteras¹⁴. Ciertamente la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar una cuestión positiva: en lo que nos es dado como universal, necesario y obligatorio, ¿qué parte hay en ello de singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma de la transgresión posible¹⁵.

Quisiera detenerme un momento en este texto. Hay en juego aquí un postulado que orienta el discurso foucaultiano sobre Kant, en su contraposición “crítica positiva/crítica negativa”: la presuposición del *carácter teórico* del gesto crítico kantiano, tal como él se define en las tres críticas (no sólo en *KrV*)¹⁶. Foucault parece asumir que la cuestión kantiana queda quintaesenciada en el problema de la legitimidad del conocimiento, de los límites *necesarios* que este debe renunciar a rebasar si pretende ser efectivo conocimiento. Se trata de una forma de crítica que Foucault marcará en la primera lección de su curso del 83 como una «analítica de la verdad»¹⁷, una cierta configuración en la que cabría reconocer a todo un panel de la tradición filosófica moderna. La *cuestión de la verdad* aquí, como problema interno del *conocimiento verdadero* -en sus diversas variantes regionales o generales- definiría por entero la experiencia crítica. En el caso de la crítica propiamente kantiana se trataría, al parecer, del establecimiento de las «estructuras universales» del conocimiento¹⁸, como conocimiento necesario y *destinación última del hombre*. De acuerdo con esta lectura, una cierta hegemonía en la *autointerpretación* de la razón crítica operaría como *postulado* para esa definición del gesto crítico:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22 KANT, Immanuel. *KrV*, BXXV.

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

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

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

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

En estas condiciones, la crítica (y la crítica radical) es absolutamente indispensable para toda transformación. Pues una transformación que permaneciera en el mismo modo de pensamiento, una transformación que no fuera más que un cierto modo de ajustar mejor el mismo pensamiento a la realidad de las cosas no sería más que una transformación superficial²⁴.

Foucault se hará cargo de esta impaciencia constitutiva en la entrevista *Verdad, individuo y poder*: no se trata, indica allí, de negar la libertad, de eliminarla de todo planteamiento verdaderamente crítico (y, por cierto, tampoco los derechos humanos), sino de llegar a comprender que la libertad no puede ni debe limitarse a ciertas fronteras determinadas²⁵. Foucault explicará, así, cómo un «modelo de humanidad» se ha ido desarrollando a partir de ciertas prácticas fácticas –psicológicas, médicas, penitenciales, educacionales. La idea de «hombre» que emerge en estos contextos pragmáticos se habría naturalizado, tornándose normativa, evidente y supuestamente universal. La crítica genealógica desactiva esta pretendida universalidad, mostrando que el humanismo que vehicula esa idea

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

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

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

de humanidad no es en ningún caso universal, sino relativo a cierta situación histórica. Pero esto no ha de significar, continúa apuntando Foucault, «que tengamos que eliminar lo que llamamos derechos humanos o libertad, sino que no podemos decir que la libertad o los derechos humanos han de limitarse a ciertas fronteras». Opera así un cierto *ser* de la libertad, su peculiar *realidad* (bajo un régimen de sentido de ser distinto del aquel que rige para las cosas²⁶), irreductible a diferencia específica, pero también imposible de asimilar a un fundamento del ser de carácter antropológico. Como señala el propio Kant -un Kant muy ajeno a la caracterización que Foucault hace de su crítica en el texto indicado- «se trata de la libertad, que puede sobrepasar todo límite que se le indique»²⁷

La crítica opera, así, como una «crítica práctica»²⁸; su objetivo: no el conocimiento, sino la liberación de la peculiar efectividad o actualidad de la libertad en el mundo. «Objetivo -dice Foucault en unas notas manuscritas rescatadas por Morey- :*creación de libertad*»²⁹. Se define, de este modo, el sentido práctico de la intervención del pensamiento como *ethos crítico*. En él se halla en juego no un conocimiento de sí mismo, sino el ser mismo del sujeto y, en este sentido, bien puede decirse que este *ethos* es relación *ontológica* de sí consigo. No cabe aquí *mathesis* sin *askesis*, filosofía sin *espiritualidad*³⁰. Y no sólo eso: en esta determinación de la crítica y su objetivo opera toda una problematización del *modo de ser* del sujeto objeto de la misma, ya no como sustancia, sino como cuidado. Ha de repararse en el doble sentido del genitivo, objetivo y subjetivo, que opera en esta determinación del objetivo de la crítica: la crítica, como *ethos*, es espacio de creación de libertad. No ha de concebirse entonces como una tarea aislada y elitista que, de un modo u otro, postulara un sujeto sustancial. En este sentido, bien puede decirse que la expresión “cuidado de sí” tiene un carácter tautológico, pues no se halla referida a un peculiar comportamiento con respecto a sí mismo³¹. La crítica alcanza así la dimensión originaria de su finalidad práctica como crítica pública³². Así concebida, como abertura del pensamiento, no sólo descubre y comunica, sino que también crea y modifica las condiciones para la libertad *en el mundo* (genitivo objetivo). Pero se trata, al mismo tiempo, de las creaciones de esta misma libertad (genitivo subjetivo), y en ningún caso de algo así como una dominación insuperable, pues el pensamiento, es preciso recordarlo,

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

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

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

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

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

31 *Hsuj*, 12

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

es «la libertad con respecto a lo que se hace»³³. Al respecto se ha de reparar en que se juega aquí una cierta *incondicionalidad*, en un sentido inédito para la tradición, por ser radicalmente práctico. Todo ello implica que las libertades y los derechos que se hacen valer no solo se reclaman en la historia, *también se adquieren*³⁴; y estás obras de la libertad no pueden *borrarse*, por mucho que los hechos se impongan en la historia, tras tal o cual conquista de la libertad en ella³⁵.

Foucault opone pues en la conferencia referenciada esta crítica como cuestión positiva a la crítica kantiana, cuyo asunto sería, bajo su consideración, no tanto el franqueamiento y la transgresión posible cuanto «la limitación necesaria» (Foucault, 1994 IV, p. 574). Se trataría, indica el francés, de una «crítica trascendental» que tendría «como fin hacer posible una metafísica», pero donde «metafísica», de acuerdo con el postulado del conocimiento que aquí domina, habrá de significar necesariamente, pese a la apertura sistemática de la misma a lo práctico que Foucault no puede dejar de reconocer, en lo fundamental, *metafísica teórica* y, por tanto, en ningún caso “metafísica crítica”, tal como el propio Kant la concibe, sino, “metafísica dogmática”, con la subsidiaria interpretación de la realidad —de carácter esencialista y reificante— y del programa crítico que la misma vehicula bajo el primada de la presencia (o la experiencia). Se trataría, en la supuesta elisión de la historia de la verdad que aquí dominaría, de extraer —dice Foucault— «las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible». Foucault se refiere, por tanto, de un modo general a las estructuras del conocimiento y la acción, pero la acción y la cuestión de la acción se interpreta aquí enteramente a partir de un esquema unívocamente teórico. Una prueba de ello es que la cuestión práctica se desliza en el texto como problema trascendental, algo que difícilmente cabe sostener, en una lectura matizada y más cuidadosa de *KrV*, como enseguida trataré de mostrar³⁶.

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

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

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

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

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

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

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

igualmente, de una *crítica genealógica*, no dialéctica, que encara la historia de una manera muy determinada: operando una neutralización antropológica³⁹, no deducirá de «la forma de lo que somos» lo que nos es imposible hacer y conocer⁴⁰, tampoco una suerte de *destinación trágica* en la historia dependiente de esa «forma»-destinación trágica desde el momento en que ella impondría una cierta aspiración, una aspiración de infinitud *en el conocimiento* nunca resuelta, en razón de la finitud constitutiva que atraviesa y configura a esa forma o naturaleza, haciendo del ser entregado a este movimiento histórico, en palabras de Sartre, una *pasión inútil*. Se trata, antes bien, de otro modo de comprender el tiempo y la historia en su articulación con la cuestión crítica, enteramente ajeno a los juegos de la dialéctica con la antropología⁴¹. En el trabajo de una *wirkliche Historie* emerge ahora una efectiva contingencia y, por eso, la contingencia, singularidad y arbitrariedad de todo aquello que ilegítimamente hemos considerado necesario, universal y obligatorio, y con ello, en la liberación del origen comprendido metafísicamente -y en este caso del *Ursprung*⁴² en su modalización antropológica-, emerge también la posibilidad de un *comienzo* en el tiempo. Con ello llega a relanzarse «tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad»⁴³.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¿Y qué produce el hecho de que yo hable de ella?»⁴⁷

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

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

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

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

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

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

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

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

y como sujeto político⁵³. No hay por tanto autonomía práctica sin la crítica⁵⁴, gobierno de sí sin la crítica –ni esta, por cierto, sin condiciones de publicidad, que han de garantizarse no sólo éticamente sino también y, ante todo, social y jurídicamente⁵⁵. Pero, si ello es así, difícilmente podría operar aquí *desfase* (*décalage*) alguno entre la crítica y la autonomía⁵⁶, una suerte de retroceso de la crítica en relación a la libertad, desde el momento en que no prima ya lo *analítico* sobre lo práctico, así como la concepción de la verdad que tal primado concita. Límite y autonomía, finitud y libertad pueden articular así las dos vertientes del problema crítico. La crítica habrá de mostrar entonces que al desbordarse los límites legítimos de nuestro uso teórico de la razón (es decir, los límites de la verdad) nos vemos obligados a apelar a la autoridad de un otro. En relación a un uso práctico de nuestra razón, la crítica habrá de enseñar que el establecimiento del Límite (la finitud), en relación, por ejemplo, al conocimiento de un destino ulterior, es aquello que garantiza el uso de nuestra libertad, la autonomía de nuestra voluntad en la acción⁵⁷ en relación a un gobierno de los otros, así como la transformación en los sistemas de experiencia. Se desactiva así el mentado primado del conocimiento en la crítica, el que justamente comporta el desfase entre la crítica y la autonomía, desfase que produce no solo ilusión, también dominación, por el que la crítica, desprendida de su finalidad práctica, se habrá de concebir como investigación de los mecanismos por los que se ha operado en la historia el tránsito fuera de la *legitimidad de la «verdad»*: la ilusión y el error que es lo práctico más allá de los límites de *la* verdad⁵⁸. La crítica, así definida, o mejor, así desbordada por la legitimidad de la verdad, puede devenir guardiana de esa ilusión que es la de *la* verdad misma, una cierta ilusión histórica que impone la exigencia de doblegarse a lo dado, a la experiencia y a su objetividad. Puede nacer así el despotismo y la heteronomía en la crítica, que bien puede extenderse como un cierto juego de (ficción de) libertad que arruina el ejercicio de la voluntad: el juego de la «libertad» en nuestras sociedades de seguridad bajo el imperio del mercado como verdad (como *espacio de veridicción*). Se trata de un dominio más hábil, mucho más eficaz y productivo que el de los totalitarismos, pero al cabo de dominio y, por cierto, de dominio pastoral -secularizado y generalizado- a través de la libertad. Frente a ello, en el *ethos* crítico, en eso que Foucault llama «crítica práctica», se ha de tratar de un cierto modo de *relacionarse* con la experiencia presente (lo cual implica un cierto distanciamiento con respecto a la misma), en el que se halla en juego no sólo su

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

54 Ni efectiva crítica si no es gobierno de sí.

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

56 CA, 41,47.

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

58 CA, 47.

transfiguración, sino también su transformación, en el espacio de un juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad⁵⁹.

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

Hay que decir ya que es cuanto menos dudoso que la crítica kantiana, tal como se despliega en ese plan general llamado *Critica de la razón pura*, tenga un carácter negativo y metafísico-antropológico, articulándose como un proyecto, si no puramente epistemológico, sí al menos fundamentalmente teórico. Ello supone una interpretación de los textos kantianos vinculada a lo que Lebrun ha llamado «una opinión discutible» sobre la relación entre la crítica y la metafísica en Kant⁶⁰. De acuerdo con esta opinión la *crítica*, en la línea de la lectura de Cohen, inauguraría la era de los positivismos, restringiendo la reflexión filosófica a la cuestión de la definición de las condiciones de la posibilidad de las ciencias positivas. La *crítica*, así las cosas, al dismantelar la posibilidad de la psicología, la cosmología y la teología racionales suprimiría al mismo tiempo toda posibilidad para lo que Kant llamó la «Metafísica propiamente dicha»⁶¹, la cual concierne, como es sabido, no a lo sensible, sino al tránsito de lo sensible a lo inteligible, por medio de una razón críticamente intervenida (no por fe, edificación o entusiasmo). Con lo que esta consideración comporta: que en tal interpretación sobre la relación entre la empresa crítica y la reflexión filosófica la teoría kantiana de la posibilidad de la experiencia y, con ello, la *analítica trascendental* -y más en particular la *deducción de las categorías*- se convierta en el centro de una *Critica de la razón pura*.

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

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

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

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

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

acceso legítimo a lo inteligible- sino a habilitar, antes bien, un sobrepasamiento *legítimo* de la experiencia, todo un sobreponerse a la experiencia o al orden de lo dado, a partir de una relación *-inédita* hasta la intervención de la *crítica* sobre la razón pura- con la *dimensión inteligible*. En suma, el verdadero asunto de la *crítica*, no sería lo *sensible* y, por ende, la analítica trascendental, que concierne siempre a las condiciones de la posibilidad de la objetividad de lo sensible⁶³, sino *el pasaje legítimo a lo inteligible*, o, en el decir de Foucault, la transgresión posible, al apartar a la metafísica de un destino teórico –el conocimiento de entidades suprasensibles- que en ningún caso Kant considera el suyo propio.

Bajo la hegemonía de la razón teórica, la misma que Kant trataba de neutralizar, esa interpretación teoreticista de la empresa crítica no sólo ha prosperado en el neokantismo, también, hasta cierto punto, en la lectura heideggeriana en *Kant y el problema de la metafísica*⁶⁴. Ello es así desde el momento en que Heidegger termina también por convertir la ciencia de los límites en un instrumento al servicio de la posibilidad de la experiencia, y la *lógica trascendental*, en el olvido del *aporte positivo* de la dialéctica trascendental (y por tanto del *sentido* en que la razón *pura* constituye una fuente de verdad), en una «lógica material a priori (*apriorische sachlogik*) para la región del ser llamada naturaleza», esto es, en un cuestionamiento que es «ontología», pero que necesitaría a su vez de un «hilo conductor»⁶⁵. Ahora bien, desde estos parámetros interpretativos, que Heidegger, a pesar de sus críticas, comparte con el neokantismo⁶⁶, se arruina la comprensión para la posibilidad de un sobrepasamiento de lo sensible de carácter legítimo, ya no *en dirección* a la objetividad de lo sensible, es decir, *a la “experiencia”* (tal es el sobrepasamiento que opera como *saber trascendental*), sino en dirección a lo que no es ni será jamás experiencia (en sentido teórico) pero se impone como el *hecho* de una *obligación* de transformación en ella. Y es que, como muy finamente ha observado Lebrun⁶⁷, en la lectura de Heidegger de este motivo sólo cabe, según su interpretación del resultado que arroja el juego de la *analítica* y la *estética trascendentales*, una comprensión del paso a lo inteligible como un *pasaje imposible* de acuerdo con el orden de *iure* de razón, y, por tanto, en su consideración, no habría lugar para

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ahora bien, se hurta el verdadero dominio de la metafísica, y se incurre en los prejuicios sobre la metafísica que la *crítica* pretendía conjurar, cuando se da por sentado el carácter teórico de la nueva metafísica fundada por Kant. Se ignora en esta interpretación de la crítica, al igual que lo ignoró la metafísica prekantiana, los verdaderos resortes del deseo de la razón en la metafísica, su interés más alto, con respeto al cual la investigación y sistematización de los conceptos y principios a priori operantes en la «experiencia», es decir, la investigación sobre el entendimiento *a priori* en la experiencia -incluso en la experiencia y en el entendimiento «más común»⁷³- ha de considerarse, tal como señala Kant, la propedéutica y el pórtico a la metafísica propiamente dicha⁷⁴ y, por tanto, en ningún caso el fin o el centro de la intervención *crítica*. Ahora bien, Kant presenta esta investigación sobre el Entendimiento *a priori* como algo que concierne a lo *sensible*, nunca a lo inteligible, y la presenta como una teoría crítica de lo sensible que constituye una «ontología», llamándola «filosofía trascendental»⁷⁵. De este modo, el respecto trascendental de la cuestión crítica abordaría la fundamentación de una ontología legítima como filosofía trascendental al determinarse como problema de las *condiciones de posibilidad del tener lugar de las cosas como tales cosas*, lo que significa que, en rigor, no hay para Kant “cosas” más allá de la experiencia sensible, del fenómeno o que el fenómeno es la cosa; de modo que, por tanto, lo que el pensador de Königsberg llama *cosa en sí*, desde un respecto teórico, sólo debe considerarse *noúmeno en sentido negativo*, es decir, una suerte de concepto límite que Kant utiliza para referirse a aquello de lo que nunca se trata cuando se trata de ontología (es decir, de las cosas como el correlato de una *intuición originaria* y por tanto como *cosas en sí*) en un espacio de problematización en el que se ha desactivado la operatividad de la intuición originaria. Pero la tradición, de Aristóteles a Wolf, en opinión de Kant -pero también el propio pensamiento kantiano leído en esa interpretación de la crítica como crítica teórica y negativa que lo hace sucumbir a la tradición que pretendía impugnar- ha considerado este preámbulo como lo esencial, y ha confundido el instrumento con el fin. Tanto el pensamiento precrítico como la interpretación teórica de la crítica han asumido algo que en ningún caso Kant asumió, a saber, que la metafísica ha de considerarse «una provincia de la ontología»⁷⁶.

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

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

73 KANT, Immanuel. *KrV*, B3.

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

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

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

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

Pero, insisto, desde el momento en que opera el prejuicio teórico es imposible atisbar la verdadera originalidad del gesto kantiano, definido en la asunción consecuente y radical del principio de la finitud: el asunto no es refundar la metafísica teórica a partir del principio de la finitud, sino procurar un «nuevo inicio» en metafísica⁷⁸, al liberarla de la hegemonía de lo teórico, abriendo con ello la posibilidad de la intervención de la libertad en la experiencia. La ciencia de los límites comprendida en su verdadero sentido no nos entrega a una pasividad insuperable, sino a la espontaneidad en la experiencia, una espontaneidad en un sentido inédito, pues se ejerce bajo condiciones de finitud, y, por tanto, en ningún caso ella puede comprenderse como una espontaneidad puramente formal y funcional que comportaría el retroceso en relación a «la iniciativa más grande de la filosofía trascendental»⁷⁹, a saber: «introducir la forma del tiempo en el pensamiento como tal», es decir, en la *originaria unidad sintética de apercepción*, que por esta operación se revela, ella misma, como una síntesis que abre la unidad sintética a la pasividad y al juego de la comunicación y, por ende a «la posibilidad del error»⁸⁰ y «al deber, y a la libertad, de evitarlo». El propio Kant se encarga de recordarlo en los *paralogismos de la razón pura* de la segunda edición de *KrV*. La apercepción indica allí Kant es algo *real*, factualidad y facticidad, y a ella corresponde una intuición empírica, pero indeterminada, anterior a toda división analítica en fenómeno y nómeno⁸¹.

La fascinación por la ontología⁸², que operaba en la metafísica prekantiana y llevaba a esta a sucumbir a la tentación del «cientifismo», permanece en la interpretación teórica de la razón crítica. La metafísica como paso a lo inteligible

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

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

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

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

81 KANT, Immanuel. *KrV*, B422.

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

puede considerarse una empresa ilusoria y algo a desestimar desde el momento en que se la supone como tarea teórica en la que se habrían de determinar las «cosas de arriba». Ello es desconocer, como Lebrun ha señalado, que, en Kant, existe una diferencia de *género*⁸³, y no sólo de especie, entre la ontología y la metafísica propiamente dicha, diferencia que Heidegger desatiende, al considerar, pese a su reconocimiento expreso de que el objetivo último de la *crítica* como fundamentación de la metafísica es la determinación de la posibilidad de la metafísica propiamente dicha, que «esta es en un sentido excepcional y eminente (*in einem ausnehmenden Sinne*) un conocimiento (*Erkenntnis*) del ente suprasensible»⁸⁴. Y como la cuestión de la posibilidad de un tal conocimiento se transfiere a la cuestión *más general* de un conocimiento a priori del ente en cuanto ente, los resultados de la fundamentación crítica de la posibilidad de dicho conocimiento (ontológico-general), evidenciados en el trabajo de una *estética* y una *analítica trascendentales*, han de conducir al rechazo de cualquier posibilidad de legitimidad para la metafísica propiamente dicha. Que la ontología, como saber *a priori* del ser del ente en general, encuentre su límite de legitimidad y el fundamento de su posibilidad en la experiencia, como precomprensión de *ser* que orienta de antemano nuestro trato cotidiano con las cosas como tales cosas, se traduce así en la negación de la legitimidad de ese saber *a priori* en que ya no se trata de lo *a priori* en la experiencia, sino del paso a lo inteligible más allá de ella, asumido como paso de naturaleza teórica, en que ha de tratarse del conocimiento de *cosas suprasensibles*. Ahora bien, si la metafísica propiamente dicha, de acuerdo con la intención y la letra de Kant, no es una ontología entonces queda abierta la posibilidad para un pasaje crítico a lo inteligible. Kant no hace la crítica para fundar la ontología, sino más bien para liberar a la filosofía de su predominio, lo cual supone y exige toda una intervención sobre, y una renovación de, la ontología general, más ello sólo como propedéutica y para liberar una dimensión allende la ontología, como dimensión, o aún mejor, como legalidad o régimen de sentido de *ser* que rige para la peculiar *realidad* de la acción en la experiencia, único territorio para un doble régimen de sentido de ser —uno en cuanto al número doble en cuanto al ser; un territorio que, así considerado, deviene un sistema de transformaciones posibles⁸⁵. Con la elucidación crítica de la ontología se trata, así, de reconducir a sus justos límites la desmesura ontológica, a fin de liberar en la experiencia la posibilidad de una intervención en ella y sobre ella, a través de un uso de la razón pura de carácter práctico. Si la metafísica se concibe «como una ciencia separada», de acuerdo con la expresión de los *Progresos*, ello se debe ante todo a que su interés más alto no es en ningún caso el conocimiento de entidades inteligibles, y a que el deseo de

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

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

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

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

5. Los textos kantianos

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

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

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

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

86 KANT, Inmanuel. *KrV*, BXVIII.

87 *KrV*, BXXIV.

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

89 *KrV*, BXXIV.

al presentarla como una empresa, en relación a la metafísica «propriadamente dicha», de carácter negativo- el corolario de la investigación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero consistiría en la prohibición de «aventurarnos más allá de los límites de la experiencia». Con todo, Kant introduce ya matizaciones decisivas que preparan para la adecuada comprensión de lo que unas líneas después señalará. Así, la utilidad negativa de la crítica se refiere a la prohibición de aventurarnos más allá de los límites de la experiencia, pero *en nuestro uso especulativo o teórico de la razón*, y, por lo tanto, si lo pretendido es el conocimiento y no generar más bien ficciones, ensoñaciones o castillos en el aire. *Cuando se trata de conocimiento*, el ejercicio de una razón «pura» genera ficciones, es decir, la transgresión de la experiencia aboca a la ilusión y, aún peor, al despotismo dogmático⁹⁰ que genera esta ilusión. La utilidad negativa de la crítica se refiere por tanto al uso puro de la razón *teórica*, esta es la «primera utilidad» de la crítica: mostrar que no cabe conocimiento verdadero en el ejercicio de una razón pura desligada de la experiencia, no sometido a las condiciones bajo las cuales y sólo bajo las cuales hay verdad, experiencia: espacio, tiempo y categorías. Ahora bien, esta utilidad «se vuelve positiva» tan pronto se comprende algo: que el presunto *ensanchamiento* de la razón, como razón pura en el uso especulativo, en verdad constituye un *estrechamiento* de aquella: no tanto su liberación cuanto la negación de su riqueza y complejidad; un estrechamiento en relación a dimensiones ignoradas o reducidas de la razón en su autointerpretación como razón *teórica*. Y ese estrechamiento de la razón -del que la crítica libera abriendo nuevas posibilidades en nuestro ejercicio de razón como *ejercicio crítico* de razón *pura*- se produce -dice Kant- desde el momento en que «extendemos sobre todas las cosas los límites de la sensibilidad»⁹¹. Extender sobre todas las cosas los «límites de la sensibilidad» significa aquí, en primer lugar, extender sobre *todo* lo que sólo está limitado a la sensibilidad en un uso legítimo teórico (el conocimiento), desde el momento en que la razón pura, ignorando su limitación, emprende el camino del conocimiento de algo que no es objeto ni será jamás objeto de conocimiento, un trato teórico con lo inteligible que lo comprende de antemano como un plano de conocimiento, como un plano de realidades celestiales, de cosas inteligibles o suprasensibles, de tal manera que, con ello, se cercena la dimensión práctica de la razón en el mundo. Pero, en segundo lugar, extender sobre todas las cosas los límites de la sensibilidad significa también, ya no extenderse más allá de la

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

91 KANT, Immanuel. *KrV*, BXXV.

sensibilidad en el uso teórico de la razón, sino extender la sensibilidad *a todo*, sensibilizarlo todo⁹² (lo cual supone un primado de la presencia en la consideración de la razón pura) al tomar como omnímodo tal uso teórico, también a partir de una determinación meramente negativa de la crítica; un supuesto uso “crítico” que incluso en la rehabilitación de las ideas como *principios regulativos*, supone la hegemonía precrítica de la cuestión del conocimiento y del uso teórico, por hacerse este siempre en favor de la experiencia, en favor de la comprensión integral y sistemática de la experiencia como un *todo*, comprensión en la que la razón pura trabaja siempre *al servicio del entendimiento*.

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

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

92 *KrV*, BXXX.

93 *KrV*, A807/B835.

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

La crítica, entonces, se torna cuestión positiva desde el momento en que llegamos a comprender que su operación de limitación de la razón teórica a *la sensibilidad* es, también, una *limitación de la misma sensibilidad*, por obra de la cual la razón pura encuentra su lugar en la experiencia y puede ir *más allá* o «se ensancha por encima de los límites de la sensibilidad». Se trata, por tanto, de un gesto de transgresión que -por obra de la limitación de la experiencia- puede ahora comprenderse positivamente: como una transgresión legítima y necesaria de la razón pura. El objetivo, entonces, de una crítica de la razón pura no es otro que la transgresión posible, liberar las condiciones y los límites para una creación de la libertad en el mundo⁹⁶. Coincidencia de objetivos, por tanto, en la tarea crítica de Kant y Foucault: «objetivo –dice el francés-: creación de libertad»⁹⁷.

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

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

95 *KrV* A807/B835.

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

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

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

Sin embargo, tiene que haber en algún lugar una fuente de conocimientos positivos pertenecientes al ámbito de la razón pura, de conocimientos que, si ocasionan errores, sólo se deba quizá a un malentendido, pero que, de hecho constituyen el objetivo de los afanes de la razón⁹⁸

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

Es necesario, por tanto, comprender que el fin de razón no es el conocimiento, ni el de la crítica la legitimación de este, que siempre se asegura, sin necesidad de ella, en sus propios resultados. Se busca liberar un uso de la razón pura como «fuente de conocimientos positivos», como *fuentes de verdad*, una verdad que ya no podrá tener, según lo señalado, un carácter teórico, sino práctico (y en tanto en cuanto hemos atravesado la *estética* y la *analítica trascendentales* y, por tanto, hemos asumido sus resultados críticos). Y es que si la rentabilidad teórica de la crítica no es otra que informar sobre la experiencia como fuente de verdad, que aquella constituye el límite que el conocimiento no ha de rebasar (asegurando así el ser del fenómeno) y que, por la tanto, la razón pura ha de someterse a sus condiciones si no quiere incurrir en desvarío, cuando, por contra, se trata de *asuntos prácticos* y se halla en juego la libertad, esa misma experiencia, señala Kant, no es otra cosa que la «madre de la ilusión»⁹⁹. Pero, si ello es así, la fuente de la verdad práctica, es decir, *de la libertad*, no ha de ser sino la razón pura como canon *práctico* de lo sensible en lo sensible mismo (canon práctico, pues no hay canon de la razón pura en el uso teórico¹⁰⁰). La libertad en el mundo y las efectivas transformaciones en este y de este que ella procura sólo podrán proceder de una transgresión de la experiencia que se afirma como trabajo crítico de la razón sobre sí misma. Era necesaria la *crítica* para liberar el verdadero poder de la razón, el *sentido* de la espontaneidad de la razón y de la *realidad* de la “idea”. Y de hecho Kant se referirá a la «realidad» de las ideas, y por tanto a las ideas «no como meras ficciones»¹⁰¹, en un contexto muy determinado: *tras haber pasado* por la *estética* y la *analítica trascendentales* y, por tanto, *tras haber cimentado* las condiciones bajo las cuales, y sólo bajo las cuales, puede tener lugar una *experiencia de las*

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

99 KrV, A 318-A319/B375.

100 KrV, A796/B824.

101 KrV, A314-315/B370-B371.

cosas, es decir, al comienzo de la *dialéctica trascendental*, en la sección *Las ideas en general*¹⁰². En lo que ahora signifique “realidad de las ideas” se asumen entonces los resultados de la crítica del conocimiento y, por tanto, el carácter de ilusión de las ideas como las *verdaderas cosas*, o, dicho de otro modo, la ilusión de lo inteligible como el *mundo verdadero*. Pero, más concretamente ¿qué nos dice Kant en este contexto crítico, y, más en particular, en una sección donde Kant, tras referirse a Aristóteles y afianzar el uso crítico de las categorías como «claves» de la experiencia elogia nada más y nada menos que a Platón¹⁰³? ¿Cómo comprender la realidad de las ideas cuando nos hemos liberado del supuesto tradicional del mundo verdadero, en un marco en que se elogia a Platón? Las “ideas”, señalará Kant, no son, como lo son las “categorías”, simples claves de la experiencia posible, no constituyen la gramática trascendental que articula la experiencia. Ellas, antes bien, se caracterizan por introducir *tensión* en la experiencia, dada su peculiaridad: su *absoluta* incapacidad para concordar con la experiencia¹⁰⁴, lo cual significa ante todo la imposibilidad de un esquematismo de las ideas. Ahora bien, con ello -como señala Cassirer- «se ha roto el marco de la mera receptividad de la razón», en suma, el marco de su mera pasividad y pura facticidad. La razón se presenta ahora como una fuerza que exige y fuerza, un poder y un deber de pensar que nos sitúa ante «el imperativo de lo indeterminado»¹⁰⁵, abriendo una grieta en la experiencia. Kant se inscribe así en la tradición de Platón, y ello al señalar que fue el filósofo griego el que comprendió que nuestra razón siente una necesidad diferente y muy superior al establecimiento del orden de la experiencia. «La razón –dice Kant- se eleva (...) hacia conocimientos tan altos, que ningún objeto ofrecido por la experiencia puede convenirles». Ahora bien, no se trata de «meras quimeras», pues tales conocimientos poseen –señala Kant- «realidad»¹⁰⁶. Pero, de nuevo, ¿qué «realidad» se halla aquí en juego? ¿en qué consiste la peculiar realidad de la razón pura o en qué sentido la razón pura, una vez ha intervenido la crítica, puede considerarse creadora, en qué sentido puede hablarse de actualidad de la razón y, con ello, de una suerte de superación o sobrepasamiento de la mera sujeción temporal? En verdad no hay ninguna duda de que el conocimiento puramente teórico permanece de un modo u otro sujeto al tiempo: incluso cuando hablamos de ideas -no de categorías- en su uso teórico rehabilitado por la crítica y, por tanto, cuando la razón se extiende, en el conocimiento, más allá de su uso empírico, no renuncia en esta función teórica a su vinculación con lo empírico; su finalidad no es aquí superar sin más al entendimiento, y la razón trabaja más bien a su servicio, al dar unidad y plenitud sistemática a sus conocimientos. La razón nos sitúa así

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

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

104 *KrV* A621/B649.

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

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

ante el *todo* –subjetivo-regulativo- de la experiencia, produce la ficción regulativa necesaria para la especificación científica. Estamos así ante el todo del ser bajo condiciones temporales¹⁰⁷. Ahora bien, esta subordinación al tiempo se modifica tan pronto como la razón es considerada desde el punto de vista práctico. Y es aquí donde se alcanza el terreno de la realidad o efectividad legítima de la razón pura:

El terreno preferente donde Platón halló sus ideas fue el de todo lo práctico, es decir, el de la libertad, la cual depende, a su vez, de conocimientos que son un producto peculiar de la razón¹⁰⁸.

Con la incondicionalidad de la libertad, con su no proceder de ninguna parte y, por eso, con su hallarse siempre presupuesta a sí misma, absolutamente indisponible (también para sí misma), se ha dado el paso definitivo en lo inteligible¹⁰⁹:

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

Ahora bien, ello significa, una vez más, solamente que la libertad no deriva ni puede derivar de la experiencia, o que la libertad sobrepasa toda frontera determinada que pueda asignársele¹¹¹. Se revela de este modo el verdadero alcance de la *dialéctica trascendental*: si esta se concibe como una «lógica de la ilusión» cimentada en la lógica de la verdad que la *estética* y *analítica* trascendentales establecen, si esta, como señalan Ángel Gabilondo y María José Callejo, se ocupa en cientos de páginas de dismantelar los monstruos lógicos producidos por los vuelos de la razón en la metafísica especulativa, de «las fuentes y los métodos de la producción de la ilusión ligados al desbordamiento del Entendimiento en que la Razón consiste», ello no apunta a una recusación de la misma, sino más bien a «una liberación para el sentido que le es más propio». Según esto:

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

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

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

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

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

111 *KrV*, A317/B374.

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

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

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

113 KANT, Immanuel. *KrV*, AXIII.

6. Referencias bibliográficas

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

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

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

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

Foucault, Kant y el carácter anfibólico de la libertad

Foucault, Kant and the amphibole character of freedom

Senda Sferco

CONICET - Instituto de Investigaciones "Gino Germani" (UBA), Argentina
senda.sferco@gmail.com

Sebastián Botticelli

Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de Luján, Argentina
sebastianbotticelli@gmail.com

Resumen: Dentro del pensamiento foucaultiano, la noción de libertad mantiene un carácter inacabado, plástico y abierto. Pero además muestra en su particularidad una condición especialmente anfibólica pues retiene un doble sentido que permite entramar la analítica histórico-ontológica de las relaciones de saber-poder con una actitud crítica capaz de comprometerse con las posibilidades de transformación del propio tiempo. Esta condición de límite, o de problema que opera sobre los límites, remite a Kant. El presente artículo propone modelizar a partir del pensamiento kantiano las distintas acepciones de la libertad que pueden encontrarse en el trayecto intelectual de Foucault. Se espera con esto componer una aproximación a las dimensiones más profundamente filosóficas del pensamiento foucaultiano.

Palabras clave: Foucault; Kant; libertad; poder; actitud crítica.

Abstract: Within Foucauldian thought, the notion of freedom keeps an unfinished, plastic and open character. But it also shows in its particularity an especially amphibolic condition since it retains a double meaning that allows an articulation between the historical-ontological analysis of knowledge-power relations and the elaboration of a critical attitude capable of an engagement with the possibilities of transformation of the own time. This condition of limit, or of a problem that operates on the limits, refers to Kant. This article proposes to model from Kantian thought the different meanings of freedom that can be found in Foucault's intellectual trajectory. It is hoped to compose an approach to the most deeply philosophical dimensions of Foucauldian thought.

Keywords: Foucault; Kant; freedom; power; critical attitude.

Fecha de recepción: 14/07/2021. Fecha de aceptación: 26/11/2021.

Senda Sferco es Antropóloga (UNR, Argentina), Máster en Estudios Culturales y Artísticos (STSI Indonesia), Doctora en Ciencias Sociales (UNQ, Argentina) y Doctora en Filosofía (U. Paris 8, Francia). Se desempeña como Investigadora del CONICET en Argentina y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA, y como profesora de Antropología Filosófica en la FHyC de la UNL (Argentina). Estudiosa del campo de pensamiento francés filosófico y político contemporáneo, se ha especializado en el pensamiento de Michel Foucault, en sus interlocutores y recepciones actuales, a fines de indagar la problematización de la temporalidad que rige la producción de subjetividad y de acción política en nuestra actualidad. Autora de numerosos artículos académicos y de divulgación de las ciencias humanas y sociales, y del libro Foucault y kairós: los tiempos discontinuos de la acción política. Bs. As.: UNQ 2015.

Sebastián Botticelli es Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la misma Universidad. Se desempeña como profesor en las cátedras de Filosofía Social y Filosofía Contemporánea de la Universidad de Buenos Aires. Su investigación doctoral se basó en un análisis gubernamental del surgimiento y desarrollo de las disciplinas relacionadas con la administración del Estado. Se ha especializado en el pensamiento de Michel Foucault, en particular, en sus implicancias ético-políticas. Actualmente trabaja desde la perspectiva de la Filosofía Social sobre las tensiones y resistencias que se suscitan entre las influencias del neoliberalismo y los sentidos cualitativos de las democracias contemporáneas.

I. Introducción

Al interior del pensamiento de Michel Foucault, el problema de la libertad reúne un conjunto de condiciones singulares que hacen de la comprensión de sus implicancias una tarea desafiante. El rastreo de los diversos modos en los que esta cuestión aparece dentro del recorrido foucaultiano permite entrever una noción de complejidad creciente que se diferencia de las concepciones de la libertad más difundidas y que encierra una muy particular potencia ético-política.

Dicha complejidad se pone en juego en las indagaciones arqueo-genealógicas,¹ donde la libertad aparece como una de las condiciones centrales de la gubernamentalidad moderna, así como también en los estudios de los regímenes de producción de verdad y en los análisis de las prácticas de libertad que convocan a un ejercicio del sujeto para consigo mismo y para con otros.

Sin embargo, la revisión de estas referencias también muestra el carácter incompleto e inacabado que reviste la conceptualización de la libertad dentro del recorrido intelectual foucaultiano, lo cual, en primera instancia, no debería resultar extraño. En efecto, se trata de una noción que, si bien atraviesa sus trabajos más tempranos,² cobra especial relevancia dentro de las indagaciones que el autor francés encara durante los primeros años de la década de 1980, muchas de las cuales quedan trunca al momento de su muerte. Como es sabido, Foucault se muestra reticente a las definiciones cerradas, acabadas o exhaustivas. La libertad no es la excepción; muy por el contrario, ocupa un lugar preponderante entre las nociones que el autor francés procuró mantener en apertura, es decir, en una suerte de estado plástico y magmático, lo que no implicaría la falta total de predicados identificatorios pero obligaría a extender las tareas exegéticas hacia la búsqueda de nuevas formas de aprovechamiento y de reactualización.

Atender a la importancia que Kant pudiera tener respecto de la comprensión foucaultiana de la libertad responde a aquello que Foucault denominó «la lección kantiana»,³ enseñanza cuya aprehensión supone gran complejidad pues apunta a una *praxis* arqueo-genealógica que se funda en la antropología pero que a la vez la desborda, un ejercicio que se despliega en una analítica de las condiciones *a priori* del conocimiento que no configura una ontología del infinito sino más

1 «Las herramientas arqueo-genealógicas que Foucault fue perfilando desde la década del sesenta hasta su formulación más consumada en los ochenta como “ontología del presente”, implican un desplazamiento sustantivo con respecto a cualquier recurso teleológico o metafísico (...). Así pues, la arqueo-genealogía socava la idea del saber filosófico como ciencia pura o disciplina primera y lo hace mediante una historización radical» VILLACAÑAS, José Luis; CASTRO ORELLANA, Rodrigo (eds.), *Foucault y la historia de la filosofía*, Dado, Madrid, 2018, 5-6. También Cf. DALMAU, Iván Gabriel. «Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía». *Escritos* 29, nº 62, 2021, 84-100.

2 Cf. FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a La antropología en el sentido pragmático*. Siglo XXI, Villa Ballester, 2009. También CASTRO, Edgardo. «La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault». En *Tópicos*, nº 31, 2016, 42-61.

3 FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a La antropología en el sentido pragmático*, 126.

propriadamente una crítica de la finitud.⁴ Foucault propone una mirada respecto de lo actual que intenta reeditar, historizadamente, la apuesta crítica kantiana que buscaba vincular las condiciones de posibilidad de producción de saber al modo en que de él hacemos experiencia. En ese sentido, la libertad operaría como una doble condición de posibilidad que se pondría en juego tanto en la experiencia del conocer como en el actuar.⁵

Este conjunto de consideraciones preliminares habilita un ejercicio interpretativo que consistirá en modelizar a partir de la filosofía kantiana las distintas acepciones de la libertad que pueden encontrarse dentro del trayecto intelectual de Foucault. Dicho ejercicio permitirá poner en juego la siguiente hipótesis: en el pensamiento foucaultiano, la noción de libertad muestra un carácter anfibólico, es decir, retiene para sí un doble sentido que resulta fundamental para entramar la analítica histórico-ontológica de las relaciones de saber-poder con la activación de una actitud crítica que busca distanciarse de las iteraciones del propio tiempo como una forma de comprometerse con las posibilidades de su transformación.

Atendiendo al plexo de sentidos involucrados en esta hipótesis que son a un tiempo epistémicos y ontológicos, éticos y políticos, el presente artículo desplegará dos recorridos. En una primera instancia, se atenderá a un eje epistémico crítico-ontológico donde se detallará la condición liberogénica característica de aquella gubernamentalidad moderna que extiende hasta nuestro presente una racionalidad desde la cual la libertad acentúa su carácter circulatorio y mercantilizable. Se destacará el modo en el que el discurso filosófico-jurídico de la modernidad establece una comprensión que disminuye la potencia de la libertad al alejarla de las posibilidades que ésta podría contener en tanto *praxis*.

Un segundo eje será denominado ético-político y remitirá a una subjetivación capaz de habilitar lazos diferentes que convoca en su relación con el poder a un ejercicio de trabajo de sí con los otros, un particular arte de gobierno caracterizado por la creación de «prácticas de libertad», como fuera conceptualizado por Foucault pocos años antes de su muerte. Se mostrará cómo la libertad no agota sus posibilidades de experiencia en las determinaciones históricas de su punto de partida pues, abriéndose a un trabajo indefinido, se dispone a la elaboración de una subjetivación capaz de generar un lazo diverso respecto de los ya existentes.

4 Cf. FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*. Herramienta, Buenos Aires, 2005. También DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.

5 Respecto de la noción de «experiencia» en el pensamiento foucaultiano, resultará importante distinguir al menos tres usos. En el primero de ellos, Foucault emplea esta noción con una carga similar a la que le otorga la fenomenología, es decir, como un ámbito que podría dar lugar al descubrimiento de significaciones originarias. El segundo uso de la noción de experiencia remite a una instancia que ya no se funda en el sujeto sino que viene a cuestionar los modos de constitución de la subjetividad (aquí se verifica la influencia de autores como Nietzsche, Bataille y Blanchot). Por último, cabe destacar un tercer uso estrictamente foucaultiano, que es aquel que permite establecer ciertas correlaciones entre «experiencia» y «pensamiento» en las que quedan involucradas las vinculaciones históricas entre la verdad, el poder y la subjetividad. Cf. CASTRO, Edgardo. «Experiencia», en *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, 128-129. También CASTRO, Edgardo. «Michel Foucault: sujeto e historia». En *Tópicos*, Número 14, 2006, 171-183.

Allí se mostrará cómo, en su relación con el poder, la libertad así comprendida convoca a un ejercicio de insumisión reflexiva que detenta un carácter práctico, ético y político.

Esta tarea se llevará a cabo asignando a dicha noción el carácter de un hilo rojo que permitirá recuperar los distintos matices del potente vínculo en el cual, quizás extrañamente, Foucault sitúa en Kant un cierto tono de la historia que es preciso sostener como acción con otros en el presente.⁶ Se aspira a que esta modelización de la noción de libertad desde una impronta kantiana permita asomarse a las dimensiones más profundamente filosóficas del pensamiento de Foucault.

Eje 1: epistémico crítico-ontológico

II. La libertad como resultado de las relaciones de saber-poder

Al interior del recorrido foucaultiano, la libertad aparece enfocada desde diversas perspectivas que sirven al autor francés para resaltar el carácter contingente que reúnen, en cada configuración epocal, las condiciones que balizan las posibilidades humanas. Esto se verifica en su arqueología de la *episteme* moderna que cobija al humanismo ilustrado, en sus genealogías de la emergencia e intensificación del poder disciplinario, en su analítica de los modos de subjetivación que operan desde y hacia la sexualidad, y en sus reconstrucciones del surgimiento de la gubernamentalidad liberal. En cada uno de esos desarrollos, Foucault asigna a la libertad un rol fundamental, a la vez que parece arrojar un manto de sospecha sobre sus modos de darse.

En el despliegue de la indagación arqueológica presentada en *Les Mots et les choses*, Foucault sitúa en la modernidad el rastro de «nuestra libertad tan sumisa».⁷ La figura del hombre permite captar el arco de posibilidades actuantes a través de un proceso de liberación de los modos del saber: el lenguaje se libera de la obligación de representar la realidad; las palabras pueden significar a partir de su mera relación con otras palabras. Todo lo concerniente al hombre valdrá como campo en el que se podrá descubrir el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y las formas de acceso a la verdad.⁸

El pensamiento kantiano marca para Foucault la ruptura epistémica que se produce entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XIX. Allí, el hombre aparece como aquello que se ofrece al conocimiento y aquello que, a la vez, debe

6 Cf. PROUST, Françoise. *Kant, le ton de l'histoire*. Payot, Paris, 1991.

7 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, 209.

8 Cf. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 333.

ser conceptualizado: empírico y trascendental, pensado e impensado, originario y originante. La *episteme* moderna libera a la historia de la unicidad que, dentro de la Época Clásica, le proveían –y a la que la mantenían constreñida– la Providencia o la Naturaleza. Esta historicidad liberada dará lugar a temporalidades fragmentadas y paralelas: un tiempo de la vida, un tiempo del lenguaje, un tiempo del trabajo, etc.⁹ Pero a la vez, desde un punto de vista trascendental, lo humano habrá de enfrentar el peligro de la dispersión radical. De allí que la antropología humanista necesite canalizar la libertad a partir de un modo de subjetivación que deberá realizarse bajo la égida de una ética universal que funcionará como fundamento para leyes morales así como también para el derecho positivo. En tanto pretensión histórica, esta libertad quedará reducida a una mera conceptualización que se articulará para reconciliar, empírica y trascendentalmente, toda posibilidad de su experiencia, funcionando como objetivo moral universal, es decir, como trayecto a recorrer para alcanzar el último estadio de la historia del progreso humano.

La libertad postulada por el humanismo permitirá universalizar ese objetivo moral, donde “universal” significa, racional, imparcial, válido para todos y también para cada uno: sin excepciones. Desde este tópico, la libertad humanista apuntalará una nueva racionalidad política que permitirá denunciar a la soberanía como un ejercicio de despotismo.

Pero Foucault también señalará que esta figura del hombre que inaugura la *episteme* moderna habilita formas de apropiación y violencia que se verificarán en el afán de convertir lo Otro en lo Mismo. La universalización de tópicos como el de la libertad se volverán operativos a partir de la negación de las diferencias y buscarán incluir a la totalidad desde la base de la exclusión, por más paradójico que esto resulte: el humanismo postula un conjunto de criterios que permiten el acceso a lo universal en la misma medida en la que lo estrechan. No el progreso y el bienestar generalizados, sino la exclusión y la opresión de lo diferente son las verdaderas consecuencias de la universalidad humanista, la cual opera relegando lo particular y negando lo singular. La definición de lo humano-racional –que se expresa y se modula en la forma de la ley– bloquea el surgimiento de expresiones diferentes y, en última instancia, legitima formas de violencia en tanto que obliga a convertir a lo otro de la figura del hombre en lo mismo que ella:¹⁰

Nos decimos: como tenemos un fin, debemos controlar nuestro funcionamiento; cuando en realidad es solo sobre la base de esa posibilidad de control que pueden surgir todas las ideologías, las filosofías, las metafísicas, las religiones, que proporcionan cierta imagen capaz de polarizar dicha posibilidad de control del funcionamiento. ¿Entiende lo que quiero decir? La idea de fin tiene su origen en la posibilidad de control. Pero en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio funcionamiento y hace aparecer a

9 Cf. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 245-248.

10 Cf. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 319.

cada instante justificaciones de ese control. Hay que resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas, la última.¹¹

Desde la impronta humanista, la libertad aparece como un derecho natural que mantiene una existencia pre-social, una condición que se verificará en el devenir de una historia que deberá apuntar hacia el ideal del progreso, una suerte de garantía que desarrollará una función epistémico-política. Al extender hacia la libertad el carácter unívoco que otorgaba a la definición de lo humano, el humanismo habría clausurado aquello que debería mantenerse siempre en estado de apertura:

Siempre sospeché de la noción de liberación, ya que si no es tratada con algunos límites, corre el riesgo de caer en la idea de que existe una naturaleza humana o base que fue pactada, o alienada o aprisionada en y por mecanismos de represión. De acuerdo a esta hipótesis, todo lo que se requiere es quebrar este yugo represivo y el hombre puede reconciliarse con él mismo, redescubrir su naturaleza y ganar contacto con su origen y restablecer una completa y positiva relación consigo mismo. Creo que esta idea no puede ser aceptada sin escrutinio.¹²

Esta libertad que el humanismo postula cumplirá una función central dentro de la lógica del ejercicio disciplinario del poder. Las descripciones que ocupan los análisis de *Surveiller et punir* señalarán que «El siglo XIX inventó, sin duda, las libertades: pero les dio un subsuelo profundo y sólido —la sociedad disciplinaria de la que seguimos dependiendo—».¹³ En tanto bien natural de máxima importancia que se pone en juego en la articulación entre el individuo y la sociedad, ésta pasará a tener una condición eminentemente jurídica: será el orden legal el que vendrá a confirmar este particular ejercicio de la libertad, el que se constituirá para garantizarla pero también para limitarla. La perspectiva foucaultiana permite afirmar que, a partir de su articulación jurídica, el sistema disciplinario hace eje en una libertad transformada en un bien plausible de ser sustraído: si la soberanía coartaba libertades que eran de orden “natural”, ahora la disciplina se encargará de otorgarles total reconocimiento convirtiendo a su sustracción en el más lógico de los castigos:

Se dirá que la prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio, la interdicción de residencia, la deportación —que han ocupado lugar tan importante en los sistemas penales modernos— son realmente penas «físicas»; a diferencia de la multa, recaen, y directamente, sobre el cuerpo. Pero la relación castigo-cuerpo no es en ellas idéntica a lo que era en los suplicios. El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo

11 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 103.

12 FOUCAULT, Michel. *Technologies of the self*. En: FAUBION, James. *Ethics, Subjectivity, and Truth: Essential Works of Foucault, 1954-1984*. The New Press, New York, 1997, 283.

13 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México, 2009, contratapa.

o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena. El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos. Y si le es preciso todavía a la justicia manipular y llegar al cuerpo de los justiciables, será de lejos, limpiamente, según unas reglas austeras, y tendiendo a un objetivo mucho más «elevado».¹⁴

La prisión se convierte en la pena por excelencia en una sociedad en la que la libertad es un bien que pertenece a todos por igual y al cual cada individuo se siente completamente apegado por un sentimiento constante. Sin ir más lejos, el castigo que supone la prisión funciona como amenaza que pretende minimizar la posibilidad de que se susciten «abusos de libertad»:

Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panoptismo constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coacción. No ha cesado de trabajar en profundidad las estructuras jurídicas de la sociedad para hacer funcionar los mecanismos efectivos del poder en oposición a los marcos formales que se había procurado. Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas.¹⁵

Pero las indagaciones foucaultianas destacan asimismo otra función que la libertad cumple dentro del despliegue de la impronta moderna. Hacia fines de la década de 1970, Foucault atiende a otra arista de la libertad moderna, que es aquella que permite comprender al surgimiento del liberalismo como la expresión de un nuevo arte de gobierno.

Los cursos *Sécurité, Territoire, Population* y *Naissance de la biopolitique* muestran cómo la combinación entre las ciencias humanas y las tecnologías disciplinarias sustentan una visión de la libertad que impulsa el desarrollo de técnicas de entrenamiento, regulación, examinación, observación, medida y reforma de los individuos, así como también las formulaciones estadísticas que atienden a la salud, la educación y el bienestar poblacional. En su accionar complementario, la anatomopolítica de los cuerpos y la biopolítica medicalizante apuntan a transformar tanto a los individuos como a las poblaciones en entidades más productivas: que la máxima «del vivir al más que vivir» se convierta en norma válida para todos y para cada uno.

14 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, 20.

15 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, 225.

La libertad del liberalismo llama al ideal de una figura de la humanidad universalmente válida que sustenta la necesidad de articular un ordenamiento social capaz de impedir el abuso de la libertad natural permitiendo simultáneamente la libre y pacífica realización de las potencialidades de cada individuo y, a partir de ello, de la sociedad en su conjunto. Se refuerza de este modo la acepción según la cual la libertad aparece asociada al proceso que conduce al hombre a domesticar sus naturales tendencias antisociales cultivando una no menos natural capacidad racional que se traduce en pautas de comportamiento y en configuraciones institucionales. En ese sentido, la gubernamentalidad liberal ya no buscará restringir la libertad natural –como parecía suceder en el modelo de la soberanía–. Antes bien, se valdrá de ella, generará formas de encauzamiento que la convertirán en el obligado motor del progreso social y del crecimiento humano.

Tanto la generación de los fisiócratas como la de los economistas ilustrados insistieron en la importancia de preservar y fomentar la espontaneidad natural del mercado para sostener su «libre vitalidad». Ahora bien, para que esto ocurriera, fue preciso insistir en la generación de dinámicas de intercambio y de competencia que lograran poner constantemente en jaque esa libertad. Así, englobando el impulso del trabajo ético necesario para la universalización de la libertad y de la protección otorgada por las garantías jurídicas, el liberalismo articuló una nueva acepción que se expresaba centralmente en los derechos relacionados con la propiedad, y que asumía la condición de ser constantemente puesta en riesgo por las dinámicas del mercado. Esto hizo de la libertad un objeto acumulable, aunque nunca suficientemente, pues se encuentra siempre en sustracción.

Signada por esta racionalidad, la libertad opera como el marco que hace posible la producción, circulación y consumo de las mercancías a la vez que ella se convierte en una mercancía más: resulta plausible de ser cuantificada y aumentada al igual que las ganancias económicas en el mercado, se halla continuamente amenazada por los otros individuos que también son capaces de disputar la maximización de su libertad y el resguardo de su seguridad. Por todo ello, la libertad debe conquistarse constantemente.

Esta nueva racionalidad que ya no se espeja en un proyecto histórico sino en el libre juego de mercado, tiene un impacto tal que inscribe una mutación antropológica en nuestro modo de hacer experiencia de ella y nombra un nuevo cladismo: la libertad del liberalismo es la expresión de las nociones antropológicas que definen a los sujetos desde el modelo del *homo oeconomicus*. Foucault muestra que el funcionamiento del liberalismo económico y político se basa en producir la libertad que él mismo habrá de consumir. Por eso se trataría de un particular arte de gobierno que desde el siglo SXVIII «implica en su esencia una relación de producción/destrucción [con] la libertad».¹⁶

16 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, 84. Este curso ha dado lugar a un amplísimo abanico de discusiones sobre la interpretación foucaultiana del surgimiento del liberalismo y del neoliberalismo. Entre otros elementos, Foucault

La atención a estos desarrollos históricos muestra cómo, en el recorrido intelectual de Foucault, las nociones de gobierno y de gubernamentalidad en su vinculación con las formas diversas de la libertad permiten desplegar otra dimensión dentro de la analítica del poder.

III. La libertad como condición ontológica del poder

Las reconstrucciones foucaultianas compiladas en el apartado anterior invitan a revisar los usos de la libertad que resultan más difundidos dentro de nuestros horizontes habituales. Ellas habilitan la posibilidad de pensar esta noción, tan íntima respecto de la racionalidad moderna, desde la articulación de una serie de sospechas. En efecto, en sus vinculaciones arqueo-genealógicas con el humanismo, la disciplina y el liberalismo, la libertad aparece más próxima a la limitación, la restricción y la normación, que a la ampliación, el permiso y la licencia. En ese sentido, cumple un rol preponderante en la configuración de las diversas figuras subjetivas gestadas desde la matriz de la modernidad:

En este mismo siglo XIX, se esperaba, se soñaba el siguiente gran mito escatológico: hacer como si este conocimiento del hombre fuese tal que a través de él el hombre pueda ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no dominaba, que [el hombre] pueda, gracias a este conocimiento que tenía de sí mismo, redescubriese o devenir por primera vez maestro y dueño de sí mismo. Dicho de otro modo, se hacía del hombre un objeto de conocimiento para que el hombre pueda devenir sujeto de su propia libertad y de su propia existencia (...). El hombre desaparece al interior de la filosofía, no como objeto de saber sino como sujeto de libertad y de existencia. Ahora bien, el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una suerte de imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX, es Dios encarnado en la humanidad. Hay una suerte de teologización del hombre, redescenso de Dios en la tierra, que ha hecho que el hombre del siglo XIX se haya, de algún modo, teologizado a sí mismo.¹⁷

analiza ambas tendencias en su vínculo con las transformaciones en la caracterización de la libertad y las prácticas que dichas transformaciones habilitan. Para profundizar sobre este otro plano de la reflexión foucaultiana sobre la libertad, tan presente en un importante rango de debates actuales, véase OKSALA, Johanna. *Foucault on freedom*. Cambridge University Press, New York, 2005; LEMM, Vanessa; VATTER, Miguel (eds.). *The Government of Life. Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*. Fordham University Press, Nueva York, 2014; y LORENZINI, Daniele. «Governmentality, subjectivity, and the neoliberal form of life». En *Journal for Cultural Research*, vol. 22, nº 2, "How Capitalism Forms our Lives", Lancaster, Abril 2018, 154-166.

17 FOUCAULT, Michel. «Foucault répond à Sartre (entretien avec J. P. Elkabbach)». *La Quinzaine Littéraire*, nº 46, 1-15 mars 1968, 20-22. En *Dits et Écrits I 1954-1969*. Texte nº 55, Gallimard, París, 1994, 663-664. Traducción nuestra.

Pero al mismo tiempo, en estas reconstrucciones también puede apreciarse otra función que la libertad está jugando; una función que resulta cualitativamente distinta y cuya consideración conduce a una caracterización diferente de la propia libertad y del rol que ésta desempeña al interior del pensamiento foucaultiano.

No es sino junto a Kant que Foucault plantea una libertad que deviene *condición de posibilidad* de la activación del poder, torsionando el carácter apriorístico —que kantianamente se asentaba en la experiencia analítica de la verdad— hacia un registro histórico que reconoce en las problematizaciones modernas la base de inteligibilidad de nuestra experiencia presente. Foucault sitúa su peculiar teorización ontológico-crítica del poder allí dónde la modernidad fragua una idea de libertad que el liberalismo político y económico parece convalidar en su carácter circulatorio, pero que las lógicas de conducción del gobierno y sus mecanismos de seguridad buscarían restringir en términos jurídico-políticos.¹⁸ En efecto, el poder, distinguido radicalmente del movimiento vertical y unívoco de las relaciones de dominación, precisa de la libertad para activar su dinámica circulatoria. Las relaciones de poder tienen como punto de partida a la libertad entendida como «campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas relaciones y comportamientos pueden ser realizados»;¹⁹ por ello no pueden circular ni afectarse recíprocamente cuando el sujeto es esclavo de una forma de dominación que lo priva de hacer uso de su libertad.

La teorización del funcionamiento del poder en relación a la libertad le permite a Foucault ampliar todo reduccionismo jurídico o ideológico para abrir al juego circulatorio de un hacer donde el poder encuentra a la libertad como su condición de posibilidad.²⁰

Esto muestra cómo la teorización foucaultiana del poder se apoya en el doble carácter, a la vez histórico y crítico-ontológico respecto de la libertad. Por una parte, la libertad es posicionada como pieza necesaria para los mecanismos circulatorios del poder direccionados por la gubernamentalidad liberal, en tanto que ésta traza el zócalo de modernidad de las lógicas que virtualmente hereda nuestro presente. Por otra parte, es preciso entender esta ontología histórica que permite a Foucault reposicionar la crítica kantiana en términos de un corrimiento de los límites que reducen su alcance al problema de la fundamentación de las posibilidades gnoseológicas del conocimiento humano.

La libertad como condición del poder implica un gesto activo por parte del sujeto, un llamado a hacer que se corresponde con el carácter ontológico que la libertad ostentaba dentro del pensamiento kantiano, carácter que, aun cuando no pudiera ser conocido, habilitaba una predisposición a la acción que requería el

18 Cf. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976, 109.

19 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México, UNAM, 1988, 232.

20 Cf. CASTRO ORELLANA, Rodrigo. «Microfísica de la libertad. Foucault y lo político». En *Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía*, n° 15, 2006, 49-78.

coraje de salir del estado de minoridad y asumir la guía de la Razón para realizar el proyecto moral.²¹

Haciéndose eco de esta impronta, Foucault comprende a la libertad como una instancia práctica fundamental que se desprende de la apuesta kantiana: en el camino hacia la consumación moral que la embandera en tanto proyecto común, la libertad, como condición de posibilidad ontológica e histórica del poder, pone a circular una infinita variedad de relaciones que hacen a la riqueza de la experiencia ética. Por eso la libertad deviene foco de elaboración de ejercicios de pensamiento, de palabra, del *bios*, y sustrato de prácticas que, en su dinámica individual y colectiva, buscan mantener en apertura su factibilidad *crítica, i. e.*, la tensión constituyente que tiene lugar cuando es posible posicionar a la acción en relación a las condiciones de su carácter histórico-ontológico pero sin que estas obturen la visión de las posibilidades que el poder hace circular de modo subjetivante y resistente.

En el planteo foucaultiano, la libertad como condición de posibilidad ya ha comenzado a borrar, como en los límites del mar un rostro de arena, la pretensión antropológica humanista que anudaba la experimentación a los límites ya definidos para las experiencias posibles, para anclarse en una multiplicidad habilitada por la puesta en relación de *cuerosos y prácticas*. Si, según Foucault, donde hay poder, hay resistencia, es porque la libertad resulta una pieza fundamental de esta posibilidad productiva y circulatoria que, lejos de quedar completamente contenida por las lógicas gubernamentales reproducidas por el «discurso filosófico-jurídico de la modernidad»,²² se abre a una producción indefinida capaz de cifrar también una factibilidad crítica en términos ético-políticos.²³

Eje 2: ético-político

IV. La libertad como actitud crítica

A partir de una búsqueda relacionada con cuestiones de método, y siempre en un tono problematizador, Foucault posicionará una peculiar vinculación entre libertad y crítica, señalando a Kant como interlocutor manifiesto. En la conferencia dictada en la Sorbonne el 27 de mayo de 1978, «Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]», la libertad aparece como una pieza clave para la efectuación de las preguntas que la Ilustración puede abrir críticamente en una lectura del presente. En efecto, siendo la condición ontológica que mantiene viva

21 Cf. KANT, I. [1784] ¿Qué es la Ilustración? Alianza, Madrid, 2000, 8.

22 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I*, 116.

23 Cf. CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2008.

la posibilidad de circulación y reversibilidad de las relaciones de poder, la libertad se imbrica decisivamente en los desplazamientos que la crítica será capaz de activar como práctica de interpelación de lo actual, excediendo el planteo kantiano respecto de los límites del conocimiento como registro de la experiencia posible.²⁴

En esta conferencia, Foucault despliega una peculiar vinculación entre el planteo general que recorre las tres *Críticas...* y el artículo de 1784 sobre la *Aufklärung*. La apuesta de Foucault no se juega en el plano de un revisionismo histórico sino en la posibilidad de reproblematicar genealógicamente las consideraciones kantianas respecto de la crítica comprendida como gesto de inteligibilidad estratégica a la hora de interpelar la actualidad. En aquel texto de 1784, Kant había definido a la Ilustración en relación a un estado de minoría de edad de la humanidad, donde el sujeto, incapaz de servirse de su propio entendimiento, falto de coraje y de decisión, se sumiría a la autoridad y a la dirección de otro (*leiten*). La proclama del rey Federico II según la cual los hombres deben razonar todo lo que quieran y sobre lo que quieran pero, en definitiva, obedecer, se complementaba con la consigna «*sapere aude*», la cual invocaba un coraje que involucra tanto al saber como al hacer.

Más allá de la distancia que pudiera registrarse entre el planteo antropológico kantiano basado en un idealismo conforme al cual el conocimiento de los principios y la orientación a los fines permitiría ordenar la naturaleza humana en constante progreso hacia lo mejor, y las perspectivas sostenidas por Foucault, es importante reconocer—siguiendo al autor francés— un desplazamiento en la apuesta crítica que tiene lugar entre el sujeto trascendental que opera a partir de la pregunta acerca de los límites del conocimiento, y el que en cada *actualidad* (tal como reclama la *Aufklärung*) se halla movido por una problematización que lo compele a asumir su 'mayoría de edad'. Si para el primero resultaba totalmente legítimo mantenerse en el plano de una relación cognoscente, el segundo se presenta como el resultado de una *decisión*, como la consecuencia de la *voluntad de una actitud crítica*, una figura inquietante a cuyo nacimiento el propio Kant consideraba estar asistiendo en tanto que a ello apuntaría el carácter propedéutico de la filosofía crítica. En este sentido, Kant invitaba a preguntarse, ante cada cosa, qué es lo que se debe admitir como tarea de un pensamiento que quiere *juzgar según la razón* para poder sostener un legítimo gesto de autonomía.²⁵ Era preciso mantenerse despierto, cual

24 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]». Conférence prononcée par Michel Foucault à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978. En *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Année 84, n° 2, avril-juin 1990, 35-63.

25 «La ilustración no consiste, como muchos otros se figuran, en acumular conocimientos, sino que supone más bien un principio negativo en el uso de la propia capacidad cognoscitiva, pues con mucha frecuencia quien anda más holgado de saberes es el menos ilustrado en el uso de los mismos. Servirse de la propia razón no significa otra cosa que preguntarse a sí mismo si uno encuentra factible convertir en principio universal del uso de su razón el fundamento por el cual admite algo o también la regla resultante de aquello que asume. Esta prueba puede aplicarla cualquiera consigo mismo; y con dicho examen verá desaparecer al momento la superstición y el fanatismo, aun cuando no posea ni de lejos los conocimientos que le permitirían rebatir ambos con argumentos objetivos». Cf. KANT, Immanuel. *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* Quadrata, Buenos Aires, 2005, 146-147 nota.

inquieto centinela, para asumir el riesgo de posicionar un juicio que aun sin estar respaldado por la estabilidad de los criterios y procedimientos de un tribunal crítico, no debe renunciar a un asentimiento colectivo. No es sino la mayoría de edad, activada por el coraje de pensar por sí mismo y someter a crítica los límites de la interpretación de su propia actualidad expuesta en el espacio público, la que permite que el sujeto realice cabalmente esta experiencia de libertad.

Foucault inscribe a la *actitud crítica* en la herencia kantiana, aun cuando —a diferencia de Kant— el autor francés no delimita su sospecha a los términos de la relación saber-conocimiento. Para Foucault, de un modo más amplio, esta disposición resultaría del proyecto filosófico que encontraría en la *crítica* una *actitud* particular capaz de movilizar «una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros».²⁶ En este sentido, de modo análogo a la *Beantwortung* kantiana, los textos foucaultianos acerca de la *Aufklärung* señalan que la crítica ha de posicionarse sobre el conjunto de relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto. Así, más que una analítica de la verdad, la crítica implicará fundamentalmente el forjamiento de una actitud *moral* y *política*: será el movimiento por medio del cual el sujeto se concede el derecho de interrogar a la verdad en sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad.²⁷

Desde la propuesta foucaultiana resulta posible rastrear un foco de experiencia cabal para la emergencia de esta *actitud crítica* en el recorrido que, en la antesala de la modernidad, la inscribe en relación al saber religioso, jurídico y epistémico que tiene en el arte de gobierno del poder pastoral su primer anclaje histórico. Su estudio localiza en las rebeliones religiosas de mediados del siglo XVI y en las voces de la Reforma el surgimiento de esa *actitud* que busca desarticlar los mecanismos de gobierno de un poder pastoral cuya «ley de verdad» exige la sumisión a la autoridad de la Iglesia. Ya en el curso *Sécurité, Territoire, Population*, Foucault había subrayado la importancia de las «contraconductas» que se animaban a enfrentar los poderes de sujeción. El objetivo del poder pastoral era conquistar la subjetividad de los individuos por medio de un modo de conducción determinado de las relaciones entre sujeto y verdad. Las prácticas que Foucault examina como «contraconductas» ponen en el centro estas formas de subjetivación: no es sino ésta la que es sujeta por el poder pastoral y también la que puede interpelar críticamente su necesidad y abrir a la pregunta por los modos de su continuidad. La dinámica sujeción/subjetivación permite disputar el sentido de la idea de conducta (*conduite*), para plantear seguidamente la interrogación por su «manera», por los fines y procedimientos mediante los cuales se *quiere* ser conducido.²⁸

26 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 34.

27 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 39. Cf. FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, 27.

28 FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de

En este punto, cabe recordar que para Foucault no hay sujeción sin subjetivación porque las relaciones de poder toman por base a la libertad entendida como «campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas relaciones y comportamientos pueden ser realizados»;²⁹ los cuales no alcanzarían a circular ni a afectarse recíprocamente si el sujeto fuera esclavo de un poder de dominación que le impidiera hacer uso de su libertad.

En «*Qu'est-ce que la critique?*», la inquietud por los modos de conducción atañe directamente al arte de gobierno en tanto éste se compone de los mecanismos de poder que conducen y subjetivan determinada relación con la verdad. La *actitud crítica* concierne entonces a la posibilidad de contraponer y enfrentar a las artes de gobernar «como una forma de desconfiar de ellas, de desafiarlas, de limitarlas, de encontrarles una medida justa, de transformarlas, de intentar escapar de estas artes de gobernar o, en todo caso, de desplazarlas por la vía de la reticencia esencial»;³⁰ convocando a una actitud moral, cultural y política que Foucault sintetiza como «el arte de no ser gobernado así y a este precio».³¹ La pregunta central focaliza la búsqueda de otras maneras de ser gobernados, movilizándolo un espectro de articulaciones que estarían dispuestas a calibrar dinámicamente las relaciones de poder para que no queden cristalizadas en relaciones de dominación. Esta actitud crítica que impulsa la manifestación de «una cierta voluntad decisoria de no ser gobernado»³² se manifiesta como un reflejo de la actitud kantiana de salir de la minoría de edad, actitud que puede constituirse de manera tanto individual como colectiva.

Así, activada por una condición libre y resistente del poder, la crítica no apunta a la destrucción de un modo de dominación sino a impedir que este se consolide. Por ello permite sostener la posibilidad de una modificación del campo estratégico concreto en el que tienen lugar y tiempo las relaciones entre sujeto, poder y verdad. Tanto su condición de posibilidad como las oportunidades de desplazar el límite hacia donde se signa su tarea dependen del «trabajo indefinido de la libertad».³³

Estas elaboraciones conceptuales en torno de la *actitud crítica* que propusiera Kant permiten a Foucault calibrar los enfoques metodológicos que guían sus investigaciones. Es interesante considerar, en este sentido, el rol preponderante que la crítica desempeñará en sus peculiares análisis arqueológicos, genealógicos y estratégicos,³⁴ sobre todo cuando ésta es direccionada al registro situado de los

Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, 255.

29 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder», 232.

30 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 38.

31 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 38.

32 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 53.

33 FOUCAULT, Michel. «What is Enlightenment?». En RABINOW, Paul, (ed.), *The Foucault Reader*. Pantheon Books, New York, 1984, 46. Traducción nuestra.

34 «La crítica es arqueológica, genealógica y estratégica, porque agrega a la descripción de las condiciones de aparición de la verdad, la prescripción del coraje, al trabajo arqueológico la orientación antagónica, al descifre de localizaciones históricas, la activación de un cambio posible». FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, 28. Cf. FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 51-52.

modos en que los lazos entre poder y saber, conducidos a través de las artes de gobierno, se articulan como *verdaderos*. Si el examen del liberalismo en tanto racionalidad de gobierno daba cuenta de una valuación de la libertad como pieza ontológica clave para naturalizar una correlación entre la gestión económico-política y los dispositivos de seguridad,³⁵ las indagaciones genealógicas que interpelan el zócalo histórico de la modernidad permiten poner en valor un juego más amplio en el cual la libertad aparece en su doble capacidad: activa las relaciones entre poder y resistencia, y permite la emergencia de nuevas articulaciones críticas con la verdad.³⁶

En este sentido, mientras que la crítica kantiana trata de establecer las condiciones *a priori* de la experiencia, las genealogías foucaultianas se ubican en el umbral histórico que delimita la posibilidad de dichas condiciones para indagar la naturalidad de su procedencia. No es sino a través de esta indagación crítica que resulta posible interrogar «qué es lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar es ocupado por lo que es singular, contingente, y el producto de coerciones arbitrarias».³⁷

De esta manera, el tratamiento genealógico del poder direccionado a registrar las tensiones que hacen a la activación de sus focos de emergencia permite entrever que Foucault posiciona a la libertad como pieza clave de la *Erfindung*, dando sustento a la posibilidad de inventiva y circulación del poder desde una posición *ontológica crítica* que se diferencia de la linealidad teleológica de las filosofías de la historia. Se trata de una peculiar torsión epistémica que requiere descalzar la conceptualización de la libertad de todo fundamento ontológico naturalizado, para anclarla en las tácticas polivalentes que, gracias a ella, hacen emerger la lucha de las relaciones entre poder, saber y verdad en una historicidad específica. Foucault explicita que la crítica, asida por el prisma de análisis provisto por la arqueología, la genealogía y la estrategia, se posiciona como modo plausible de dar inteligibilidad a una «singularidad». En efecto, es posible dar cuenta de una singularidad a través de «la detección de las interacciones y de las estrategias en las que [la singularidad] se integra».³⁸ Detectar una singularidad implica comprender una posición que no solo está integrada a una red relacional sino que, en su irreductible darse, plantea una voluntad decisiva de desujeción. En este sentido, siendo que las genealogías se adentran en la profundidad histórica a partir de una pregunta efectuada en tiempo presente, la *ontología crítica* es el modo de posicionar al pensamiento y a la acción en la dirección de un registro de *actualidad*, es decir, de estar *en* las lógicas del presente y, a la vez, *diferir* respecto de ellas. Se trata de un doblez crítico que

35 Cf. FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 84

36 Cf. RAFFIN, Marcelo. «La política como resistencia en Michel Foucault». En *Revista de Filosofía Aurora*, nº 50, vol. 30, 2018, 450-465.

37 FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics». En FAUBION, James. *Ethics, Subjectivity, and Truth: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, 315. Traducción nuestra.

38 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 56.

atañe a la libertad como labrado de una *actitud* del individuo, tanto respecto de sí mismo como respecto de las relaciones que mantiene con los otros: puesto que a la vez que se haya sujetado a los códigos de la experiencia de su propio momento histórico cuenta con la capacidad ontológica crítica de moverse y tomar distancia –*se décaler*– de la docilidad de su inercia.

En este sentido, si bien es cierto que «la reflexión kantiana mantiene la libertad de pensamiento dentro de los límites definidos por la Crítica, por la reflexión trascendental, dentro de los límites de las condiciones posibles del saber y del recto uso de la razón; la contiene también dentro de los vínculos del poder de la organización estatal y del ordenamiento externo de la libertad que impone la legalidad y el derecho»,³⁹ Foucault se apropia de esta *actitud crítica* para cuestionar las condiciones de posibilidad de la *experiencia* de la libertad, desujetando la comprensión que vincula a esta última a los términos naturalizados por el discurso filosófico-jurídico de la modernidad, según los cuales la libertad sólo podría trabajar para su liberación –lo que puede sostenerse sólo luego de reducir el poder a su expresión externa, sea como ley que reprime o acto que transgrede–. El planteo que posiciona a la libertad como *ontología crítica* viene a trazar una condición histórica que no apunta a la confirmación de lo existente sino al desplazamiento posible de aquello que ya es.⁴⁰ No habría determinación racional, histórica, moral, ni económico-política que clause la posibilidad de trabajo de la libertad. Al contrario, es en la dinámica móvil y reversible entre poder y resistencia que recibe su forma aquel *ethos* que aparece como *experiencia de libertad*, experiencia que el sujeto puede tener para consigo mismo y, a la vez, junto con otros.⁴¹

V. La libertad como experiencia de subjetivación

Los elementos recuperados en los apartados anteriores permiten apreciar los modos en los que, dentro del recorrido filosófico foucaultiano, la libertad concierne a diversos planos de experiencia, o mejor dicho, de *experimentación*: el pensamiento, el discurso, el cuerpo, el gobierno, las prácticas. En estos focos de experiencia y a

39 FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, 23.

40 DIAZ MARSÁ, Marco. *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 129-130.

41 Desde la interpretación de Foucault, la *Aufklärung* involucra un tipo de interrogación filosófica que «problematiza la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo», donde está en juego la «reactivación permanente de una actitud», de un «*ethos* filosófico» que es «crítica de nuestro ser histórico» (FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 47-52). Este *ethos* es, análogamente a la crítica trascendental kantiana, análisis de los *límites*. Sin embargo, si la cuestión para Kant era saber, negativamente, cuál es el límite que el conocimiento debe renunciar a superar, el *ethos*, en cuanto práctica histórico-filosófica plantea, hoy, una cuestión positiva: «El punto, en definitiva, pasa por transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible» (FOUCAULT, Michel. «What is Enlightenment?», 45). Es una crítica que no puede, por ende, agotarse «en la búsqueda de las estructuras formales que tienen un valor universal, sino en la investigación histórica de los eventos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que estamos haciendo, pensando, diciendo» (FOUCAULT, Michel. «What is Enlightenment?», 62). Traducciones nuestras.

través de la reflexión en torno de modos de subjetivación se irá elaborando una cierta «sustancia ética»⁴² –dirá Foucault– que tiene a la libertad como vehículo para una *praxis* crítica a la vez que ético-política. Este hacer crítico responde a una ampliación de la noción de gobierno que abarca el arte de incitación y conducción de conductas, tanto del sujeto respecto de los otros, como del sujeto consigo mismo. Esto enmarca la problematización moral y ético-política que abre el material de análisis de los cursos que Foucault dicta hasta 1984: *Le Gouvernement des Vivants, Subjectivité et Vérité, L'Herméneutique du sujet, Le Gouvernement de soi et des autres, Le Courage de la Vérité*, y las conferencias, entrevistas y tomos relativos a la saga II, III y IV de *L'Histoire de la Sexualité*, que fueran elaborados durante ese período.

La libertad se dispone al labrado del *ethos* a través del doble nivel de experiencia que significa el gobierno de sí y el gobierno de los otros.⁴³ Este arco anfíbólico de acción irá desde la ontología crítica de nosotros mismos –basado en la ética kantiana– hasta un hacer con otros que reconoce como válido determinado horizonte moral a la vez que apuesta a encaminar su perfectibilidad mediante prácticas éticas y políticas que permiten elaborar distintos focos tácticos en la relación poder-resistencia. Como pieza clave de las elaboraciones del *ethos*, la libertad dispone el doble arco de acción habilitado por su ontología crítica: por una parte, *sostiene en la continuidad* el carácter circulatorio del poder requerido por el trabajo de ocupación y cuidado de la dupla *gnôthi seautón - epiméleia heautou*⁴⁴ para dar lugar a una tarea paidéica donde el trabajo de gobierno de sí puede ser ocasión de apertura de libertad en los otros;⁴⁵ por otra parte, también puede *interrumpir y bifurcar*, por la vía de la actitud crítica, los términos vigentes para la construcción ético-política.⁴⁶

En este punto resulta significativo recordar que las investigaciones que Foucault emprende entre los años 1980 y 1984 están orientadas a indagar una «genealogía de la actitud crítica»,⁴⁷ tanto respecto del modo en el que ésta ha sido conceptualizada

42 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Gallimard, Paris, 1984, 33.

43 «La crítica, en cuanto *ethos* filosófico, anuncia objetivos teóricos y éticos; la “desubjetivación” de la cuestión filosófica fundamental –quien soy yo, en este momento, en esta circunstancia, en este instante de la humanidad (el problema de la verdad y del sujeto de la verdad se ha transferido al problema del ser)– y la producción de un nuevo sujeto moral, tomada entre dos vínculos expresados en el doble significado que el *ethos* griego transmite, un *ethos* que es, a la vez, deber y pertenencia, arraigo y transfiguración». FIMIAMI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, 2005, 32.

44 Cf. FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Gallimard Seuil, Paris, 2001, 3-76.

45 La reflexión filosófica que moviliza el tema del amor a los muchachos, permite a Foucault registrar que «ya no se trata, para el hombre, de ser simplemente dueño de su placer, sino de saber cómo se puede hacer lugar a la libertad del otro a través del dominio que se ejerce sobre sí mismo y en el amor verdadero que se le propicia». FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II*, 276. Traducción nuestra.

46 Cf. FOUCAULT, Michel. *Discourse and Truth. The problematization of parrhesia*, transcripción libre del curso realizado en Berkeley en 1983, en PEARSON, James (coord.), 1985. Evanston. Departamento de Filosofía de Northwestern University, publicado en holandés en 1989 (DE IV, 383); FIMIAMI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, 35-47; SFERCO, Senda. *Foucault y kairós, los tiempos discontinuos de la acción política*. Ediciones Universidad de Quilmes, Bernal, 2015, 10-23.

47 FOUCAULT, Michel. *Discourse and Truth*, 114.

por la analítica filosófica occidental, como a nivel de la elaboración de las prácticas de diversa índole que implican la experiencia de la voluntad insubordinada. En este sentido, la figura de Kant también viene a demarcar las «razones complejas»⁴⁸ del diálogo entre Foucault y los antiguos. Prueba de ello son los dos *excursus* de la lección del 5 de enero de 1983 del curso en el Collège de France, *Le gouvernement de soi et les autres*, donde Foucault recurre nuevamente al pensamiento kantiano para dar apertura a las problematizaciones griegas acerca del gobierno de sí y de los otros entendido como un mojón obligado para inteligir la herencia de la modernidad en lo actual –sea virtualmente presente o arqueológicamente ausente–.⁴⁹ Pero además, el pensamiento kantiano es invocado porque brinda a Foucault un esquema capaz de resituar en la historia la articulación entre la necesidad de objetivación y de subjetivación de la experiencia⁵⁰ en función de una problematización que busca habilitar una nueva mirada sobre las prácticas éticas y políticas que no quede subsumida por la codificación moral de su ejercicio. Foucault relacionará estos términos –en cuya impronta crítica se reconoce la influencia de Kant– con una conceptualización más vasta que busca exceder la analítica kantiana abriéndose hacia diversos focos de experimentación, traspasando las categorizaciones de un trayecto ya fijado como forma de la relación entre la verdad y el sujeto-objeto. La dinámica objetivación/subjetivación se dispone a inteligir, en cambio, una relación más compleja entre gobierno, poder, saber y verdad que resulta decisiva a nivel de la producción de subjetividad.⁵¹

Planteada en una vinculación relacional que tiene como marco el examen de los modos de gobierno de sí y de los otros, la discusión respecto de la *manera* e *intensidad* del ejercicio de conducción abre una vía indócil y reflexiva que permite elaborar modos de subjetivación otros, en *décalage* respecto de las formas dadas para conceptualizar y poner en práctica la subjetividad que ya viene codificada como verdad. La dinámica objetivación/subjetivación, entonces, busca exceder los términos empírico-trascendentales dados por su forma antropológica moderna y, mediante una relación de incitación recíproca, permite plantear la pregunta acerca del estatuto de la verdad y de la aspiración ética, es decir, interrogar qué significa en cada configuración histórica atender a «la necesidad cognitiva y la necesidad transformativa»⁵² del propio presente. Siendo que ambas *necesidades* provienen de una activación de la libertad como experiencia en un momento histórico determinado, será importante interrogar hacia qué signo puede direccionarse su ejercicio.

48 FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, 35.

49 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Gallimard, Seuil, 2008, 8-39.

50 Cf. FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, 35.

51 Cf. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. Gallimard, 2012, 3-47; FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1979-1980*. Gallimard, 2014, 3-27; GROS, Frédéric. «L'abus d'obéissance». En *Libération*, 19 juin 2004.

52 FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, 35.

VI. La libertad como práctica del franqueamiento posible

La noción de «prácticas de libertad», según el desarrollo de la última conceptualización que Foucault ofrece en la célebre entrevista de 1984, remite a la dinámica que, en cada contexto particular, va dando forma al ejercicio de la libertad. Si las prácticas nombran «una manera de hacer orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua»,⁵³ la libertad habilita una definición positiva de sus posibilidades de experiencia a la vez que forja y delimita un campo ético: «La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma refleja que toma la libertad».⁵⁴

Postuladas desde la filosofía kantiana, las prácticas de libertad se imbrican en el ejercicio de subjetivación que se presenta al análisis como una triple articulación: 1) la que está sujeta a la institucionalidad de las prácticas y de la que viene a hacer un diagnóstico crítico; 2) la que puede sostener una articulación de apertura respecto de sí misma y también respecto de los otros, a fin de labrar un *ethos*; y 3) la que actúa y tracciona políticamente en la forma del franqueamiento posible. Si bien la idea de «prácticas» conlleva la importancia del cuidado de cierta continuidad temporal, cabe destacar que la instancia de la *parresía*, tanto *política* como *cínica*, también forma parte del campo de experiencia posible de la libertad y del tono de voluntad que ésta sea capaz de movilizar.

En este último sentido, especialmente en los cursos de 1983 y 1984, Foucault vincula la cuestión de la verdad al ejercicio de decir verdadero de la *parresía* – que la tradición latina mal traduce como *libertas*– abordando el problema del gobierno y la libertad. En la clase del 12 de enero de 1983, segunda hora, Foucault destaca que alrededor del mandato de franqueza parresiasta (*dire vrai*) se plantea la problematización de la relación entre verdad y libertad, lo que supone una cuestión filosófica fundamental:

¿Cómo y en qué medida la obligación de verdad –el «obligarse a la verdad», «el obligarse por la verdad y el decir verdadero»– es al mismo tiempo el ejercicio de la libertad, y el ejercicio peligroso de la libertad? ¿Cómo [el hecho de] obligarse a la verdad (obligarse a decir la verdad, obligarse por la verdad, por el contenido de lo que se dice y por el hecho de decirlo) es efectivamente el ejercicio, y el ejercicio más alto, de la libertad?⁵⁵

El ejercicio más alto de la libertad radica en el deber y el coraje de manifestar públicamente una verdad que no responde ni a una analítica del conocimiento

53 FOUCAULT, Michel. «Naissance de la biopolitique, Annuaire du Collège de France», 79^e année, Histoire des systèmes de pensée, année 1978-1979, 1979, 367-372. En *Dits et Écrits III*, Paris, Gallimard, 1994, 818-825.

54 FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en Gabilondo, A., *Michel Foucault: Ética, Estética y Hermenéutica*. Vol. III. Buenos Aires, Paidós, 1999, 260.

55 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 64. Traducción nuestra.

ni a un desarrollo ideológico, sino al labrado paciente de una *experiencia otra* que viene a jugar su factibilidad en un campo ético-político de experiencias posibles. En este sentido, la *parresía* aparece como «el ejercicio en el cual el sujeto constituye su libertad» arriesgando «un decir verdadero que debe superar la prueba de la realidad de lo político».⁵⁶ La libertad que hasta el momento disponía su actuar a la conformidad con un orden normativo ahora se ve atraída a una posibilidad de expansión de sí misma que se genera, paradójicamente, en la tensión conflictiva que el acontecimiento plantea a la razón al enfrentarla a los límites de una relación epistémica imposibilitada de pensar lo dado en su desmesura. Este es, para Kant, el «conflicto de las facultades» que tiene lugar en la estética de lo sublime, noción que da cuenta de «una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos» y que el juicio de reflexión interpretará como una experiencia en la que «El espíritu se siente *puesto en movimiento (bewegt)* (...) prueba sus límites (...) pero al mismo tiempo también su destinación».⁵⁷

Así, la libertad es valorada por su capacidad de discontinuar la inercia del *ethos*, apelando a un ideal más alto que hace retornar el carácter *sublime* de la libertad kantiana.

Cabe recordar que en la *Analítica de lo sublime*, Kant define el «entusiasmo» como «la idea de bien acompañada de emoción». Esto es, una afección que pertenece y al mismo tiempo desborda el terreno ético, una emoción vigorosa cuya consistencia está dada por un continuo excederse. El entusiasmo es una de las figuras de lo sublime, pero no se trata de una mera exaltación sino de una emoción que acompaña la idea de bien. En efecto, el espíritu sólo puede experimentar estéticamente su vocación de expandirse hacia lo suprasensible.⁵⁸ Esta disposición a lo mejor es, para Kant, connatural al hombre. El entusiasmo como sentimiento sublime alienta esta pretensión vivificándola como afirmación práctica de su posibilidad. Si, según Kant, el pensar reencuentra en el juicio de lo bello el *a priori* de finalidad que lo constituye en relación armónica con el mundo natural, la exaltación sublime permite que el espíritu afirme *su libertad* en un pasaje por el cual el ideal moral deviene ley del movimiento histórico-político. El entusiasmo será entonces potencia de una pretensión de libertad que ya no es meramente práctica sino que hace *signo* hacia lo *sin-forma* de lo sublime. Es preciso entender, empero, que esto no implica ausencia de forma —en el sentido de una vacancia actual que podría completarse en el curso del tiempo—. Se trata, justamente, de la afirmación de una potencialidad *que incide pero no coincide* con los eventos que ella misma posibilita. Ahora bien, este modo de *la actualidad* no sella un impedimento para la política sino, al contrario, habilita la condición de posibilidad para un ejercicio político comprometido con la experiencia pública de la libertad.⁵⁹ En síntesis,

56 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 96.

57 KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Losada, Buenos Aires, 1993, 116, nota 106.

58 KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*, 100-101.

59 Resulta relevante la descripción de la libertad sublime elaborada por Françoise Proust: «Kant descubre lo sublime

el entusiasmo, en tanto sublime, da cuenta de una experiencia que Kant puede insertar en el sistema crítico pero al precio de reconocer una brecha insalvable entre la interpretación global del sentido de la historia y la representación de los hechos que proporciona su síntesis explicativa.

Este tal vez sea también el tono mediante el cual, ante las masacres de iraníes que tuvieron lugar durante el proceso revolucionario de 1979, Foucault llamará a «ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal». ⁶⁰ Puede avizorarse aquí una complejidad más vasta respecto del tratamiento de lo universal en el pensamiento foucaultiano que, si bien excede la problematización específica de este artículo, también atañe a la libertad. En efecto, la mención a una oposición intransigente que debe sostenerse cuando el poder vulnera lo universal se vincula a la libertad en tanto que ésta permite que las relaciones de poder sigan circulando y no queden cristalizadas en una dominación que obturaría las dimensiones de la ética y de la política. Al mismo tiempo, la libertad habilita que todo universal pueda funcionar como una marca que habrá de ser puesta a prueba acontecimentalmente, es decir, según los términos que el propio tiempo juzgue y sostenga como aceptables. Así, lo universal también puede ser desplazado y vinculado a la contundencia de su impronta, a los modos indeterminados de un franqueamiento que debe sobrepasar los términos dados para redundar en la construcción colectiva de un *ethos*. ⁶¹

Tanto la sublevación como la acción parresíasta implican hechos irreductibles que van elaborando en su propia experiencia los criterios judicativos que los sostienen. Su propio movimiento arriesga un desplazamiento respecto del signo hacia donde es preciso situar el alcance de problematización de la libertad, según el diagnóstico del propio tiempo. Frente a la inercia que lleva a obedecer sin activar la moderna y crítica mayoría de edad, la libertad se dispone, en Kant y con Foucault, a trazar la base y el horizonte que queremos como construcción colectiva en la forma siempre abierta del «ethos crítico». ⁶² Esta tarea se modeliza en dos direcciones: como límite, trazando el zócalo de lo intolerable para nuestro presente, ⁶³ y como actitud crítica respecto de los modos del franqueamiento que, sea en la forma de la sublevación o de la *parresía*, permiten poner a prueba los límites dispuestos para la libertad en nuestro tiempo así como también rastrear qué voluntad política es

como fuerza de receptividad de la idea de libertad, descubre en lo sublime una nueva idea de libertad, un poder de comienzo, un poder de desgarrar (*Riss*), de arrebatación (*Ausriss*), de inicio (*Aufriss*), de trazo (*Abris*). La libertad sublime no es la ejecución de una tarea o la tarea a ejecutar como tarea (lo propio de la libertad ética), ella es inscripción, estría, gesto o movimiento de un trazo". PROUST, Françoise. *Kant, le ton de l'histoire*, 170. Traducción nuestra.

60 FOUCAULT, Michel. «¿Es inútil sublevarse?». En FOUCAULT, Michel. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Paidós, Barcelona, 1999, 206-207.

61 Cf. BOTTICELLI, Sebastián. «Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* Número 6, junio 2019, 101-104.

62 Esta noción aparece cuando Foucault direcciona el trabajo ético hacia la interrogación de la actualidad como ontología de un «nosotros mismos» que es preciso ir componiendo y modelizando críticamente. Cf. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, 14-22.

63 Cf. DIAZ MARSÁ, Marco. *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault*, 73-77.

factible signar en ella. He allí el núcleo de la indocilidad reflexiva que Foucault retoma como franqueamiento práctico a partir de la empresa crítica kantiana.⁶⁴

VII. La libertad en su arco anfibólico

Ya sobre el final de este recorrido por las problematizaciones foucaultianas acerca de la libertad, y de la relectura de algunas tesis de la herencia kantiana que el autor francés torsiona y reelabora en función de abrir el campo de convalidación de la experiencia de las pretensiones analíticas de la verdad al rastreo de su emergencia histórico-crítica, resultará conveniente retornar sobre las hipótesis iniciales a fin de calibrar su factibilidad heurística.

Según lo planteado al comienzo de este recorrido, la noción de libertad muestra al interior del pensamiento foucaultiano un carácter anfibólico, es decir, abierto a dar lugar y tiempo a una doble experiencia que es posible poner en práctica *con ella y a partir de ella*. Por una parte, la libertad se vincula ontológicamente con la trama epistémica e histórica que sitúa en el liberalismo moderno las condiciones de posibilidad de la circulación del poder: la gubernamentalidad liberal produce y consume una libertad que es objeto de las relaciones de saber-poder y de las múltiples artes de gobierno, aun cuando prevalezca un discurso filosófico-jurídico sobre la misma que la hace aparecer como un bien a custodiar o un derecho a reclamar. Por otra parte, se pone en juego una dimensión de la libertad que, por el carácter crítico de su ontología histórica, permite otro modo de experiencia que compromete con otras subjetivaciones, prácticas y franqueamientos posibles.

La capacidad móvil y reversible de la relación poder/resistencia habilita este hiato anfibólico hacia dentro del mismo concepto. Se trata de una suerte de *décalage* crítico-ontológico y también histórico que deviene plausible de ser activado a través de una *actitud crítica* respecto de la *actualidad*, este propio tiempo del que es preciso también aprender a tomar distancia.

La teorización del poder en relación a la libertad, asimismo, permite señalar el alcance reducido que ofrecen las miradas jurídicas o ideológicas, frente a las cuales Foucault propone analizar los juegos circulatorios de un hacer en los que el poder encuentra a la libertad como su condición de posibilidad. Como se señaló más arriba, la teorización foucaultiana del poder se apoya en el doble carácter crítico e histórico-ontológico asignable a la libertad comprendida como contraparte necesaria de la dinámica de circulación del poder. Esto remite a una ontología histórica que permite a Foucault reinterpretar la impronta kantiana en términos de un ejercicio que busca posibles corrimientos y transgresiones de los límites estipulados en una cierta configuración del tiempo presente.

⁶⁴ Cf. SFERCO, Senda. «Foucault y la cuestión de la “voluntad” en la sublevación iraní». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n° 6, junio 2019, 59-63.

La libertad como condición del poder implica un gesto activo por parte del sujeto, un llamado a hacer que se corresponde con el carácter ontológico que la libertad ostentaba dentro del pensamiento kantiano, el cual aun cuando no pudiera ser conocido, habilita una predisposición a la acción que requiere el coraje de salir del estado de minoridad y asumir la guía de la Razón en pos de la realización del proyecto moral.⁶⁵ Haciéndose eco de esta impronta, Foucault comprende a la libertad como una instancia práctica fundamental que pone a circular una infinita variedad de relaciones que hacen a la riqueza de la experiencia ética. Por eso la libertad deviene foco de elaboración de ejercicios de pensamiento, de palabra y del *bios*, así como también sustrato de prácticas que, en su dinámica individual y colectiva, buscan mantener en apertura su factibilidad crítica, como se verifica por ejemplo en la tensión constituyente que tiene lugar cuando la acción se posiciona en relación con sus condiciones crítico-ontológicas e históricas sin que estas obturen las posibilidades que el poder alcanza a hacer circular de modo subjetivante y resistente.

Foucault ve en Kant una figura que opera en el límite entre aquel sueño antropológico propio de la *episteme* moderna —el cual, procurando fundar toda explicación en una subjetividad trascendental y originaria, cierra las posibilidades de la crítica a un nuevo sueño dogmático— y el surgimiento de una actitud novedosa que hace de la crítica una forma de compromiso y de apertura para con el presente. Se trata de un vínculo complejo, tensional, que es necesario asir en su doble carácter de intensificación y desplazamiento. Intensificación en tanto que la propuesta de análisis crítico foucaultiano busca de algún modo consumir el alcance que la perspectiva kantiana abre como gesto de modernidad más allá de los dogmatismos metafísicos. Desplazamiento, pues si la dimensión trascendental en Kant aparece como válida para todo tiempo y lugar, en Foucault, ésta remite a un principio de la crítica que impone la necesidad de su historización concreta, sin que ello signifique una renuncia a lo universal aunque quizás sí implique la necesidad de desarrollar una forma alternativa de pensarlo: la libertad que, no en tanto sometida a un imperativo racional sino como apertura hacia lo indeterminado, sería capaz de funcionar como un universal que debe ser defendido, y de afirmarse en la exaltación de lo sublime que impulsa al ideal moral a devenir *signo* del movimiento histórico-político. Este universal *que no puede ser vulnerado a la vez que es preciso franquear* no supondría, al menos en principio, un derecho que debe recuperarse ni un bien común que debe protegerse, sino un postulado que resultará estratégico afirmar frente a determinadas circunstancias ético-políticas. Y es que, en tanto universal, la libertad viene a delimitar las condiciones históricas de posibilidad para que el poder circule y produzca modos de subjetivación, sin que su variabilidad quede cristalizada en relaciones de dominación que subsuman la capacidad actuante de los sujetos bajo la égida del Estado, la Ley o la ideología.

65 Cf. KANT, Immanuel. ¿Qué es la Ilustración?, 10-15.

Desde esta interpretación, la libertad funcionaría como condición historizada para una activación del poder que impone la práctica de un hacer que sin el recurso a la experiencia no sería capaz de consumir su forma.

La actitud de la indocilidad reflexiva que acompaña a las prácticas de libertad requiere coraje en tanto que debe apuntar a forjar una voluntad cuya tarea se asevera crítica, pero también ética y política.⁶⁶ En las prácticas de libertad, la experiencia no agota sus posibilidades en las determinaciones históricas de su punto de partida y, al mismo tiempo, habilita una subjetivación capaz de generar un lazo diverso respecto de los ya existentes, convocando en su relación con el poder a un ejercicio de gobierno de sí y de los otros. El problema del gobierno resulta interesante no sólo en tanto que convoca una *actitud crítica* respecto de la forma de conducción (no ser gobernados *así*), sino además porque acarrea una problematización alrededor de nuestros modos de obediencia. Y esta cuestión inscribe la tarea de genealogizar la libertad en un conjunto de interrogaciones más profundas: ¿por qué obedecemos? ¿Cuál es el canon moral que dirige y sostiene nuestra conducta? ¿A partir de qué posicionamiento ético procuramos responder? ¿Es esta toda la libertad que podemos activar? ¿Cuáles son las experiencias plausibles de elaborar modos de subjetivación capaces de descalzar los vínculos entre poder y resistencia? Este, que probablemente sea el problema político central que Foucault nos ha legado,⁶⁷ atañe directamente a la dimensión de la subjetividad y a los modos en que hacemos experiencia de la libertad elaborando prácticas específicas *con* ella y *desde* ella. En este sentido, si la libertad es la condición de posibilidad que habilita un hacer disruptivo e inventivo tanto respecto de sí mismo como de los otros, es porque su ontología crítica se asienta en una revitalización de la voluntad como instancia afirmativa. Esta capacidad de toma de posición del sujeto, de asunción de una mayoría de edad que le permite pensar por sí mismo y forjar una voluntad, en el planteo foucaultiano se dirige hacia la práctica de una no-obediencia, de una in-servidumbre voluntaria, que la tarea crítica cifra como encaminamiento hacia una perfectibilidad que aquí no reposa en la razón sino en la elaboración colectiva del *ethos*.

Mediante la libertad, Foucault parece hallar el sustrato –tal vez incluso la «sustancia ética»⁶⁸ que va articulando en una experiencia común los modos de subjetivación–, para situar la factibilidad táctica de un gesto insubordinado y reflexivo. La lectura de la *Aufklärung* ofrecida por Kant brinda el marco para dar pleno alcance a esta problematización: la libertad es tanto condición *a priori* para delimitar la configuración de una *episteme* y de una gubernamentalidad específica que reconoce en ella una posibilidad crítica para asentar los términos de la analítica

66 Cf. RAFFIN, Marcelo. «Derechos del hombre/derechos humanos» versus “derechos de los gobernados”: un análisis de la producción de derechos en el pensamiento de Michel Foucault». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n° 7, diciembre 2019, 33-52.

67 GROS, Frédéric, «L'abus d'obéissance».

68 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Gallimard, Paris, 1984, 33.

de la finitud moderna, como también, la libertad, en tanto entusiasmo de una experiencia que busca franquear los límites lo dado por aceptable, se conecta con el carácter sublime que habilita la apertura hacia lo indeterminado.

Así, direccionada hacia aquello que busca veridiccionar como signo de un franqueamiento necesario, la libertad, como condición ontológica del poder lo es también de la resistencia. No hay otra clave, en la perspectiva de Foucault, capaz de movilizar hasta este punto la trama de las relaciones de poder,⁶⁹ ni dotarlas de esta condición circulatoria y reversible indefinida. La libertad aparece así dispuesta a un trabajo ético y político, como si tuviera que ir arriesgando, cada vez, un compromiso asumido en secreto con Kant: el de hacer la máxima experiencia posible de ella.

69 Ya que tanto la grilla bélica como la represiva reducirán el arco vincular del poder sea a una lógica de enfrentamientos o de represión/transgresión. La genealogía histórica del poder efectuada por Foucault entre 1971-1979, reconoce en la gubernamentalidad moderna un modo de funcionamiento del poder que se acopla e incluye las dos formas –bélica y represiva– anteriores, este poder tiene a la libertad como pieza clave para un juego productivo y tal vez, quien dice, resistente.

VIII. Bibliografía

- BOTTICELLI, Sebastián. «Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 6, junio 2019, 81-107.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. «Microfísica de la libertad. Foucault y lo político». En *Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía*, nº 15, 2006, 49-78.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2008.
- CASTRO, Edgardo. «La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault». En *Tópicos*, nº 31, 2016, 42-61.
- CASTRO, Edgardo. «Michel Foucault: sujeto e historia». En *Tópicos*, nº 14, 2006, 171-183.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- DALMAU, Iván Gabriel. «Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía». En *Escritos 29*, nº 62, 2021, 84-100.
- DIAZ MARSÁ, Marco. *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo Editores, Madrid, 129-130.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio Paredes. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- FAUBION, James. *Ethics, Subjectivity, and Truth: Essential Works of Foucault, 1954-1984*. New York, The New Press, 1997.
- FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*. Buenos Aires, Herramienta, 2005.
- FOUCAULT, Michel. «¿Es inútil sublevarse?». En FOUCAULT, Michel. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III. Paidós, Barcelona, 1999, 206-207.
- FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Corina de Iturbe. UNAM, México, 1988.
- FOUCAULT, Michel. «Foucault répond à Sartre (entretien avec J.P. Elkabbach)», *La Quinzaine Littéraire*, nº 46, 1-15 mars 1968, 20-22. En *Dits et Écrits I 1954-1969*. Texte nº 55, Gallimard, París, 1994, 663-664.

- FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», en GABILONDO, Ángel, *Michel Foucault: Ética, Estética y Hermenéutica*. Vol. III. Paidós, Buenos Aires, 1999.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]». Conférence prononcée par Michel Foucault à la Société française de Philosophie le 27 mai 1978. En *Bulletin de la Société française de Philosophie*. Année 84, n° 2, avril-juin 1990, 35-63.
- FOUCAULT, Michel. «What is Enlightenment?». En RABINOW, Paul, (ed.), *The Foucault Reader*. Pantheon Books, New York, 1984, 32-50.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits I 1954-1969*. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits III, 1954-1988*. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV, 1980-1988*. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Gallimard, Paris, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Gallimard Seuil, Paris, 2001, 3-76.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Gallimard, Seuil, Paris, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. Gallimard, Paris, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Gallimard, Paris, 2014.

- FOUCAULT, Michel. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Trad. Soledad Nivoli. Catálogo Libros, Viña del mar, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant: introducción a La Antropología en el sentido pragmático*. Trad. Ariel Dillon. Siglo XXI, Villa Ballester, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 2009.
- GROS, Frédéric, «L'abus d'obéissance». En *Libération*, 19 juin 2004.
- KANT, Immanuel. *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* Trad. Carlos Correa, Quadrata, Buenos Aires, 2001 [1786].
- KANT, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Trad. Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2000 [1784].
- KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*. Trad. José Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1993 [1790].
- KANT, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. Trad. Elsa Tabernig, Losada, Buenos Aires, 2004 [1798].
- LEMM, Vanessa; VATTER, Miguel (eds.). *The Government of Life. Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*. Fordham University Press, Nueva York, 2014.
- LORENZINI, Daniele. «Governmentality, subjectivity, and the neoliberal form of life». En *Journal for Cultural Research*, vol. 22, nº 2, “How Capitalism Forms our Lives”, Lancaster, Abril 2018, 154-166.
- OKSALA, Johanna. *Foucault on freedom*. Cambridge University Press, New York, 2005.
- PROUST, Françoise. *Kant, le ton de l'histoire*. Paris, Payot, 1991.
- RAFFIN, Marcelo. «“Derechos del hombre/derechos humanos” versus “derechos de los gobernados”: un análisis de la producción de derechos en el pensamiento de Michel Foucault». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 7, diciembre 2019, 33-52.
- RAFFIN, Marcelo. «La política como resistencia en Michel Foucault». En *Revista de Filosofía Aurora*, nº 50, vol. 30, 2018, 450-465.
- SFERCO, Senda. «Foucault y la cuestión de la “voluntad” en la sublevación iraní». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 6, junio 2019, 43-66.
- SFERCO, Senda. *Foucault y kairós, los tiempos discontinuos de la acción política*. Bernal, Ediciones Universidad de Quilmes, 2015.
- VILLACAÑAS, José Luis; CASTRO ORELLANA, Rodrigo (eds.), *Foucault y la historia de la filosofía*, Dado, Madrid, 2018.

¿Cómo leer a Kant en sentido foucaultiano?

How to read Kant from a foucauldian point of view?

Héctor Pérez Guido

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

Resumen: En el presente artículo intentaremos mostrar que Michel Foucault lee a Immanuel Kant a partir de su concepción de la arqueología como estrategia de lectura. Para ello, en primer lugar, explicaremos en qué consiste la arqueología como estrategia de lectura; después, cómo Foucault lleva a cabo su arqueología de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant.

Palabras clave: arqueología; Foucault; Kant; antropología en sentido pragmático.

Abstract: In this paper we will try to show Foucault's conception of archeology as a lecture strategy to read Immanuel Kant's works. First, we'll explain archeology as lecture strategy and its appliance in Foucault's reading of Kant's *Anthropology from a pragmatic point of view*.

Keywords: archeology; Foucault; Kant; anthropology from a pragmatic point of view.

Fecha de recepción: 01/08/2021. Fecha de aceptación: 13/12/2021.

Nacido en la Ciudad de México. 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.

Introducción

Actualmente es bien sabido que dentro del pensamiento de Foucault podemos encontrar un par de momentos dedicados al estudio e interpretación de la obra de Kant. El primero de ellos, en virtud de la presentación de su tesis doctoral, acompañando lo que más tarde serían los cuatro tomos de *La historia de la locura*, compuesta por un estudio introductorio a su propia traducción al francés de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, en el año 1961. De esta misma lectura se podría decir que se desprende la crítica contra el sujeto trascendental en *Las palabras y las cosas*, de 1966. Más adelante, en 1978, habría de pronunciar una conferencia acerca de la *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* de Kant, sobre el cuál reflexionará también en posteriores exposiciones en los EEUU, en 1982 y 1984, específicamente. Por supuesto, estos textos no agotan las múltiples referencias a Kant en las palabras de Foucault, tanto en entrevistas como en otros escritos; sin embargo, son las que nos permiten tener una idea más clara sobre lo que Foucault está pensando acerca de este filósofo alemán. Habremos de tomar estas piezas como claves para entender que en cada uno de estos momentos se lleva a cabo una lectura muy particular que obedece a cierta estrategia preconcebida por el filósofo francés y que, en buena medida, está vinculada al momento específico de su propio pensamiento.

Partimos de que el pensamiento de Foucault inicia con una noción metodológica y epistemológica a la que define en un inicio como arqueología. Sostenemos, también, que la arqueología tiene un efecto liberador, ya que consiste en una crítica de las relaciones de poder que dieron forma a ciertas prácticas del saber. Por ello es posible decir, además, que la arqueología es una práctica histórico política en donde la historia y la política se sirven recíprocamente para sus correspondientes puestas en práctica. De ahí que ésta siempre conlleve una posición estratégica que obedece a condiciones históricas y dinámicas frente a las relaciones estratégicas que se le presentan cuando aborda un texto u objeto determinado de estudio. Como hemos de señalar, esto no significa que en Foucault haya una visión reduccionista en la que los hechos tengan a la discursividad como único elemento constitutivo de toda práctica, ya que, según él mismo, también participan muchos otros elementos. Sin embargo, la arqueología es una manera de aproximarse a entender cómo es que una práctica de saber concreto se ha configurado de cierta forma, con el único objetivo, como ya hemos mencionado, de atacar las relaciones que le han permitido mantenerse en pie durante un tiempo determinado.

Así es como, durante el momento arqueológico, el estudio de la *Antropología en sentido pragmático* adquiere relevancia en la medida que puede ser considerada una arqueología por sí misma. Como habremos de mostrar, en la sección correspondiente, en el estudio introductorio encontraremos vestigios aún de las

discusiones estructuralistas de principios de los años 60 en Francia, así como indicios de una nueva manera de proceder y enfocar los temas tratados por esta corriente tan heterogénea. En el caso específico de Foucault, se trata de una manera de entender el texto kantiano más allá de la biografía y la cronología del autor y sus obras. En aquel momento, él, como otros contemporáneos suyos, optaban por una vía de estudio a la que Lucien Goldmann denominó estructuralismo genético, según el cual no es posible disociar un plano comprensivo de otro explicativo, como veremos más adelante. De ahí que Foucault haya de realizar un estudio a partir de la noción de sistema que corresponde con estos criterios en los que nos es posible disociar la génesis de la estructura, ya que las relaciones entre los elementos que la componen son dinámicas y, debido a ello, se reorganizan constantemente.

Veremos cómo a partir de este enfoque es posible seguir el estudio introductorio a la *Antropología* kantiana de un modo diferente al que otros especialistas kantianos y críticos contemporáneos de Foucault han adoptado. Con esto ganaremos mucho en cuanto al valor de su estudio, lejos de la filología e historiografía y más cerca de lo que la arqueología y, años más tarde, la genealogía podrían aportar a la lectura de una obra filosófica como ésta o cualquier otra. Ésta, me parece, sería la mayor aportación foucaultiana de este primer período al estudio de la filosofía y a la filosofía kantiana en específico: ofrecer una novedosa manera de proceder sobre un texto, visto a contrapelo, fuera de la posición en que había sido situado por la tradición y prestar atención a aquellos vestigios que vienen de otros lugares del propio pensamiento que le dio origen. Esta lectura nos presenta una visión de sistema que atiende a la completitud del pensamiento de Kant, atendiendo a los escritos póstumos y algunos fragmentos que permiten establecer las relaciones dinámicas de las que ya hemos hablado y que mostraremos líneas más abajo.

I. La arqueología como estrategia de lectura

En el prefacio a *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* se afirma la necesidad de distinguir entre dos formas y dos niveles de estudio sobre la manera en que se puede abordar el desarrollo de los discursos.¹ Una primera forma toma en cuenta los personajes y su historia, lo cual constituye una doxología. La segunda es aquella que, prescindiendo de los elementos anteriores, se enfoca en definir las condiciones que hicieron posible el pensar en formas coherentes y simultáneas, por ejemplo, el saber “fisiócrata” y el saber “utilitarista”. Esta última, afirma, corresponde con la arqueología.²

De manera semejante, el inicio del prefacio a *El nacimiento de la clínica* dice:

1 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2008, 13.

2 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 19.

“Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada”.³ Como lo indica el subtítulo del libro, se trata de un trabajo arqueológico sobre la mirada médica. Foucault se orienta a mostrar cómo surge eso que llama una manera de mirar sobre el cuerpo, es decir, acerca del espacio del cuerpo; cómo se configura y qué lo hace posible. Es ahí donde el lenguaje juega un papel fundamental. Aun con los resabios del análisis estructural, partiendo del supuesto de una estructura bivalente de los sentidos en que se puede construir un discurso, Foucault avanza descriptivamente en su integración de muestras que recoge de los textos que en cierta época fueron las guías de los médicos para la identificación de signos en el cuerpo humano.

De acuerdo con el filósofo francés, el trabajo de quienes se dieron a la tarea de describir aquellos signos es semejante al de los pintores realistas que tratan de retratar los más mínimos detalles de color, textura, rasgos y otros, que hayan de servir para dar una muestra exhaustiva de lo que observan. De esta manera hacen surgir superficies, áreas, espacios a los cuales el médico ha de dirigir su atención posteriormente, cuando, frente al cuerpo del enfermo, haya de utilizar esta rejilla de localización a través de la cual tendrá de observar para diagnosticar la enfermedad. Parece, entonces, que se trata de un texto en el que Foucault alcanza a poner en práctica algunos de los principios que han de configurar más tarde sus temas de reflexión acerca de la configuración de los discursos, poniendo especial atención en el papel del lenguaje dentro de la ciencia médica.

A partir de lo anterior, podemos pensar que la arqueología de la antropología de Kant lleva a cabo un procedimiento similar, buscando recrear la manera en que surge el lenguaje antropológico tanto en la obra de Kant, a partir de lo que ocurre en su contexto, y la manera en que éste inaugura una mirada antropológica con la que se describirá y diagnosticará posteriormente desde las denominadas ciencias humanas. La tarea de dicha arqueología es descubrir, hacer surgir o emerger a la superficie aquello que con la distancia del tiempo se ha vuelto invisible en el discurso antropológico. De la misma manera, tendría que mostrar la estructura subyacente que ha hecho posible la configuración de ese lenguaje desde la propia obra de Kant, en las discusiones que mantenía con sus contemporáneos, en las lecturas que realizaba, en las obras que él mismo había escrito previo a esta última obra, así como en las discusiones sobre cuestiones científicas y biológicas de su época, mas no para constatar su origen o influencia, sino para identificar la configuración de un punto de vista positivo en torno a la figura del hombre hacia finales del siglo XVIII en Europa.

No obstante, sabemos que, para Foucault, la tarea de la arqueología estaba limitada, en tanto que sus tres primeras obras arqueológicas habrían tenido la intención de mostrar que la práctica científica tiene un surgimiento histórico. Poco

3 FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2003, 1.

después de la publicación de la *Arqueología del saber*, el filósofo francés afirmó que se dedicaría a investigar las razones por las cuales una ciencia existe o comienza a existir y asumir ciertas funciones en la sociedad y señala que este es el nivel arqueológico de la ciencia, el cual se orienta al modo en que se constituyen los objetos, se posicionan los sujetos y se forman los conceptos, previo a la aparición de estructuras epistemológicas y por debajo de ellas.⁴

Como vemos, uno de los principales objetivos de la arqueología es el descubrimiento de las relaciones que se ocultan detrás de una práctica dentro de un campo del saber. En este sentido, responde a la pregunta sobre cuáles son las relaciones que han hecho posible el predominio de una práctica o un conjunto de ellas en la manera que se expresa y realiza un saber determinado y se convierte en disciplina. Con esto, se entiende que, para Foucault, tanto las ciencias como las prácticas culturales son históricas y políticas, por lo que es necesario realizar un análisis que permita ver “al desnudo” aquellos elementos que han permitido que se establezca un cierto orden dentro de dichas prácticas. Tales elementos no son sino las relaciones que se encuentran en el surgimiento de una práctica.

Es muy importante tomar en cuenta que, dentro de la concepción de Foucault, el establecimiento de un cierto orden de saber responde a una voluntad que se orienta hacia la verdad. Quiere decir que el arqueólogo se aproxima a la historia asumiendo que a toda práctica que haya de analizar le corresponde un orden que puede ser identificado con un discurso. Ahora, como también señala Foucault, esto no significa que el discurso sea el único elemento responsable de que una práctica aparezca; puede existir y, posteriormente, surgir un discurso que le trate de dar coherencia y justificación. Así, se muestra que la práctica puede anteceder al discurso y que las relaciones no dependen necesariamente de éste para existir, pero sí para continuar existiendo y modificándose o adaptándose en diferentes momentos de la historia.

La arqueología es, entonces, una práctica histórico política cuya tentativa está basada en “descubrir relaciones de continuidad y en la posibilidad de definir actualmente objetivos tácticos y estratégicos de lucha en función de ellas”.⁵ Por tal motivo, desde el punto de vista arqueológico, la historia puede servir para la práctica política y viceversa, puesto que su tarea consiste en descubrir continuidades en el comportamiento, en el condicionamiento, en las relaciones de poder o en las condiciones de la existencia.⁶

A partir de lo que hemos visto, las funciones del análisis arqueológico pueden enumerarse de la siguiente manera: en primer lugar, busca descubrir continuidades dentro de la historia de las prácticas del saber; en segundo, comprobar la utilidad que han tenido y tienen actualmente estas prácticas; por último, determinar a qué

4 FOUCAULT, Michel. «14. ¿Qué es la arqueología?». En FOUCAULT, Michel. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2013, 273.

5 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1996, 171.

6 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, 171.

sistema de poder están ligadas y cómo abordarlas. A decir del propio Foucault, la arqueología es “[u]na máquina crítica que pone en cuestión ciertas relaciones de poder tiene [...] una función liberadora” y, en ese sentido, se distingue de la historia propiamente dicha, pues su intento no es el de decir la verdad, sino que tiene la cualidad de permitir liberarse del pasado.⁷

De tal modo que la arqueología foucaultiana puede ser entendida también como una estrategia de lectura que busca descubrir la preexistencia de otras estrategias y, con ello, lograr liberarse de ellas. Para comprender mejor esto, tengamos en cuenta que Foucault entiende por estrategia una selección de medios para alcanzar ciertos fines; se trata de un modo de jugar un juego en relación con lo que se piensa del modo de juego de otros y con lo que ellos piensan de otro jugador, a su vez; también, es una manera de privar a otros de sus medios de combate para obtener la victoria. En todos los sentidos, se trata de elegir los medios adecuados para ganar en una discusión, en dirección opuesta a la búsqueda de una síntesis dialéctica; al contrario, se trata de hacer patente la diferencia entre los términos de una y otra postura discursiva.

Lo anterior nos acerca más hacia la noción sofística del discurso que a la filosófica, en tanto que, como se ha señalado, el objetivo no es la verdad, sino la efectividad. Foucault encuentra en la tradición sofística una materialidad del discurso que no es posible encontrar en la filosofía que se emparenta con la tradición socrático-platónica. Mientras la verdad impulsada por la filosofía es vista como algo que subyace y permanece debajo de la apariencia, el interés por vencer de la sofística hace que el discurso sea relevante y digno de análisis en cuanto a su pronunciación. Esto significa que para Foucault resulta importante, al igual que para los sofistas, considerar el momento, el tono, el objetivo y el modo en que se articula un discurso, como algo vivo y adaptable. En este aspecto Foucault se siente relativamente identificado con el trabajo de los filósofos anglosajones del lenguaje, como Wittgenstein y Searle, en tanto que ellos también están interesados en el análisis del discurso como juegos de estrategia. Sin embargo, se distancia radicalmente de ellos en la medida que su análisis incluye los aspectos político e histórico, por lo cual considera al suyo como menos limitado y en mayor contacto con prácticas menos artificiales. Lo que debe quedarnos claro con esto es que, para Foucault, las prácticas del discurso están en el mismo nivel que las prácticas sociales y, por esa razón, entiende que todo discurso tiene siempre la intención de producir un efecto en la sociedad. De esto último resulta indispensable que, para ser efectivo, todo discurso debe seguir una estrategia.

En el caso de arqueología, lo que busca es producir una liberación del pasado. Por ello, le será necesario articular una estrategia de lectura que le permita, en primer lugar, descubrir las relaciones que han hecho posible que un discurso ocurra para, después, comprobar su utilidad en el momento histórico que le corresponde

⁷ FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, 172.

y en la actualidad y, finalmente, determinar el sistema de poder al que están ligadas esas relaciones y cómo abordarlas. En esto consiste la tarea de elegir los medios adecuados para ganar sobre otro discurso.

En consecuencia, cuando hablamos de que hay, al menos, dos lecturas de Kant de Foucault, resulta indispensable tener en cuenta que se trata de dos trabajos de análisis que siguen, cada uno, una estrategia particular en cada momento que se realizan. En cada uno de esos casos se parte de una estrategia histórico política que busca hacer averiguaciones sobre las maneras en que un cierto discurso se ha articulado para pronunciar una verdad. Ante esto, la lectura no busca encontrar la verdad sobre algo, sino mostrar cómo es que se ha llegado a construir un discurso acerca de la verdad sobre cierto campo o dominio; este podría ser el caso de la verdad sobre el hombre en la antropología filosófica, como veremos más adelante. Al respecto, Rodrigo Castro Orellana afirma que la lectura de Foucault sobre la *Antropología* de Kant señala un nuevo tipo de metafísica que sitúa en el hombre la respuesta a la pregunta por la verdad y con eso lleva a dar el giro sobre el sujeto que, a partir de entonces, también es entendido como objeto de conocimiento.⁸ Lo cual, desde nuestra perspectiva, lleva a considerar que toda verdad responde a una manera de tematizar y problematizar; para ello, como hemos visto, Foucault tiene claro que depende en buena medida de la manera en que tal verdad se sostiene mediante un discurso, que obedece a una estrategia y, por consiguiente, es posible que haya otra que le sea opuesta.

Con lo anterior, la lectura es una actividad que cuestiona el valor de verdad de un discurso, el cual sólo pudo ser adquirido a partir de ciertas relaciones sobre las cuáles se ha mantenido vigente en el tiempo. Por consiguiente, es una actividad que problematiza las bases sobre las que se sostiene una cierta verdad dentro de un discurso y con ello desestabiliza las relaciones que le han dado el estatuto y la consistencia de ser un saber acerca de algo. Para Foucault, ésta es una forma estratégica de hacer política desde la historia y de hacer historia desde la política, sólo que, a diferencia de los métodos historicistas que buscan comparar y señalar semejanzas entre épocas, la arqueología se enfoca en el análisis de las estrategias que los discursos han utilizado para imponerse sobre otros en un momento histórico, asumiendo que, en cualquier época, los discursos se valen de la estrategia para establecer su valor de verdad.

En palabras de Michel de Certeau, el trabajo de lectura de Foucault consiste en mantener el asombro, en dar giros inesperados en los que interviene la ironía de la historia. La meticulosidad del análisis de la historia se encarga de hacer aparecer lo inesperado ahí donde parecía que terminaba un modelo de control y, por contraparte, aparecía uno nuevo. Esto es lo que se hacía notar en *Vigilar y castigar*, respecto al cambio que ocurrió en el sistema penal, cuando se dejó de

8 CASTRO ORELLANA, Rodrigo. «Foucault y el retorno a Kant». En *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, no. 1-3, (vol. XXIII), 2004, 173.

aplicar castigo físico y se dio paso a la creación de nuevos modelos de disciplina y vigilancia en los siglos posteriores.⁹ Lo que hemos venido afirmando hasta aquí coincide con Certeau, en tanto que entendemos a la arqueología como una actividad que permite descubrir lo que hace posible que una verdad sea establecida histórica y políticamente; a partir de ahí, la arqueología hace un trabajo de crítica y de apertura hacia una nueva manera de problematizar el presente.

II. La lectura foucaultiana de la *Antropología en sentido pragmático (ApH)* de Kant

Para comenzar este apartado resulta importante señalar que el título *Génesis y estructura de la Antropología de Kant* fue con el que originalmente Foucault presentó la introducción a su propia traducción de la *ApH*, como tesis complementaria a su *Historia de la locura en la época clásica* (1961). A diferencia de esta última, el estudio introductorio no fue publicado y quedó en el olvido de los estudiosos de Kant y de Foucault por muchos años, hasta que Béatrice Han inició una discusión sobre la pertinencia de ver en este trabajo temprano una clave para comprender el desarrollo de la obra entera del filósofo francés.¹⁰

Edgardo Castro¹¹ y José Luis Villacañas¹² coinciden al señalar la clara alusión al libro *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu* de Jean Hyppolite, quien estuvo a cargo de la dirección del estudio introductorio y la traducción de Foucault. Resulta extraño que Han señale en una nota aclaratoria que ha decidido referirse al texto foucaultiano con el nombre de *Comentario a la Antropología en sentido pragmático* argumentando que el propio autor no le había puesto ningún nombre.¹³ Esto dio lugar a la confusión por la que Robert B. Loudon objete que el de Foucault no sea un análisis exhaustivo, en sentido filológico, del texto kantiano.¹⁴ No obstante, cabe muy bien reparar en esa similitud aparentemente anecdótica, ya que, como señala Villacañas, no es azarosa, y, como se podrá ver, obedece a que Foucault tiene una concepción concreta de “sistema”. Por otra parte, los editores de los *Dits et écrits* de Foucault indican que la tesis *Génesis y estructura de la Antropología de Kant* fue escrita en 1960, pero nunca fue publicada (hasta 2008) y solo se mantenía el manuscrito en la biblioteca de la Sorbonne. La tesis de 1961, aparece titulada simplemente como *Kant, Antropología*. Finalmente, cuando, en 1964, se publica la traducción de Foucault a la *Antropología* de Kant,

9 DE CERTEAU, Michel. *Historia y psicoanálisis*. ITESO-UIA, Ciudad de México, 2007, 64-67.

10 HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1998, 11.

11 CASTRO, Edgardo. «Foucault, lector de Kant». En FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, 10.

12 VILLACAÑAS, José Luis. «Foucault-Kant: la prehistoria de la obra foucaultiana», en CASTRO, Rodrigo y VILLACAÑAS, José Luis (eds.). *Foucault y la historia de la filosofía*. Madrid, Ediciones Dado, 2018, 170.

13 HAN, Béatrice. *L'ontologie*, 11.

14 LOUDEN, Robert B. “El Kant de Foucault”. *Estudios kantianos*, n. 1, (vol. 1), Marilia, 2012, 164.

la introducción queda reducida a tres páginas con el título “Noticia histórica” y se señala que el resto de los temas sobre la filosofía kantiana se dejarán para trabajos posteriores.¹⁵

Estructura y génesis son dos nociones que estuvieron al centro de la discusión de los círculos intelectuales franceses de los años 60 del siglo XX, dentro de un movimiento o corriente, dado que no se le puede llamar una escuela o teoría ni un modelo metodológico o filosófico, denominado de manera muy general como estructuralismo. Jan M. Broekman señala el arranque de éste a partir de la aparición de una variedad de estudios en los campos de la literatura, el arte, la ciencia y la filosofía, en los que se daba prioridad a los conceptos sobre los símbolos.¹⁶ Foucault reconoce esto en una entrevista de 1966 con Madelaine Chapsal:

[...] Habíamos tenido a la generación de Sartre por una generación valiente y generosa, que había optado apasionadamente por la vida, la política y la existencia... Nosotros, en cambio, hemos descubierto para nosotros algo diferente, una pasión distinta: la pasión por el concepto y por lo que yo llamaría el ‘sistema’ [...].¹⁷

Por otro lado, a decir de Lucien Goldmann, contemporáneo de Foucault, se puede distinguir entre un tipo de estructuralismo genético y otro no genético. El primero tiene sus precursores en Hegel y Marx, por ser pioneros en el intento de comprensión positiva de los hechos históricos y porque sus trabajos sirven de modelo para quienes realizan investigaciones en el campo de las ciencias humanas desde una perspectiva en la que se entiende que tanto la comprensión como la explicación corresponden con “uno solo y el mismo proceso referido a dos planos diferentes del deslinde del objeto”.¹⁸ Por otra parte, el estructuralismo no genético, o estático, en el que Goldmann incluye a Husserl, los psicólogos de la Gestalt, Levi-Strauss y Roland Barthes, surge como respuesta al atomismo empirista o racionalista, que privó durante la segunda mitad del siglo XIX en medios académicos. A este último oponen la existencia de estructuras que solo admiten ser comprendidas mediante descripciones, en contraste con las explicaciones de tipo causal del positivismo y neopositivismo.

Ahora bien, Foucault, en las primeras páginas de su introducción, señala que “es imposible disociar, en el análisis de la obra [*ApH*], la perspectiva genética y el método estructural”.¹⁹ Se ve, entonces, que este análisis foucaultiano está dentro de la línea genética, que entiende comprensión y explicación como un solo y mismo proceso de dos planos diferentes cuando se trata de aclarar un objeto, que en este

15 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Gallimard, Paris, 1994, 23 y 26.

16 BROEKMAN, Jan M. *El estructuralismo*. Herder, Barcelona, 1974, 8.

17 BROEKMAN. *El estructuralismo*, 9.

18 DE GANDILLAC, Maurice; GOLDMANN, L. y PIAGET, J. *Las nociones de estructura y génesis*. Proteo, Buenos Aires, 1969, 10.

19 FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, 44.

caso corresponde con el texto de la antropología pragmática. De esto se puede sostener que para Foucault no hay una separación entre la génesis y la estructura y, por lo tanto, concibe una relación dinámica entre los elementos de la estructura que la lleva a reordenarse o reconstituirse en cada nueva ocasión que se realiza. Desde esa perspectiva, toda descripción de este proceso dinámico de estructuración, tiene un carácter comprensivo respecto del objeto estudiado, y un carácter explicativo en relación con las estructuras más limitadas que son sus elementos constitutivos. Goldmann pone el siguiente ejemplo: el esclarecimiento de la estructura interna de los *Pensamientos* de Pascal corresponde con una descripción comprensiva de ese movimiento, y también con un análisis explicativo en relación con los *Pensamientos* y el teatro de Racine.²⁰ Es posible constatar cómo, de modo muy similar, la tesis de Foucault reflexiona sobre su propio procedimiento de análisis:

Nos encontramos ante un texto [la *ApH*] que, en su mismo espesor, en su presencia definitiva y en el equilibrio de sus elementos, es contemporáneo de todo el movimiento que él mismo clausura. Tan sólo una génesis de toda la empresa crítica o, al menos, la restitución de su movimiento de conjunto podría dar cuenta de esta figura terminal en la que ella se acaba y desaparece. Pero, a la inversa, sólo la estructura de las relaciones antropológico-críticas podría permitir, si se la definiera con exactitud, descifrar la génesis que se equilibra hacia ese equilibrio último [...]²¹

Lo anterior hace posible una comprensión de aquello en lo que Foucault podría estar siguiendo a Hyppolite, más allá de adoptar una postura hegeliana, en cuanto al tipo de análisis. Significa que en ambos estudios se realiza una descripción comprensiva de la estructura interna de la obra en cuestión y, al mismo tiempo, un análisis explicativo de sus elementos constitutivos. Por la misma razón, es posible afirmar que en estas lecturas también haya una consideración dinámica de dicha estructura. Como ya hemos visto, el propio Foucault admite haber tomado postura a favor del análisis conceptual y haber adoptado la noción de sistema. Ahora bien, Gilbert Kahn,²² en diálogo con Goldmann y otros, señala que, dentro del ámbito propio de la filosofía, por sistema filosófico se entiende una estructura de conjunto. En ella, la coherencia de sus partes no resulta atacada por las contradicciones que se puedan destacar en su interior, en tanto que dichas contradicciones pueden suponer que dos afirmaciones opuestas pueden considerarse independientes, o puede que correspondan con una apariencia que orienta hacia la estructuración de los sucesivos pasos dados por el filósofo que se estudia hacia la constitución de su sistema. El trabajo del historiador de la filosofía, en este sentido, consiste en llevar a cabo la estructuración de conjunto, o sea, establecer de forma aproximada un sistema de relaciones entre los conceptos

20 GANDILLAC, Maurice. *Las nociones de estructura y génesis*, 10.

21 FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant*, 44.

22 GANDILLAC, Maurice. *Las nociones de estructura y génesis*, 62.

propios de un filósofo. En este punto, se destaca la primacía de la estructura de conjunto, el sistema, sobre su génesis. A partir de esto, se puede pensar que, para Foucault, un sistema filosófico significa una estructura de conjunto en el que pueden aparecer contradicciones parciales que no afectan su coherencia. Tales contradicciones pueden ser entendidas como secciones independientes o que solo guardan una aparente contradicción, ya que, en realidad, sirven para orientar en los pasos que llevan hacia la estructuración del sistema. El estudio de la génesis del sistema como estructura de conjunto implica el análisis de los pasos que llevan a constituirlo, incluyendo aquellos conceptos que pudieran aparentar el ser contradictorios, pues, desde esta perspectiva, están relacionados dentro de la misma estructura. Esto es posible dada la concepción dinámica de la estructuración como un proceso donde, una vez detectada ciertas relaciones, éstas son posibles a su vez por otro marco más amplio y permite hacer varios análisis sucesivos.

Respecto a la noción de génesis, el mismo Kahn señala que ésta implica la pregunta por el nacimiento y desarrollo del sistema en cuestión.²³ Si bien, pueden incluirse acontecimientos biográficos, éstos tendrían que definir claramente algo dentro del sistema (como podría ser el caso de Kant y su lectura de Hume). La pregunta “¿de dónde viene?” (*Woher?*) se plantea a partir de una concepción dada del sistema, es decir, desde “a dónde llega” (*Wohin?*). Las declaraciones de un filósofo constituyen un *leitmotiv* que proporciona el material de análisis. Se asume, entonces, que el lenguaje utilizado en la constitución del sistema fue adquirido mediante la enseñanza, por lo cual se considera una relación de maestro y alumno en la medida que las palabras de un filósofo son recuperadas por otro, ya sea que las integre o las contraste, aun cuando, finalmente, terminan dando lugar a un desarrollo particular que constituye una problemática totalmente nueva, independiente y exclusiva de ese sistema.

A partir de lo anterior, se podrá ver que la introducción de Foucault a su tesis de doctorado es un estudio que cumple con los aspectos antes mencionados, lo cual, quiere decir que sigue los pasos de Hyppolite, en su relación de maestro-alumno, sin que forzosamente replique exactamente un método, teoría o tipo de pensamiento. Por el contrario, desde el punto de vista dinámico, Foucault tendrá que plantear una nueva problemática particular de tal manera que este estudio preliminar, muy probablemente, incluya un análisis funcional *sui generis*, por su carácter singular, propio de los trabajos estructuralistas de su época. Además, en cuanto a su propio trabajo de análisis, tendrá que incluir aquellos términos o conceptos que correspondan adecuadamente al estatus del sistema en su conjunto. De ahí que, como se verá más adelante, Foucault relacione conceptos de Kant que se encuentran a través de toda su obra, no tanto por su recurrencia, sino por el peso que adquieren dentro del sistema y desde el elemento clave que se está tratando de reconstruir, la *ApH*, lo cual le lleva, a veces, a considerar de mayor

23 GANDILLAC, Maurice. *Las nociones de estructura y génesis*, 63 y 64.

importancia ciertos conceptos u obras que para algunos kantianos con intereses más filológicos y ortodoxos serían, por lo menos, cuestionables.²⁴

III. La estructuración foucaultiana de la *ApH* a partir de la “imagen del hombre”

La pregunta inicial que guía la lectura de Foucault a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant es sobre la posibilidad de afirmar que en ella hay una imagen del hombre que subsiste desde sus primeros cursos de antropología (1772-1773) hasta la publicación de esta obra, o si no es que la *Crítica de la razón pura* y sus consiguientes obras la han reconfigurado hasta el punto en que, aún dentro de la misma *Antropología*, se hallen cambios importantes en esa imagen, los cuales, si bien no están presentes en las críticas, pueden estar relacionados con su intervención. Dicho de otra manera, se cuestiona sobre la manera en que el pensamiento crítico de Kant hace posible “el nacimiento y el devenir de las formas de la existencia humana” y daría lugar a un *homo criticus*, cuya verdad es hija de la crítica de las condiciones de la verdad.²⁵ Con esto, Foucault se aleja del interés exclusivamente filológico y opta por la vía de la estructuración, donde, como se ha visto, la *Antropología* es analizada como un texto contemporáneo de todo el movimiento que él mismo clausura, mientras que la génesis de la *Crítica* podría dar cuenta de la figura terminal en la que ella se acaba y desaparece. Con esto quiere decir que el movimiento correspondiente a la temática antropológica, con un despliegue de, al menos, 25 años de cursos, se clausura en la *Antropología pragmática*. Mientras tanto, la *Crítica*, atravesada por el movimiento anterior, en tanto que ocurre en medio de su desarrollo, podría dar cuenta del cambio en la concepción antropológica hacia una imagen terminal que, una vez establecida, no requiere más de la *Crítica* misma.

El trabajo de Foucault, entonces, consiste en reelaborar un discurso que no aparece explícito en los textos de Kant, como una exposición coherente y unitaria, sino fragmentada y con diferencias en cada ocasión. No obstante, no significa que haya de construir una trama arbitraria o meramente aleatoria. Se trata de hacer que emerja, si es posible, la relación entre la *Crítica* y la *Antropología* a partir de las huellas que se pueden rastrear no solo dentro de esos mismos textos, también de aquellos que los circundan, como las obras del período precrítico, los esbozos de cursos, las reflexiones sobre la *Antropología* compendiadas por la Academia de Prusia y otros textos contemporáneos sobre el dominio antropológico.²⁶ Foucault

24 LOUDEN, Robert B. “El Kant de Foucault”, 163-182.

25 FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant*, 41.

26 Esta manera de proceder puede despertar las sospechas, y lo ha hecho, de quienes tienen un especial interés filológico en la obra del filósofo alemán. Desde ahí, se cuestiona si es que esta manera de aproximarse al pensamiento de Kant es legítima, esto es, si puede considerarse como una manera adecuada de proceder para interpretar a Kant, o si está desautorizada por alguna razón a tomarse como una lectura correcta, en tanto es guiada por un método diferente

lo expresa de la siguiente manera:

Al confrontar lo que ellas [las fuentes kantianas distintas a las críticas y las de los contemporáneos que tocan el tema antropológico] pueden enseñar con los textos de la *Antropología* y con los de la *Crítica*, puede esperarse ver de qué manera la última obra de Kant estaba comprendida a la vez en la serie de las investigaciones precriticas, en el conjunto de la empresa crítica en sí y en el grupo de los trabajos que, por esa misma época, intentan bosquejar un conocimiento específico del hombre.²⁷

En esto hay que insistir, Foucault no realiza un mero trabajo filológico; sigue una línea de investigación en la que se trata de encontrar relaciones entre conceptos a partir de una estructura de conjunto o sistema. En este sentido, la imagen de hombre que se encuentra en la *ApH* es la estructura de conjunto que se intenta comprender descriptivamente, al tiempo de analizarla explicativamente. En el primer sentido, se toman en cuenta aspectos históricos, tales como obras y autores que influyeron en la concepción de una imagen de hombre, así como las teorías contemporáneas, ya sea que se opusieran o alimentaran la concepción kantiana. En cuanto al análisis explicativo, ahí es donde operan las relaciones conceptuales que remiten de un punto a otro dentro de las obras de Kant y, de esta manera, seguir los pasos que llevarán a componer una concepción coherente sobre la imagen del hombre que busca Foucault.

Sobre la manera en que se haya de proceder para mostrar la relación entre *Antropología* y *Crítica*, el propio Foucault indica que hay varios caminos. Una opción podría ser la de tomar a la primera *Crítica* como punto de referencia clave para leer la *Antropología* a la luz de ésta. Lo cual supondría que la empresa crítica ha sido la guía fundamental de esta obra, la que le da estructura, coherencia y fundamento. Otro camino posible consistiría en leer la última obra publicada en vida por Kant como un texto autónomo de lo que se podría considerar el proyecto crítico, esto es, de aquel que correspondería con las divisiones del conocimiento y las ciencias tal como aparecen en el “Canon” y en la “Arquitectónica” de la *Crítica de la razón pura*. Esto no implicaría, en lo absoluto, una negativa a encontrar relaciones entre *ApH* y el resto del corpus kantiano, incluidas las tres obras de la *Crítica*. Por el contrario, significa que el texto de la *Antropología* obedece a su propio orden y, en él, puede incluir, aunque sea parcialmente, elementos del orden de la *Crítica*, así como de otros textos con los que se pueda relacionar ésta.

Tal parece que Foucault siguió esta última ruta para explicar la *Antropología*.

o con intenciones alejadas de la filosofía del propio Kant. En otras palabras, se discute si la de Foucault es una lectura kantiana. En este sentido se ha pronunciado Robert B. Loudon (2013), quien reprocha que Foucault no haya un análisis “línea a línea”; que no siga un orden cronológico en algunos casos; que haga intervenir el término “a priori” en contextos inadecuados dentro de la filosofía kantiana; que aparezcan contradicciones; que utilice fuentes cuya autoría es controvertida; que desvíe el tema hacia el lenguaje; que presente a la filosofía kantiana como un desastre filosófico; que sea más nietzscheano que kantiano y, finalmente, lo define como un kantiano con ‘k’ minúscula.

27 FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant*, 43.

En este sentido, el tema principal que opera como común denominador del análisis foucaultiano de la obra completa de Kant es el tema por el conocimiento del hombre, esto es, comenzando por la pregunta ¿cómo se conoce al hombre? Para responderla, el planteamiento inicial de la *ApH* tiene una importancia principal: ofrecer un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo.²⁸ A partir de ahí Foucault se hace la pregunta por la constitución de este concepto en el pensamiento kantiano: ¿cómo es que ha podido surgir el término del hombre como ciudadano del mundo, en el marco de una filosofía que, en palabras del propio Kant, se está consumando en esta última obra? Con ello, Foucault le está dando una principal importancia a la concepción del hombre como ciudadano del mundo, en tanto que Kant reconoce que la *ApH* es la obra que cierra con su concepción filosófica del tema antropológico.

De tal manera que el tema sobre la concepción filosófica de lo antropológico en Kant toma una posición central en el análisis foucaultiano, y lo que se estaría tratando de indagar es en qué medida la *Crítica* ha contribuido o participado en la configuración de esta imagen del hombre. Como es bien sabido, el propio Kant rechazó que el contenido de la *Crítica* pudiera ser entendido como material para una antropología, en la medida que la primera correspondía con la filosofía trascendental y la segunda incluiría observaciones empíricas. No obstante, con lo que se ha venido exponiendo, ya se alcanza a ver que Foucault no está al acecho del trascendental kantiano, sino de una imagen del hombre entendida como estructura dentro de otro marco más amplio correspondiente con el sistema filosófico de Kant.

Por lo demás, para dar respuesta completa a la pregunta “¿cómo ha podido surgir la imagen del hombre como ciudadano del mundo?”, cuya temática, ya se ha dicho, aparece en el seno de la *Antropología*, Foucault acude al resto del corpus kantiano, incluidas las obras del período crítico, precrítico, cartas, manuscritos e incluso textos póstumos. Como se ha visto, la génesis y estructura de una obra no son separables; por tanto, además de buscar en el pasado de la obra, también busca relaciones con aquello que le es contemporáneo. De tal modo que su trabajo consiste en buscar rastros de esta imagen que, en las obras previas, puede no estar determinado completamente; puede estar anunciado de alguna manera o por medio de un término distinto que, a su vez, lo refiera. De igual manera, conforme se revisan las obras más próximas al momento de la escritura del texto antropológico, la imagen en cuestión puede ir apareciendo con mayor consistencia en cuanto a su significado.

De este modo, en el análisis foucaultiano resulta primordial la distinción entre el conocimiento del hombre en sentido cosmológico y en sentido cosmopolítico.²⁹ Al primero se refiere Kant en una obra del período precrítico, el *Ensayo sobre las*

28 KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. FCE-UAM-UNAM, México, 2014, 3. Ak. Anth. 07: 119.

29 “Cosmopolítico” conforme a la traducción de Edgardo Castro.

razas; el segundo, corresponde a la *ApH*. Esta diferencia hace posible observar un cambio en la concepción kantiana sobre el modo en que se puede conocer al hombre. En el primer momento es entendido exclusivamente como parte de la naturaleza; en el siguiente, es comprendido como parte del mundo. Con esto cambia el sentido en que el hombre es concebido, en tanto deja de ser solo explicado como una parte de las cosas que conforman el universo, y se le comprende dentro de un orden que él mismo es capaz de instaurar y que, por consiguiente, lo define por su carácter político. En palabras de Foucault: “[...] la idea de una perspectiva cosmológica [...] deberá disiparse para hacer lugar a una idea cosmopolítica [...] en la que el mundo aparece más bien como ciudad a construir que como cosmos ya dado”.³⁰

Ahora bien, Foucault señala que, pese a la diferencia anterior, se puede decir que ambas maneras de conocer al hombre están preconcebidas desde un inicio a partir de la relación entre los términos naturaleza y mundo. Tomados por separado, el concepto de naturaleza, comenta Foucault, corresponde más claramente a los períodos precrítico y crítico, donde el análisis de Kant está volcado hacia la justificación del conocimiento desde las intuiciones, y se refiere al universo como totalidad de la experiencia. En cambio, el término mundo se refiere “a un sistema de actualidad que envuelve toda existencia real”, según aparece en el *Opus postumum* de Kant, lo que significa que se usa para hablar de una totalidad real existente, como algo que envuelve a toda existencia y, en ese sentido, no se refiere al universo, sino al “conjunto de los seres existentes”; es “raíz de la existencia”, sistema de relaciones reales, un dominio donde un sistema de la necesidad es posible, así como la totalidad de los objetos posibles de los sentidos.³¹ Parece, entonces, que el término mundo engloba todo lo existente y, con ello, establece también el límite de lo existente. Foucault da, a través de esta explicación, con la configuración del espacio de la existencia a partir del *Opus postumum*.

La diferencia entre los conceptos de sentido cósmico y sentido cosmopolítico, según Foucault, ya estaba prevista desde un inicio del proyecto kantiano. El siguiente nivel, entonces, es donde se dan las relaciones mutuas entre los conceptos naturaleza y mundo. Tal procedimiento va encaminado a dar cuenta de cómo fue posible que uno y otro término emergieran en un momento determinado de la vida intelectual de Kant y cómo es que se relacionan entre sí. Se trata, entonces, de un trabajo de estructuración, mediante el cual se describe la manera en que se gesta y va desarrollándose una concepción del hombre a partir de relaciones de los conceptos que se han mencionado anteriormente, aplicado a la filosofía kantiana.

Un siguiente nivel dentro del concepto de hombre corresponde a una dimensión que habrá de cambiar también la manera de conocerlo. Aquí es donde Foucault analiza la diferencia y la relación que existe entre los términos *Gemüt* (ánimo) y *Geist*

30 FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant*, 52.

31 FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant*, 92-93.

(espíritu). El primero, *Gemüt*, da cuenta de la conciencia, el interior del hombre donde radican las facultades del entendimiento, juicio y razón. En ese sentido, se remite a una dimensión interior del hombre, cuya finalidad es la de recibir y contener aquello que es producto de las acciones del conocer, el sentir placer o displacer y el desear. No obstante, Foucault reconoce que en Kant la *Antropología* no tiene el mismo objeto que una psicología racional ni empírica, en la medida que estas últimas no alcanzan a distinguir la diferencia entre la apercepción sensible, como forma pura, y el sentido interno, como conocimiento subjetivo a través de la intuición del tiempo. Por tal motivo, *Gemüt*, está claro, no corresponde con la *Seele* (alma). En cambio, Foucault señala que en la *Antropología* se afirma que: “se denomina espíritu [*Geist*] al principio vivificante del alma [*Gemüt*] mediante las ideas”.³² Significa que el *Geist* se encarga de vivificar al *Gemüt* a través de las ideas, las cuales, como sabemos, dan lugar a la postulación de principios. El *Geist*, en consecuencia, es un principio vivificante, en la medida que está constituido por las ideas. El sentido de la palabra “vivificante” en este caso es que anima al *Gemüt* a salir de su función receptora y lo incentiva a hacer uso (*Gebrauch*) de sus contenidos en el exterior. El *Gemüt*, en consecuencia, sólo puede actuar en función con el *Geist*. De esta manera, se puede ver la diferencia entre obtener, pasivamente, un conocimiento de la naturaleza, a hacer, activamente, uso de dicho conocimiento en el mundo; aquello que en la misma *Antropología pragmática* de Kant se distingue entre conocer mundo [*Weltkennen*] y tener mundo [*Welthaben*]. Foucault lo interpreta diciendo que se abre el espacio para la libertad de lo posible en el ser humano, así como se hace presente la idea de un porvenir, más allá de sus determinaciones físicas o, cabe decir, fisiológicas; ése es el ámbito de la antropología en sentido pragmático: hacer uso de los conocimientos y habilidades adquiridas en la escuela en el mundo.³³

En vista de lo anterior, de vuelta a la pregunta inicial sobre si hay una imagen del hombre como constante dentro de la filosofía de Kant, ya se puede ir formulando una respuesta. Puede decirse que la *Crítica* influye en la concepción del hombre hasta donde ésta delimita las facultades del entendimiento que hacen posible el conocimiento del mundo entendido como naturaleza; pero, también, en tanto que traza ese límite, sienta las bases para pensar en el sentido opuesto, en el conocimiento del mundo como ciudad y, por consecuencia, en el hombre como ciudadano del mundo, es decir, como aquel que hace uso de su conocimiento, distinto de aquel que contempla el conocimiento que ha adquirido. Además, de acuerdo con Foucault, es posible ver el desarrollo de esta imagen, a través de las *Lecciones*, la *Crítica* y en la propia *Antropología*, desde la propia dimensión anímica del hombre, constituida por las tres facultades del *Gemüt*, entendimiento,

32 La traducción corresponde a la edición de José Gaos en Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza, Madrid, 2004. El término *Gemüt* acepta ambos sentidos para el español, “alma” y “ánimo”; también puede ser entendido como “mente”.

33 KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*, 4. Ak. Anth. 07: 120.

facultad de juzgar y razón. Las *Lecciones*, en este sentido, constituyen un primer momento, en la estructura de estas facultades. Las críticas, por su parte, se habrían encargado de poner a prueba cada una de ellas, en la analítica trascendental, para establecer sus condiciones de verdad (el límite) dentro de la estructura del mundo que corresponde con la naturaleza. Finalmente, la dialéctica trascendental anuncia la posibilidad de que tales facultades tengan que ser puestas en juego haciendo uso de ellas a partir del *Geist*, que se encarga de darle vida por medio de las ideas, según lo que se encuentra delineado en la *ApH*, en la medida que eso permite el desarrollo, o progreso, en términos kantianos, de las ciencias, las artes y, sobre todo, de la cultura.³⁴

Conclusiones

La arqueología se muestra como una labor de análisis que critica la verdad establecida por uno o varios discursos. Con su crítica, busca descubrir las relaciones que dieron origen a una noción de verdad que fue puesta en juego en un momento determinado a través de ciertos discursos. Tales discursos son parcialmente el resultado de las relaciones de poder que los sostienen, pero también son ellos mismos partícipes en el entramado y establecimiento de dichas relaciones. De ahí que la arqueología consista en una actividad estratégica; toma a los discursos del pasado para reactivarlos y discutir con ellos. Para realizar dicho diálogo, analiza cuidadosamente la manera en que están formulados los discursos a los que se enfrenta; Foucault entiende a estos como juegos estratégicos de poder. De este modo, decimos que la actividad arqueológica consiste en una toma de posición estratégica a partir del desciframiento de las posiciones y estrategias de los discursos a los que se enfrenta; puesto en palabras de su autor, se trata de una actividad histórico política.

La primera lectura de Kant realizada por Foucault iba encaminada a mostrar aquello que sostenía el discurso antropológico dentro del pensamiento kantiano y lo que termina por demostrar es la propia dinámica histórica de la filosofía de Kant. Foucault sostiene que el alemán ha tenido desde un inicio la idea de que hay algo esencial en el hombre que necesita ser revelado, para lo cual ha sido necesario realizar la tarea de la crítica. La filosofía trascendental responde a la necesidad de hacer explícito aquello que se mantenía oculto detrás del lenguaje metafísico y teológico del siglo XVIII respecto a la naturaleza o esencia del hombre en la noción de alma [*Seele*]. Sin embargo, la propia filosofía trascendental también habrá de transformarse o modificarse con el paso del tiempo, como se constata en las obras de Kant.

En consecuencia, el principal punto de atención para Foucault está en que el discurso antropológico kantiano sólo pudo aparecer después de la elaboración de un lenguaje filosófico adecuado. La filosofía trascendental se habría encargado, desde su punto de vista, de sentar las bases con las que se podría articular un discurso

34 KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*, 3. Ak. Anth. 07: 119.

sobre el hombre en sentido pragmático, es decir, partiendo de sus características no esenciales, pero prácticas, ya que con ellas es posible determinar las maneras en que los conocimientos pueden ser útiles en la vida. Con esto, se abre el campo de la actividad humana en el plano de la efectividad, fuera de la mera conciencia, en relación con los otros; el lenguaje cobra, entonces, un valor especial como moneda de cambio, al ser, en parte, responsable de determinar las interacciones humanas, o sea, de su manera de relacionarse con el mundo. Por consiguiente, habrá de quedarnos claro que, para Foucault, el lenguaje es constitutivo de la manera en que se entiende al hombre, desde la antropología, y que lo mismo pasa con cualquier otro concepto que haya de ser entendido como objeto de estudio de una ciencia que aspira a constituir un saber.

En relación con lo anterior, Foucault advierte que Kant nos ha enseñado una lección muy importante, la cual consiste en descubrir que la filosofía ha requerido siempre de la elaboración de un discurso fundacional y sólo a través de él es como ha podido, después, llevar sus conceptos e ideas al nivel existencial. Dicho de otra manera, en la filosofía se parte de la idea de que es necesario formular una teoría para poder ponerla en práctica, nunca a la inversa. En el caso de Kant, la crítica se encarga de concebir una objetividad o pureza en relación con el conocimiento, lo cual permite que, posteriormente, se realice un discurso sobre los objetos de la experiencia entre los cuales también se encuentra el hombre mismo. En ese sentido, se asume que la filosofía tiene que comenzar por exponer una verdad desconocida, alejada del plano de lo material, y después habrá de contrastarse para mirar los acontecimientos en correspondencia con ella.

La arqueología de Foucault, como hemos dicho, invierte este proceso, en la medida que trata de atenerse al análisis de las prácticas, sean discursivas o de otra índole, para elaborar una reflexión a partir de ellas y de los principios que descubre en ellas. Respecto a la filosofía, el trabajo del arqueólogo sería descubrir la estrategia que un filósofo ha desarrollado para elaborar una problemática y, una vez entendida, confrontarla con una tesis contraria, de tal modo que se advierta que es posible defender una postura diferente e irrumpa con su aparente estabilidad y autoridad.

IV. Bibliografía

- BROEKMAN, Jan M. *El estructuralismo*. Trad. Claudio Gancho. Herder, Barcelona, 1974.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. «Foucault y el retorno a Kant». En *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, no. 1-3, (vol. XXIII), 2004, 171-179.
- CASTRO, Rodrigo y VILLACANAS, José Luis (eds.). *Foucault y la historia de la filosofía*. Madrid, Ediciones Dado, 2018.
- DE CERTEAU, Michel. *Historia y psicoanálisis*. Trad. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta. ITESO-UIA, Ciudad de México, 2007.
- DE GANDILLAC, Maurice; GOLDMANN, L. y PIAGET, J. *Las nociones de estructura y génesis*. Trad. Floreal Mazía. Proteo, Buenos Aires, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Trad. Francisca Perujo. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Trad. Edgardo Castro. Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- HAN, Béatrice. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1998.
- KANT, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt. FCE-UAM-UNAM, México, 2014.
- LOUDEN, Robert B. «El Kant de Foucault». *Estudios kantianos*, n. 1, (vol. 1), Marilia, 2012, 163-182.

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*,¹ 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 1966.² 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.³

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 ocupado⁴. 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”.⁵ 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”.⁶ 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”.⁷

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

⁴ 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.

⁵ FOUCAULT, Michel. “The Ethics of the Concern of the Self”, 26

⁶ 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

⁷ 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.⁸

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”.⁹ 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).¹⁰

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.¹¹

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”.¹² 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”.¹³

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.¹⁴ 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*”,¹⁵ 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”.¹⁶

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 acercar 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*.¹⁷ 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*)”.¹⁸ 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.¹⁹

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”²⁰ 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 subjetividad²¹— a partir de la problematización del placer y el modo en que este mismo juego de verdad moral masculinizado aparece en la *ética* kantiana.²² Pero por otro lado, y si bien es cierto que “el fantasma de lo femenino” recorre la obra de Foucault,²³ 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.²⁴ 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”²⁵ 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”²⁶ 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.²⁷

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,²⁸ 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.²⁹

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.³⁰ 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).³¹ 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.³² 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*.³³

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.³⁴ 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”.³⁵ 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.³⁶ 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”.³⁷ 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*”.³⁸

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”³⁹. 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 conducta⁴⁰

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).⁴¹ 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.⁴²

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.⁴³ 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 pautas 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”.⁴⁴ 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”.⁴⁵ 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.⁴⁶

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

⁴⁴ FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 29.

⁴⁵ 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.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel, “The Ethics of the Concern of the Self”, 37.

femenino”.⁴⁷ Así, lo femenino para el varón representa, cuando no es docilidad y sumisión, amenaza a su propia virilidad.⁴⁸ Con la llegada del cristianismo y la ética de la carne, en donde “existe un vínculo entre la concupiscencia y la presencia del Otro”,⁴⁹ termina de dibujarse un panorama en donde lo femenino no solo es “negatividad ética” sino también negatividad ontológica.⁵⁰ ¿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,⁵¹ 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?”.⁵² 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”.⁵³ 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.⁵⁴ 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*].⁵⁵

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*.⁵⁶ 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.⁵⁷ 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.⁵⁸

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,⁵⁹ 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.⁶⁰

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”.⁶¹ 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”;⁶² 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”.⁶³ 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”.⁶⁴ ¿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”.⁶⁵ ¿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*”?⁶⁶ 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”.⁶⁷ 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”.⁶⁸

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.⁶⁹

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”.⁷⁰ 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.⁷¹ Kant comienza por discutir el *carácter* de lo femenino en relación con su “pretensión” de libertad a la par que “conquista” al sexo masculino:⁷² la clave está en caracterizarla por su “inclinación a dominar” y por su “inclinación al deleite”, siguiendo las reflexiones de Pope.⁷³ 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”.⁷⁴ 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”.⁷⁵ 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”.⁷⁶

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”,⁷⁷ 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”.⁷⁸ 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*”.⁷⁹

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).⁸⁰ 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; *esquematisada* 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.⁸¹ 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”,⁸² 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”.⁸³ 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.⁸⁴

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.⁸⁵ 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”.⁸⁶ 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.⁸⁷

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.⁸⁸ 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).⁸⁹ 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”.⁹⁰ 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.⁹¹ 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).⁹² 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.

Thierry de Duve: Uma Estética entre Kant e Foucault

Thierry de Duve: An Aesthetics between Kant and Foucault

Guilherme Delgado

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil
email:delguilhermedelgado@gmail.com

Resumen: El presente artículo expone cómo el filósofo e historiador del arte Thierry de Duve emplea las reflexiones estéticas kantianas y el pensamiento arqueológico de Foucault, con el objetivo de presentar una teoría original sobre el arte en la modernidad. La clave central de su reflexión consiste en entender que, desde el siglo XIX, la distinción entre “arte” y “no arte” se produce a través de un juicio estético análogo al de la *Análítica de lo Bello* de Kant, en el que se sustituiría la expresión “esto es bello” por “esto es arte” o “esto no es arte”. Al analizar las posibilidades y la pertinencia de esta teoría, concluye la necesidad de reelaborarla para allá de una “arqueología del modernismo”, empleando los conceptos de la genealogía de Foucault. Así, se llega a la proposición del juicio estético como un dispositivo que, a su manera, articula las dimensiones sociales de saberes y poderes.

Resumo: O ensaio expõe como o filósofo e historiador da arte Thierry de Duve utiliza as reflexões estéticas kantianas e o pensamento arqueológico de Foucault, com o propósito de apresentar uma teoria original sobre a arte na modernidade. O centro de sua reflexão é o entendimento que, desde o século XIX, a distinção entre “arte” e “não arte” é produzida através de um juízo estético análogo ao da *Análítica do Belo* de Kant, em que se substituiria a expressão “isto é belo” por “isto é arte” ou “isto não é arte”. Analisadas as possibilidades e a pertinência desta teoria, conclui-se pela necessidade de reelaborá-la para além de uma “arqueologia do modernismo”, utilizando os conceitos da genealogia de Foucault. Então, chega-se à proposição do juízo estético como um dispositivo que, a seu modo, articula dimensões sociais de saberes e poderes.

Abstract: The following article exposes the way by which Kant’s aesthetics reflexions and Foucault’s archaeological thought are used by the philosopher and art historian Thierry de Duve, in order to develop an original theory about art in modernity. The core of his reflexion is to propose that, since 19th century, the distinction between ‘art’ and ‘non art’ could be generated by an aesthetic judgment, analogous to the Kantian ‘Judgement of the Beauty’. In this case, ‘this is beautiful’ could be replaced by ‘this is art’ or ‘this is not art’. Analysing his theory, this essay suggests that it should be reformed to go further than an ‘archaeology of modernism’, reaching the concepts of Foucault’s genealogy. Therefore, the aesthetic judgement could be understood as a kind of dispositive, a specific apparatus capable of articulating knowledge and power in singular ways.

Palabras clave: De Duve; Kant; Foucault; Estética.

Palabras clave: De Duve; Kant; Foucault; Estética.

Keywords: De Duve; Kant; Foucault; Aesthetics.

Fecha de recepción: 11/06/2021. Fecha de aceptación: 20/12/2021.

Guilherme Delgado es historiador del arte y artista, con las nacionalidades brasileña y española. Es doctor en Artes por la Universidad del Estado do Rio de Janeiro, y ha sido profesor en la Escuela de Comunicación de la Universidad Federal do Rio de Janeiro, entre 2011 y 13, y entre 2016 y 17. Ha participado de congresos nacionales e internacionales, mientras sigue su trabajo como artista, del cual podemos destacar los libros *Lasca de Breu* y *Habitações de Toda Viagem*. Su currículo integral puede ser consultado en: <http://lattes.cnpq.br/6819271866704360>

1. Introdução

As últimas décadas viram um arrefecimento do debate teórico acerca da diferenciação entre arte e não-arte. Em parte, isso é resultado de um cenário artístico no qual, desde os anos sessenta do século XX, um amplo conjunto de artistas realiza obras que colocam em xeque esta distinção, a ponto dos efeitos estéticos, políticos e epistemológicos da mesma terem sido diluídos por uma repetição intensiva de práticas, questões e formas. Por outro lado, determinados impasses teóricos em que se encontraram alguns pensadores que tentaram esboçar essa distinção, acabaram por dar a sensação de que seria mais pertinente buscar outras vias de reflexão conceitual, que aceitassem a indistinção como um fato¹, ou, no máximo, vissem a separação entre arte e não arte como um problema menor, exclusivamente de opinião ou gosto. Contudo, creio que o desinteresse que se abate sobre o caso acaba por negligenciar importantes reverberações políticas e epistemológicas, além, naturalmente, de esvaziar uma questão chave para o desenvolvimento da estética.

Nas páginas a seguir, pretendo expor a forma inventiva como o crítico e teórico da arte Thierry de Duve retomou conceitos como o de juízo estético, elaborado por Kant, e de arqueologia, proposto por Foucault, para realizar um pensamento instigante sobre as possibilidades de distinção entre arte e não arte. Não o faço apenas para registrar um argumento contra a corrente majoritária no campo dos debates artísticos hodiernos, mas por crer que sua teoria é um ótimo ponto de partida para oferecer uma resposta mais consistente aos problemas entre arte e não arte do que as formulações prévias, ou do que o desinteresse pelo problema. Como sua tese chega a determinados limites, que serão expostos ao longo deste artigo, termino por propor como entendo que a teoria de De Duve pode ser desenvolvida de forma mais produtiva, caso se expanda a relação que o pensador estabeleceu entre juízo estético e arqueologia foucaultiana também para a fase genealógica do filósofo francês.

Para empreender este percurso, o texto está dividido em quatro segmentos: primeiro se expõe a partir de que referências no campo da história e crítica da arte De Duve parte para organizar sua reflexão. Daí, segue-se para a análise de sua leitura da estética kantiana, da arqueologia de Foucault, e finalmente a uma proposta de desenvolvimento de suas ideias perante conceitos desenvolvidos no âmbito da genealogia.

1 O máximo de concessão seria de que há outras diferenciações possíveis, enquanto a entre arte e não arte pode ser facilmente descartada. Jean-Marie Schaeffer, por exemplo, sugere que uma distinção entre ficção e não ficção pode ser elaborada, e que é necessário compreender a especificidade da experiência estética dentro das experiências sensíveis em geral. Mas ainda assim afirma que «a noção de “experiência estética” é logicamente independente daquela de “obra de arte”». SCAHEFFER, Jean-Marie. *L'Expérience Esthétique*. Gallimard, Paris, 2015, 32.

2. Fundamentos da Argumentação de Thierry de Duve

O argumento de Thierry de Duve começa por duas constatações bastante óbvias acerca do conjunto dos objetos, ações e situações que são tomadas como artísticas: 1 – o campo da arte contém objetos² que são muito distintos entre si; 2 – há divergências dentro da sociedade acerca de quais objetos são artísticos e quais não são. A partir daí, De Duve descarta a possibilidade de, através de uma indução, encontrar algo em comum entre todos estes objetos, mesmo que fosse algo não sensível; como no argumento de Danto, para o qual a arte é uma questão de ordem ontológica. Também é recusada a proposta de entender que alguns grupos da sociedade detêm o poder de dizer o que faria parte do campo da arte, enquanto a outros segmentos sociais só caberia a aceitação destas decisões; neste caso, tratar-se-ia de uma teoria análoga à proposta por Bourdieu, com seus conceitos de capital simbólico e *habitus*. Uma vez que a decisão do que é arte não é regida nem pelo constrangimento social, nem por um processo indutivo, De Duve precisa encontrar uma outra forma a partir da qual é feita esta decisão.

Antes de qualquer teórico, o eixo que De Duve utilizará para construir seu argumento será uma leitura da obra de Marcel Duchamp, centrada especialmente nos *ready-mades*. No capítulo 2 de *Kant after Duchamp*, sua principal obra, tem-se uma pormenorizada descrição de como Duchamp precisou executar uma série de manobras para que um urinol, batizado de *Fonte*, fosse enviado e recusado como obra de arte pela comissão organizadora da *Society of Independent Artists* – uma instituição que repetia o mesmo funcionamento da *Société des Artistes Indépendants*, fundada na Paris da segunda metade do século XIX: partia do princípio que tudo podia ser exposto e de que não haveria nenhum tipo de premiação. Muito mais do que uma simples provocação, é demonstrada toda uma estratégia que envolvia não apenas o enviar da obra, mas o registro de seu acontecimento, bem como a possibilidade deste evento ser comparável com outras situações da arte moderna. A própria recusa, seguida de uma aceitação posterior em outras instâncias do universo artístico, repetia uma situação pela qual Duchamp já havia passado ao ter seu quadro *Nu Descendo a Escada* recusado na França e depois louvado nos EUA, no contexto do *Armory Show*.

A partir deste entendimento histórico, surgem dois pontos fundamentais para compreensão de De Duve. Primeiramente, o crítico avalia que os *ready-mades* são menos uma obra profética, ou um trauma a ser reelaborado pelas neovanguardas, como coloca Hal Foster, do que uma percepção pela parte de Duchamp de como funcionava a relação entre artista, obra, público e instituição desde o início das Sociedades de Artistas Independentes até aquele momento. Ou, em termos mais diretos, os *ready-mades* responderiam antes às condições da arte dos cerca

² Ações, situações... Cada vez que um desses termos ou a palavra “obra” for utilizada, é sempre no sentido de abarcar todas estas possibilidades.

de sessenta anos que os precederam, do que seriam presságios da arte vindoura que eclodiria cerca de quarenta anos depois deles. Neste sentido, Duchamp seria um artista moderno por reconhecer e atuar a partir das condições da arte na modernidade, mas não uma espécie de precursor dos artistas dos anos 60 ou das neovanguardas.

Em segundo lugar, como quase todos os autores que se debruçam sobre este tema, De Duve também percebe a principal operação dos *ready-mades* como crítica. No entanto, onde para vários o que estaria primordialmente em jogo seria a complexa relação entre objeto e mercadoria, a leitura de De Duve parece seguir a direção apontada por Octavio Paz, para quem a obra de Duchamp faz uma dupla operação: por um lado, como toda obra moderna, critica toda forma de mito; mas por outro, nota como esta ideia não deixa de ser um mito, o mito da crítica: «A crítica de Duchamp é dupla: crítica do mito e crítica da crítica»³.

Junto a esta ideia de crítica⁴, De Duve acrescenta às suas referências principais a retomada da noção de modernismo e crítica de Clement Greenberg, para reelaborá-la. Se para o norte-americano a arte (a pintura, em especial) moderna era crítica na medida em que lidava diretamente com as condições de especificidade de seu meio (especialmente a planaridade para a pintura); para o belga, Duchamp é moderno na medida em que coloca as condições da arte em sua generalidade:

Chamemos essa situação de arte em geral, no sentido genérico do termo. Arte em geral é algo totalmente diferente da reunião das práticas artísticas sob o guarda-sol das belas-artes ou das artes plásticas. É algo que não determina apenas que se possa ser artista sendo pintor, poeta, músico, escultor, cineasta e etc., mas também que se possa ser artista sem ser nem pintor, nem poeta, nem músico, nem escultor, nem cineasta etc. Artista em geral. (...) Alguns até atribuem o feito unicamente a Marcel Duchamp: sempre ele, ao inventar o *ready-made*, Duchamp teria criado um novo gênero artístico e um novo personagem, o artista simplesmente. Essa opinião comete o erro clássico ao fazer do mensageiro o responsável pela mensagem que traz.⁵

Assim, para De Duve, o projeto crítico de Duchamp sinalizaria para o surgimento da ideia e a prática de uma arte em geral, na qual o meio utilizado pelo artista não fosse mais necessariamente uma chave determinante para a compreensão e avaliação da obra.⁶

3 PAZ, Octavio. *Marcel Duchamp ou O Castelo da Pureza*. Perspectiva, São Paulo, 2008, 46.

4 Em *Kant after Duchamp* há apenas uma breve citação a Paz. No entanto, parece bastante seguro afirmar que o ensaio de Paz teve influência decisiva sobre o pensamento de De Duve.

5 DE DUVE, Thierry. «O que fazer da Vanguarda?» Em: *Arte e Ensaio*, nº 20, 2010, 182.

6 A forma extremamente reduzida como exponho a reflexão crítica de De Duve sobre Duchamp, não deve levar à ideia de que sua leitura é totalmente desprovida de uma percepção das transformações sociais e econômicas. Pelo contrário, uma parte de seu argumento está ligado às transformações que a modernidade, especialmente em função da industrialização, provocará no espaço social ocupado pelo artista, e na sensibilidade irônica e aguçada de Duchamp acerca disso. Este é o tema do capítulo 3, de seu já citado livro.

É no contexto desta leitura de Duchamp, que De Duve fará sua construção teórica partindo de duas grandes, e bastante dissonantes, reflexões filosóficas: a de Kant e a de Foucault.⁷ É necessário antecipar que, sob alguns aspectos, a leitura que De Duve faz sobre estes dois pensamentos é frágil, além de que o crítico não expõe com clareza como lidar com as vastas diferenças entre os filósofos. Entretanto, em vez de descartar sua reflexão, a aposta que pretendo realizar aqui é a de que os argumentos de De Duve são instigantes e podem servir como base para posteriores pensamentos sobre arte (moderna e contemporânea) e política.

3. De Duve Relendo a Estética Kantiana

Aqui está um dos centros do argumento de Thierry de Duve: uma retomada da noção kantiana de juízo estético, tal como ela está exposta na *Analtítica do Belo*⁸. Para Kant, a estética é uma dimensão apartada do conhecimento e da moral, autônoma em relação a estes dois campos. Obviamente, isto significa que os juízos estéticos não são nem falsos, nem verdadeiros, nem aprováveis, nem reprováveis. Além disso, o juízo estético é de tipo reflexivo, isto é, parte de um particular em direção a um possível universal, e não o contrário. Por fim⁹, o juízo é individual, sendo que não necessariamente dois indivíduos ajuízem um objeto da mesma forma; o importante é que cada um supõe que seu juízo seja universalmente válido, ou seja, que qualquer outro possa julgar da mesma forma como ele julgou.

No entanto, como já assinala o título do livro de De Duve – *Kant after Duchamp* – não se trata de uma mera repetição do argumento kantiano, mas de um reentendimento que, tendo em vista Duchamp e seus *ready-mades*, força a revisão de alguns pontos da estética do filósofo¹⁰. Para o crítico belga, há uma

7 Uma boa ilustração da disposição desta abordagem dupla, está presente já nos títulos das obras: De Duve publicou nos EUA *Kant after Duchamp*, uma tradução, dedicada a Foucault, que agregava duas obras escritas previamente em francês, uma delas intitulada de *Pour une Archéologie du Modernisme*. Neste artigo, sempre me refiro à edição norte-americana, que foi revista e suavemente modificada pelo próprio autor.

8 De Duve não se interessa e descarta com facilidade a *Analtítica do Sublime*: «É com a analítica do belo que eu me debato. Entre outros autores, igualmente conscientes de que a estética da modernidade não poderia mais ser a estética clássica e grandes leitores de Kant, como Jean-François Lyotard, que releu de maneira muito contemporânea a 'analítica do sublime' e passou a estética da modernidade pelo crivo da questão do sublime. Acho absolutamente apaixonante o que Lyotard disse sobre essa questão, mas, por várias razões, penso que a resposta não está aí. [...] O sublime sempre me pareceu perigosamente próximo demais de uma estética do efeito, e a estética do efeito, do *kitsch*. [...] Dito isso, há outra razão, menos subjetiva e mais teórica (mas eu poderia dizer mais estratégica) pela qual a estética do sublime não me parece conveniente: não há antinomia do sublime. [...] Foi pela resolução da antinomia que se encontra no centro da analítica do belo, isto é, da analítica do gosto, que se deu, a meu ver, a releitura de Kant». DE DUVE, Thierry. *Du Nom au Nous*. Éditions Dis Voir, Paris, 1995, 49-50.

9 Este "por fim" é apenas para o que interessa até este momento. Outros aspectos serão abordados em seguida. E como não custa ressaltar, a estética de Kant é muito mais ampla e sofisticada do que a discussão aqui, onde interessa apenas situar o que é fundamental para a compreensão do argumento de De Duve.

10 Certamente De Duve não foi o primeiro crítico a tentar um reentendimento da estética kantiana, mas sim o primeiro a tomar isso como um projeto que leve em conta Duchamp, e toda uma gama de produções artísticas subsequentes aos *ready-mades*. Em geral, os que se colocaram como releitores de Kant, se aferraram a uma dimensão apenas formalista da arte. Da mesma forma, os que se opuseram, na maior parte das vezes, o fizeram em prol de uma recusa a esta visão estritamente formal da experiência artística.

importante transformação a ser feita: a sentença “isto é belo” deve ser transformada em “isto é arte”¹¹:

Tratava-se de reler a terceira Crítica partindo da hipótese levantada pelo *ready-made* – a única verdadeiramente plausível se levarmos a sério sua existência enquanto arte. Segundo essa hipótese, a frase ‘isto é arte’ não é uma constatação, mas um julgamento, e esse julgamento é estético e não conceitual.¹²

A partir desta noção, segue uma série de transformações necessárias no entendimento da estética. Quatro delas são importantes e serão expostas a seguir¹³.

No juízo kantiano, a expressão “isto é belo” é consequência de um livre jogo entre as faculdades do entendimento e da imaginação, não necessitando de nenhum parâmetro prévio. Ou seja, um juízo não tem nenhuma influência sobre um outro, não há nenhuma forma de jurisprudência acerca da beleza. Já para De Duve, a expressão “isto é arte” é a consequência da comparação entre a obra e outros juízos previamente realizados, seja pelo próprio indivíduo, seja por outros. Aqui, há uma jurisprudência acerca do que é arte, que não é determinante, mas que influencia o juízo – analogias são traçadas entre aquilo que se ajuíza e o que já foi anteriormente ajuizado:

... você herda um patrimônio cultural, ou melhor, um registro de jurisprudências (...) você toma partido em um embate, ou melhor, em um julgamento. [...] Uma jurisprudência não tem a força de uma lei, mas ela carrega algum peso. Ainda assim, independente de quanto ela pese nos seus juízos, ela nunca é um critério que o abstenha de ter que ajuizar de novo; ela é meramente uma linha de orientação que você pode seguir ou não, uma lembrança prudente que ajuda a decidir se você deve deixar a experiência de seus predecessores alimentar a sua própria, mas que em todo caso, você deve confrontar com seus sentimentos de fato.¹⁴

O crítico diversas vezes aponta para o caráter instável desta jurisprudência: ela está em constante transformação ao longo do tempo, muitas vezes se expandindo, quando mais coisas recebem o juízo «isto é arte», algumas se retraindo, quando

11 É importante ressaltar que De Duve não descarta a possibilidade de se ajuizar a beleza da forma como Kant a entendia. O que o crítico insiste é que é necessário reler a estética kantiana para pensar a questão da arte moderna, em especial Duchamp, mas não que não possa haver algo como um juízo sobre a beleza que não envolvesse a questão da arte. Muitos dos exemplos de Kant são sobre o belo natural. Tema sobre o qual De Duve não se pronuncia. Como coloca o crítico: «Diante de um objeto desses pode-se sem dúvida dizer ‘isto é belo’. Porém o fato de dizer que uma pá de neve ou um mictório são um belo objeto não os transforma em arte. Isso permaneceria um julgamento estético de tipo clássico sobre o design dessa pá de neve ou desse mictório. Ora, não foi assim que esses objetos entraram na história da arte contemporânea». DE DUVE, Thierry. *Du Nom au Nous*, 46.

12 DE DUVE, Thierry. *Du Nom au Nous*, 40.

13 Estas distinções são abordadas ao longo dos textos de De Duve, mas não da forma programática como as exponho a seguir.

14 DE DUVE, Thierry. *Kant after Duchamp*. MIT Press, Cambridge, 1996, 38-39.

algum tipo de revisão descarta o caráter artístico que se dava a determinado objeto. Além disso, esta jurisprudência sofre um segundo tipo de variação: ela não é a mesma para qualquer indivíduo. Por exemplo: um curador certamente terá um conhecimento muito maior das jurisprudências (talvez seja mais adequado utilizar este termo no plural) do que um cidadão pouco habituado a frequentar museus. (No entanto, isso não significa que necessariamente que o curador está disposto a ajuizar mais obras como de arte.) Portanto, é importante assinalar que não há «a jurisprudência», mas uma determinada relação singular que um indivíduo possui com as jurisprudências de seu momento histórico¹⁵.

Dáí advém uma consequência importante: os juízos de De Duve acabam por ser histórica e socialmente inscritos, enquanto o juízo kantiano não estava atrelado à nenhuma dinâmica desta ordem¹⁶.

O segundo aspecto é que se o juízo não se coloca exatamente como livre jogo entre a imaginação e o entendimento, então não há nenhuma razão para se pressupor que haja necessariamente um prazer envolvido nele. Para Kant, o juízo “isto é belo”, era justamente fruto deste livre jogo que seria, por fim, prazeroso para o indivíduo que o realizava. Para De Duve, o prazer não é uma dimensão necessária do juízo “isto é arte”, pelo contrário, como a repulsa a muitas obras demonstra, muitas vezes chega a existir um desprazer. O crítico chega a sugerir que se deveria pensar o juízo “isto é arte” como para além do princípio do prazer, em uma clara referência ao texto homônimo de Freud¹⁷.

Há uma terceira diferença, que é muito menos uma consequência da reformulação da sentença “isto é belo”, e mais uma necessidade de atenuar a problemática universalidade do argumento kantiano. Em parte, a própria ideia de uma jurisprudência, com sua inserção sócio-histórica, já conduzia a isso. A esta primeira restrição do universalismo kantiano, surge uma outra – a ideia de que o juízo não aspira a uma concordância generalizada, mas apenas a que algum outro esteja de acordo. Trata-se mais de pensar em uma alteridade, do que na universalidade, a qual se situaria mais como um limite possível. Como está colocado no breve texto *Glossaire*, a questão pode ser pensada através dos pronomes pessoais – com um “nós” que pode ser “eu e tu”, “eu e ele”, até o limite de “eu e todos os outros”:

O pronome do comum é o “nós”. De que “nós” é feito? No mínimo de “nós dois” (...) ao máximo de “nós todos” – e aí está o universal. E de que “nós dois” é feito? (...) responde a gramática mais elementar: de “tu e eu”, de “ele e eu” (ou de “ela e eu”). São duas coisas radicalmente diferentes...¹⁸

15 Como já foi exposto, De Duve não referenda integralmente as posições de Bourdieu, mas acerca deste aspecto o crítico se vale do conceito de *habitus* proposto pelo sociólogo.

16 Do ponto de vista de Kant, naturalmente. É certo que muitos autores não deixaram de indicar o caráter eurocêntrico e burguês da estética kantiana.

17 DE DUVE, Thierry. *Du Nom au Nous*, 45-69.

18 DE DUVE, Thierry. *Du Nom au Nous*, 99.

Sem dúvida, esta transformação isenta seu argumento de parte dos problemas da reflexão kantiana; no entanto, é questionável se com este rearranjo ainda é possível supor algum tipo de sentimento comunitário da mesma forma como faz Kant através da noção de *sensus communis*. Mesmo que De Duve creia que sim, falta uma análise de até que ponto suas transformações no argumento de Kant ainda o viabilizam.

Parece-me que o entendimento da *Analítica do Belo* como chave para o pensamento de toda uma filosofia política, como propõe Hannah Arendt nas *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, poderia ser um bom caminho para este desenvolvimento mais profundo das relações entre juízo estético e formação de uma ideia de comunidade, mesmo no contexto da releitura feita por De Duve. Também pensa assim José Fernández Vega, como se nota pela seguinte pergunta que fez ao crítico belga em uma entrevista:

[José Fernández Vega] Arendt sustenta que a faculdade da imaginação é a grande descoberta política de Kant, sua maior contribuição para o pensamento político. Este enfoque político é sugestivo para quem se interessa pela relação entre arte e política, nos modos indiretos, não convencionais que ela adquire hoje. Questões do tipo ‘podemos fazer comunidade? onde foi parar a fraternidade?’ parecem-me que constituem perguntas chaves da arte moderna.

[De Duve] Estou completamente de acordo, mas com a condição de ser extremamente cético, inclusive mais cético que o próprio Kant. No fundo, Kant diz que não sabe se existe o *sensus communis*. Mas a existência do juízo estético lhe indica que todos os homens atuam como se existisse o *sensus communis*. Então, na própria existência do juízo estético, detecta um indício, um sinal de que estamos dotados da capacidade de nos entendermos. (...) Se aceitamos que o *sensus communis* não existe, que os seres humanos são lobos para os demais seres humanos, que não estamos dotados da capacidade natural de nos colocar em acordo, então o que se passa com a arte? Em que se converte? Minha resposta é: a arte se torna neste caso ainda mais necessária, porque é neste momento que temos mais necessidade dela.¹⁹

Há, ainda, um quarto ponto importante nas distinções entre Kant e De Duve. Ao contrário do filósofo, o crítico faz um recorte temporal dentro do qual seu argumento seria válido. Assim, «isto é arte» seria uma expressão determinante desde a segunda metade do século XIX, incluindo hoje, até um momento futuro indeterminável. Em parte, como já foi colocado, isso provém de seu entendimento de Duchamp; no entanto, o aspecto que torna mais determinante essa cisão é a ideia de que há uma transformação radical nos saberes e nas práticas ao longo do

19 VEGA, José Fernández (ed). «Duchamp: Una Botella al Mar. Entrevista a Thierry de Duve». Em *Formas Dominantes – Diálogos sobre Estética y Política*. Taurus, Buenos Aires, 2013, 69.

século XIX, aos quais a arte não seria indiferente. Assim como Foucault analisou as diferenças nos discursos e práticas penais e médicas que surgiram no século XIX, De Duve pretende fazer o mesmo em relação ao campo da arte. Neste sentido, o autor afirma que pretende fazer uma arqueologia do modernismo. Como foi previamente colocado, este projeto marcará ainda mais distâncias em relação a uma reescrita do juízo estético kantiano, mas para observar isso melhor, é necessário demonstrar De Duve como releitor da arqueologia de Foucault.

4. De Duve Relendo a Arqueologia Foucaultiana

Há dois conceitos foucaultianos explicitamente presentes em De Duve – o de arqueologia e o de condições enunciativas. E um terceiro conceito lançado parcialmente, e de forma um pouco incerta – o de enunciado.

Começando pela arqueologia, vê-se que a proposta de um pensamento arqueológico faz parte de um projeto primeiro dentro da pesquisa de Foucault, tendo sido exposta de forma mais programática no livro *A Arqueologia do Saber*. Trata-se de uma proposta epistemológica e metodológica distinta para a análise de discursos e práticas no campo da história. Nesta, documentos, eventos e acontecimentos não são lidos em função da subjetividade de seus responsáveis, das circunstâncias específicas de seus surgimentos, ou de alguma estrutura de pensamento ou linguagem prévia. Em vez disso, há uma outra construção conceitual que envolve a noção de episteme: um topos singular, que possibilita e delimita o saber em um determinado momento, sempre em conjugação com formas de poder. De tempos em tempos, este topos se romperia e se recomporia de forma a articular uma outra forma de saber, que não seria uma versão avançada ou evoluída da anterior, apenas distinta²⁰. Como expõe o próprio filósofo:

A episteme não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas. [...] A episteme, ainda, como conjunto de relações entre ciências, figuras epistemológicas, positivities e práticas discursivas, permite compreender o jogo das coações e limitações que, em um momento determinado, se impõe ao discurso; mas essa limitação não é aquela que, negativa, opõe ao conhecimento a ignorância, ao raciocínio a imaginação (...) a episteme não é o que se pode saber em uma época, tendo em conta insuficiências técnicas, hábitos mentais ou limites colocados pela tradição; é aquilo que, na

20 Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault delimita três epistemes. Em termos bastante genéricos: uma correspondente ao século XV (episteme renascentista), outra correspondente aos séculos XVI, XVII e XVIII (episteme clássica) e outra desde o século XIX, provavelmente se esvanecendo contemporaneamente (episteme moderna).

positividade das práticas discursivas, torna possível a existência das figuras epistemológicas e das ciências.²¹

No contexto de seu projeto de uma arqueologia do modernismo, De Duve não visa pensar em uma história da arte que levasse linear e inevitavelmente ao surgimento da arte moderna, seja por razões intrínsecas à própria arte, ou por razões sociais. Em vez disso, o crítico pensa no surgimento específico de práticas e discursos a partir do século XIX que apontam para a existência de uma outra episteme²², dentro da qual seria necessário pensar o espaço da arte. Que tipo de saber é engendrado neste campo, como ele se articula com as formas de poder, como ele está em relação com outras ciências e com as formações sociais? São estas as questões centrais para uma abordagem arqueológica do modernismo. Conforme foi visto, a resposta de De Duve está em acreditar que o juízo estético, em termos relativamente próximos aos expostos por Kant, seja a chave principal para elaborar a questão, enquanto o *ready-made* de Duchamp, atento para o jogo de recusas e aceitações dos salões, seria uma espécie de paradigma desta situação. Neste sentido, o cerne da pesquisa arqueológica do modernismo é menos a atenção às especificidades de cada movimento ou artista, do que a questão de quais práticas conseguiram ser ajuizadas como arte ao longo deste período:

Não importa o que os artistas modernos fizeram, não importa que regras eles seguiram ou abandonaram, não importa qual concepção de arte eles lutaram por ou contra, não importa quais estilos eles inventaram ou destruíram, os vencedores – do jogo ou do embate – foram aqueles capazes de ter seu trabalho batizado sob o nome de arte.²³

O segundo ponto abordado por De Duve é sua busca pelas condições enunciativas para «isto é arte». De acordo com a reflexão foucaultiana nenhum tipo de conhecimento, afirmação ou prática surge de forma autônoma, ou seja, é necessário que existam condições que deem margem a existência de determinado discurso ou ação. Assim, boa parte de um trabalho arqueológico seria o de buscar estas condições, assim como de perceber a forma como o poder se constitui através delas. Como expõe Foucault, ao tratar dos enunciados:

... somar um enunciado a uma série preexistente de enunciados é fazer um gesto complicado e custoso que implica condições (e não somente uma situação, um contexto, motivos) e que comporta regras (diferentes das regras lógicas e linguísticas da construção).²⁴

Dentro da proposta de De Duve, isso surge quando o autor afirma que o juízo só pode se realizar, seja com a sentença «isto é arte» ou com «isto não é arte», no

21 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2012, 231-232.

22 De Duve segue este corte temporal apontado por Foucault.

23 DE DUVE, Thierry. *Kant after Duchamp*, 81.

24 FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*, 252.

caso de determinadas condições que propiciem, ou melhor, que demandem o ajuizamento. Isto é, o juízo não surge incondicionalmente:

... existem condições para a existência da arte em uma dada formação cultural. Elas são: dado (1) um objeto, (2) um autor, (3) um público e (4) um espaço institucional pronto para registrar este objeto, para atribuí-lo a um autor, e para comunicá-lo a um público...²⁵

A tarefa de comentar estas condições será deixada para um escrito futuro. Em vez disso, prefiro desenvolver aqui um ponto confuso que surge agora em De Duve, mas que diz respeito ao problema da diferenciação entre arte e não arte. Na medida em que se parte da proposta arqueológica, e se pensa que existem condições enunciativas para o juízo “isto é arte”, era de se esperar que a sentença “isto é arte” fosse compreendida por De Duve como um enunciado, no sentido proposto por Foucault. Isso de fato acontece:

Sob o termo de enunciado, Foucault postula uma unidade discursiva distinta do signo, da sentença e da proposição. (...) Em vez de uma unidade elementar, o que Foucault traz à tona é um modo de existência de signos linguísticos na medida em que eles são enunciados (afirmados, pronunciados, registrados...), e não na medida em que eles significam, na medida em que eles anunciam e não na medida em que são gramaticais, na medida em que eles anunciam e não na medida em que são lógicos – um modo de existência que ele chama de função enunciativa. [...] A sentença “isto é arte” uma vez afixada ao *ready-made*, não é o signo da passagem da prática artística de um regime visual para um linguístico, mas o acontecimento da função enunciativa na qual objetos que se apresentam como arte e apenas como arte são tomados. Ela traduz o *ready-made*, como enunciado.²⁶

No entanto, não é este o entendimento mais frequente do crítico, que defende majoritariamente a ideia de arte como um nome próprio, isto é, como um termo que não tem nenhum significado específico, apenas designa um conjunto heterogêneo de coisas:

Sendo um nome próprio, a palavra “arte” é um espaço vazio. A questão a ser lançada a um nome próprio (...), é aquela da referência, não a do significado. A que você está se referindo (...) ao dizer “isto é arte”? (...) Você está se referindo a todas as coisas igualmente designadas por você, em outras circunstâncias, pelo uso da mesma frase; com a palavra “arte” você está apontando o dedo a todas as coisas que fazem sua coleção crítica, seu museu imaginário.²⁷

Esta oscilação de De Duve entre compreender “isto é arte” e “isto não é arte” como enunciados, ou entender que “arte” é um nome próprio, é especialmente

25 DE DUVE, Thierry. *Kant after Duchamp*, 391.

26 DE DUVE, Thierry. *Kant after Duchamp*, 387-388.

27 DE DUVE, Thierry. *Kant after Duchamp*, 59.

problemática, pois permite a um outro tipo de pensamento²⁸ atravessar seu projeto arqueológico, ao mesmo tempo em que não conduz à arqueologia a algumas de suas mais interessantes consequências teóricas e políticas.

No entanto, isso não é o mais grave, na medida em que De Duve não prometeu uma leitura rigorosamente próxima de Foucault. O problema fundamental é que a utilização de uma teoria da arte como um nome próprio acaba por tornar a teoria de De Duve bastante indiferente às dimensões políticas que ela poderia atingir caso se adotasse plenamente a noção de enunciado – se a arte é apenas um nome próprio, então a disputa em torno dos juízos se torna pouquíssimo relevante, talvez não mais do que um jogo de opiniões ora convergentes, ora divergentes. Enquanto isso, a noção de enunciado traz forçosamente um debate acerca de que poderes estão associados a que saberes, para permitirem o surgimento de determinados conjuntos de enunciados.

Acrescente a isso a já mencionada fragilidade no desenvolvimento da questão da comunidade e do *sensus communis*, e torna-se impossível não dar certa razão aos que acusam De Duve de ser apenas um formalista, pouco atento aos dilemas da relação entre política e arte.²⁹ Por mais que estas críticas possam ser exageradas, ou até injustas, inegavelmente um desenvolvimento mais foucaultiano de sua estética poderia ser uma boa perspectiva para tornar esta teoria mais apta a lidar com questões políticas.

5. Rumo à Genealogia

Além de se descartar a ideia de arte como um nome próprio em prol do conceito de enunciado, seria interessante começar por remover a insistência de De Duve em abordar exclusivamente a arqueologia foucaultiana, sem dar atenção para os conceitos posteriores do filósofo francês, desenvolvidos em sua fase genealógica. Na já citada entrevista o crítico diz que «O Foucault que realmente me influenciou é o de *As Palavras e As Coisas* e *A Arqueologia do Saber*.»³⁰ Por mais que essa escolha seja fiel à trajetória do próprio filósofo, que ao reorganizar seu pensamento com os conceitos da genealogia deixou de lado boa parte da ênfase antes dada à arte e à literatura, ela traz limitações inevitáveis para De Duve. Seu entendimento de Foucault, justamente por não se apropriar da fase em que o filósofo melhor articula as relações com o poder, também deixa um vazio nas possibilidades de pensar politicamente o juízo estético entendido como capaz de produzir os enunciados “isto é arte” e “isto não é arte”.

28 No capítulo 1 de *Kant after Duchamp*, o crítico comenta algumas teorias sobre nomes próprios.

29 O interesse de De Duve em revisar os conceitos do crítico formalista Clement Greenberg também colabora para isso, na medida em que boa parte da teoria norte-americana das últimas décadas o tem como principal pensador a ser combatido, justamente por sua (não) articulação entre arte e política.

30 VEGA, José Fernández, «Duchamp: Una Botella al Mar; Entrevista a Thierry de Duve», 71.

Por isso, creio que a passagem para a genealogia torna as questões mais interessantes e potentes. De uma forma geral, sem descartar em absoluto a etapa anterior, o próprio Foucault também acentuou ganhos metodológicos nessa transição. Para o que interessa à questão aqui desenvolvida, a grande vantagem da mudança é romper com o rigor um pouco estanque da arqueologia, com seus grandes conjuntos epistêmicos, e cortes históricos muito bem delimitados. Dentro desta ótica, falar sobre o juízo estético significa posicioná-lo dentro da episteme que surgiu no final do século XVIII, e supor que seu eventual final estaria condicionado pelo encerramento desta fase epistêmica. Enquanto isso, o pensamento genealógico permite a coexistência de engrenagens com temporalidades diversas, formando uma rede densa, cada uma com sua atuação, origem e desenvolvimento singulares. Dentro desta nova perspectiva, é possível abdicar do corte rigoroso efetuado pela noção de episteme, e supor que determinados dispositivos possam aparecer e desaparecer em momentos e em geografias diversas, permitindo cronologias e cartografias bem mais flexíveis e, ao que tudo indica, mais adequadas para descrever as relações entre poder, saber e corpo. Como diz Foucault, na introdução de *Vigiar e Punir*:

Finalmente, [essas relações] não são unívocas; definem inúmeros pontos de luta, focos de instabilidade comportando cada um seus riscos de conflito, de lutas e de inversão pelo menos transitória da relação de forças. A derrubada desses 'micropoderes' não obedece portanto à lei do tudo ou nada; ele não é adquirido de uma vez por todas por um novo controle dos aparelhos nem por um novo funcionamento ou por uma destruição das instituições; em compensação nenhum de seus episódios localizados pode ser inscrito na história senão pelos efeitos por ele induzidos em toda a rede em que se encontra.³¹

Especificamente nesta transformação de uma arqueologia para uma genealogia, surge outro ganho que pode reformar algumas ideias de De Duve, tornando-as mais adequadas e complexas. Trata-se do surgimento do conceito de dispositivo. Mesmo este não tendo sido desenvolvido por Foucault de forma tão extensa como foram os conceitos de enunciado ou episteme, é possível retirar de um de seus comentadores, o argentino Edgardo Castro, uma caracterização do que o filósofo francês entendia por dispositivo:

1) O dispositivo é a rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitetura, regulamentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não dito. 2) O dispositivo estabelece a natureza do nexos que pode haver entre esses elementos heterogêneos. (...) 3) Trata-se de uma formação que, em um momento dado, teve por função responder a uma urgência. O dispositivo tem, assim, uma função estratégica. (...) 4) Além da

31 FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Vozes, Petrópolis, 2014, 30-31.

estrutura de elementos heterogêneos, um dispositivo se define por sua gênese. (...) 5) O dispositivo, uma vez constituído, permanece como tal na medida em que tem lugar um processo de sobre-determinação funcional: cada efeito, positivo e negativo, querido ou não querido, entra em ressonância ou em contradição com outros e exige um reajuste.³²

Aplicado ao campo da arte, seria possível colocar o juízo estético então como o dispositivo que organiza uma rede de saberes e poderes entre elementos heterogêneos, como os museus, as formas de recepção, os artistas, as histórias da arte, as próprias obras... Obviamente que esta rede não configura um espaço estável, pelo contrário, ela constantemente inscreve e reinscreve, através de seus enunciados (“isto é arte”, “isto não é arte”) novas disposições para o campo. Sendo assim, os embates entre arte e não arte ganham uma relevância muito maior, não pela discussão específica de cada obra, pelo jogo superficial de opiniões e preferências, mas por serem parte de um mecanismo que impele cada indivíduo a posicionar-se perante determinados enunciados (“isto é arte”, “isto não é arte”). Ao fazê-lo, necessariamente se participa da produção de consensos ou dissensos públicos. Nessa direção, o juízo estético poderia ser entendido justamente como uma engrenagem que participa de determinadas “partilhas do sensível”, para se valer da expressão de Jacques Rancière³³.

Além disso, enquanto dispositivo o juízo não pode ser pensado como um topos neutro. Como diz Agamben, ele «tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve numa relação de poder (...) Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e saber.»³⁴ Isto é, a ideia de juízo estético pode ser compreendida como um dispositivo pertencente a uma rede mais ampla, onde atuam outros, como o regime prisional, a sexualidade... Ou seja, em vez de um campo totalmente apartado das outras experiências e relações de poder, o ajuizamento estético estaria em relação com estas, sendo também um âmbito onde saberes e poderes arranjam-se em configurações específicas, moldando a sensibilidade e as possibilidades dos indivíduos.

6. Conclusão

Ao longo deste artigo, tentei demonstrar como a questão da distinção entre arte e não arte segue como um tema relevante para a estética, com suas reverberações políticas e artísticas. Para tal, tracei a trajetória argumentativa do teórico e crítico

32 CASTRO, Edgardo. *O Vocabulário de Foucault*. Autêntica, Belo Horizonte, 2009, 124.

33 Diz o filósofo: «Uma partilha do sensível fixa portanto, ao mesmo tempo, um *comum* partilhado e partes exclusivas. Essa repartição das partes e dos lugares se funda numa partilha de espaços, tempos e tipos de atividade que determina propriamente a maneira como um *comum* se presta à participação e como uns e outros tomam parte nessa partilha». RANCIÈRE, Jacques. *A Partilha do Sensível*. Editora34, São Paulo, 2005, 15.

34 AGAMBEN, Giorgio. *O que é o Contemporâneo e Outros Ensaios*. Argos, Chapecó, 2009, 29.

da arte Thierry de Duve, sua apropriação de conceitos de Kant e Foucault para propor seu reentendimento do juízo estético e uma arqueologia do modernismo. Ao fazê-lo, pretendi expor os limites de seu pensamento, mas sem descartar sua pretensão em linhas gerais. No último seguimento, expus como uma passagem da arqueologia para a genealogia foucaultiana pode levar a um entendimento do juízo estético como um dispositivo, o que creio que abre uma via para uma reflexão sobre a distinção entre arte e não arte para além do limitado espaço ocupado atualmente. Ao tratar o juízo como um dispositivo, também acredito abrir caminhos para outras pesquisas que possam traçar cartografias em que os embates entre arte e não arte sejam pensados em contextos mais amplos e heterogêneos que os habitualmente expostos. Nessa direção, seria possível pensar esses juízos como partes significativas das “partilhas do sensível”, assim como profundamente associados a outros dispositivos que também articulam sensibilidade individual, saber, poder e coesão/coação social.

7. Bibliografia do Artigo

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o Contemporâneo e Outros Ensaios*. Trad. Vinicius Nicastro Honesco. Argos, Chapecó, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Trad. André Duarte de Macedo. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli. Perspectiva, São Paulo, 2011 (7ª Edição).
- BUCHLOH, Benjamin. *Formalism and Historicity; Models and Methods in Twentieth-Century Art*. MIT Press, Cambridge, 2015.
- CASTRO, Edgardo. *O Vocabulário de Foucault*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Autêntica, Belo Horizonte, 2009.
- DANTO, Arthur. *A Transfiguração do Lugar-Comum*. Trad. Vera Pereira. CosacNaify, São Paulo, 2005.
- DANTO, Arthur. «O Mundo da Arte.» Trad. Rodrigo Duarte. Em *Artefilosofia*, nº1, 2006, 13-25.
- DE DUVE, Thierry. *Du Nom au Nous*. Éditions Dis Voir, Paris, 1995.
- DE DUVE, Thierry. *Kant after Duchamp*. MIT Press, Cambridge, 1996.
- DE DUVE, Thierry. «O que fazer da Vanguarda?». Trad. Ana Cavalcanti; Maria Luísa Távora. Em *Arte e Ensaios*, nº 20, 2010, 181-193.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault; Uma Trajetória Filosófica*. Trad. Vera Porto Carreiro. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2013 (2ª Edição).
- DUCHAMP, Marcel. «O Ato Criador». Em BATTCKOK, Gregory (ed.). *A Nova Arte*. Trad. Cecília Prada, Vera de Campos Toledo. Perspectiva, São Paulo, 2013 (2ª Edição), 71-74.
- FOSTER, Hal. *O Retorno do Real*. Trad. Célia Euvaldo. CosacNaify, São Paulo, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2012 (7ª Edição).
- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e As Coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 1999 (8ª Edição).
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramalhete. Vozes, Petrópolis, 2014 (42ª Edição).

- GREENBERG, Clement. *Estética Doméstica*. Trad. André Carone. CosacNaify, São Paulo, 2013.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden, Antônio Marques. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2008 (3ª Edição).
- MACHADO, Roberto. *Foucault; A Filosofia e a Literatura*. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 2000.
- PAZ, Octavio. *Marcel Duchamp ou O Castelo da Pureza*. Trad. Sebastião Uchoa Leite. Perspectiva, São Paulo, 2008 (3ª Edição).
- RANCIÈRE, Jacques. *A Partilha do Sensível*. Trad. Mônica Costa Netto. Editora34, São Paulo, 2005.
- SCHAEFFER, Jean-Marie. *L'Expérience Esthétique*. Gallimard, Paris, 2015.
- VEGA, José Fernández (ed.). «Duchamp: Una Botella al Mar; Entrevista a Thierry de Duve». Em *Formas Dominantes; Diálogos sobre Estética y Política*. Taurus, Buenos Aires, 2013, 43-72.

II

MATERIALES

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.

III

RESEÑAS

MÁS ALLÁ DE LA BIOPOLÍTICA. BIOPOTENCIA, BIOARZQUÍA, BIOEMERGENCIA. ANDITYAS SOARES DE MOURA COSTA MATOS Y FRANCIS GARCÍA COLLADO. GIRONA, EDITORIAL DOCUMENTA UNIVERSITARIA, 2020.

El libro que nos ocupa es una apuesta arriesgada, que lleva al límite el horizonte que abrió Foucault con la noción de biopolítica. Porque, como dice el título, el ensayo va mucho más lejos de la propuesta de Foucault.

Esto no quiere decir que no se sitúe en los estudios que abrió, que continuó de manera más empírica Nikolas Rose y más especulativa Giorgio Agamben y Roberto Espósito, todos ellos citados en el libro. Lo que pretenden los autores es, de alguna manera, ampliar y radicalizar lo que inició Michel Foucault. Para ello crean nuevos conceptos, como los tres que aparecen en el título.

Biopotencia es la potencia ligada al cuerpo, como capacidad vital transformadora, en un flujo permanente. Podemos partir de la noción aristotélica de potencia, pero sin subordinarla a la primacía del acto. El criterio para saber si esta potencia es positiva o negativa la encontramos precisamente en su capacidad de fluir, de cambiar, en el primer caso; o en su función bloqueadora. La biopotencia, en su sentido afirmativo, puede ser, paradójicamente, una potencia del no, precisamente cuando ejerce la resistencia, la oposición a las fuerzas negativas que quieren paralizarla y a las que les dan el nombre de biocracias. Estas biocracias forman parte de la bioarztquía, que viene a ser lo que corresponde al neoliberalismo. La biopolítica, como señaló Foucault, correspondía al liberalismo. El cuerpo hay que entenderlo como un campo inmanente y de manera relacional. Como

un proceso singular cuyos límites no hay que entenderlos como frontera, sino precisamente como lo que se abre a la interacción y a la posibilidad de cambio. Pero la base de la ética es aceptar su precariedad y finitud.

Los autores critican certeramente nociones que se presentan como incuestionables en la democracia liberal: persona, ciudadano... Siguen aquí la crítica de Espósito que conduce finalmente a Simone Weil y su reivindicación de lo sagrado. Para ellos, la terminología de la democracia liberal, más que un carácter emancipador, tiene una función clasificatoria que separa y excluye. Pero es el mismo gobierno representativo liberal el que critican. Porque ha llevado a la alopolítica, es decir, a la negación de la política, en el sentido que lo entendía, por ejemplo, Cornelius Castoriadis, como práctica horizontal que permite ocuparse de lo común. Contra la política lo que hay es lo político, entendido como estructuras de poder sobre el hombre endeudado sometido al autocontrol, que por mucho que quiera presentarse como autonomía es justamente su contrario. Es la interiorización de las normas para ser emprendedores y gestionarnos como si fuéramos una empresa. Hay que normalizarse bien, porque si no lo hacemos el Estado debe hacerse cargo del gasto progresivo para cubrir las enfermedades mentales. La salud mental es una inversión necesaria y para ellos tenemos sal poder psiquiátrico, bien dispuesto a garantizarlo, siguiendo su biblia, el DSM-V. Hay una referencia a los últimos trabajos del imprescindible Nikolas Rose al respecto. Se trata, ni más ni menos, de optimizar a los sujetos en beneficio del modelo productivo capitalista. Para ello debemos estar permanentemente evaluados y autoevaluados. Hay referencias interesantes a un filósofo italiano muy sugerente y apenas conocido por nosotros,

Emanuele Coccia, en su reivindicar del pensar como algo impersonal, común, como camino inacabado vinculado a todas las formas de vida sensible. Hay que cuestionar también, continúan, la figura del autor, en la medida en que es un intento de personalizar una obra sujetándolo a un personaje; o un pensamiento en devenir sujetándolo a un acto fijado.

Hay en este ensayo una fuerte reivindicación de la potencia, entendida como un poder ser, como un proceso. Ello en contraposición frente al acto acabado. La ética es este poder que no se acaba, que no se concreta en una autoría, en un deber, en una obra. No tiene finalidad. Vivimos en un mundo cada vez más desubjetivado por los dispositivos de las redes y las plataformas digitales. Pero esto no significa que superemos al sujeto para desarrollar la autonomía desde la biopotencia transformadora. Porque lo que hacemos así es continuar en el lugar del sujeto, aunque esté vacío, queriendo producir obras, cumpliendo deberes, siguiendo mandatos. En la actual bioarquitectónica solo debemos producir obedeciendo automáticamente las órdenes que se nos van dando.

En la última parte del libro nos explicarán lo que entienden por bioemergencia, cerrando así la triada conceptual que inspira el texto. Bios es vida y la emergencia, es la aparición de algo diferente de un proceso anterior. Los autores reivindican una idea de vida entendida como potencia en un proceso que va produciendo nuevas realidades. Lo vivo como una realidad emergente, porque es un proceso que se va transformando y no unas estructuras que se van manteniendo, es decir una identidad basada en la continuidad y no en una forma acabada que se mantiene. El azar y la necesidad que marcan los encuentros en el que desarrollamos nuestra potencia, siempre en un juego que no se somete a unas reglas, a unas normas,

sino que se van definiendo como normas reguladoras, no limitadoras. En un sentido rizomático, como apuntaba Deleuze. Y la expresión política sería la democracia en un sentido nuevo, como reto futuro.

El libro es muy sugerente, aunque no me parece del todo convincente. Me quedo con su ontología de la potencia, con esta invitación a la vida como proceso creativo. Esta biopotencia que debe ser una bioemergencia, por decirlo así. Y en su crítica a la bioarquitectura como el proyecto neoliberal de un sujeto endeudado, apolítico y autoevaluado. Pero desconfío de la utopía como propuesta política, que es lo que me parece su apuesta por una democracia que no acaba de saberse lo que es. También me parece interesante repensar cuestiones como la noción de persona o la propia idea de derecho, pero no veo como prescindir de la última. Veo también muchas ideas estimulantes que permiten ver nuevos horizontes en el camino de la biopolítica abierto por Foucault.

Pienso que Andityas Soares de Moura Costa Matos y Francis García Collado han escrito un libro que merece ser leído por todos aquellos que quieran investigar y profundizar en el camino de la biopolítica o que simplemente quieran hacer una ontología del presente, en el sentido que también marcaba Michel Foucault. Un ensayo valiente, arriesgado, radical que hemos de entenderlo como un valioso material para pensar el camino de la emancipación ética y política de los sujetos.

El libro se acaba de traducir al portugués : García Collado, Francis; Matos, Andityas Soares de Moura Costa. Para além da biopolítica. São Paulo: sobinfluência, 2021.

LUIS ROCA JUSMET

V

ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*.

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

Información de la Red Iberoamericana Foucault:

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí:
<http://iberofoucault.org/>



CALL FOR PAPERS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, número 12 “Foucault y los nuevos marxismos”

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, número 12, junio de 2022 A lo largo de las últimas tres décadas, la publicación de las transcripciones de los cursos de Michel Foucault en el Collège de France ha permitido comprender su relación con el trabajo de Marx y la tradición marxista de una manera más matizada. Lejos queda la acusación lanzada por Jean-Paul Sartre, calificando a Foucault como la última barrera que la burguesía todavía podía levantar contra Marx. Se ha podido corroborar el diálogo implícito, pero constante, especialmente a lo largo de los años setenta, que Foucault mantuvo con problemáticas propias del campo marxista. Más allá del estudio del poder disciplinar, también sus análisis acerca del ordoliberalismo y el neoliberalismo, así como sobre el problema del gobierno, han procurado nuevas perspectivas en un ámbito de máximo interés para el análisis social, cultural y político que se lleva a cabo desde el marxismo. Aunque difícilmente pueda ser considerado un autor marxista, tampoco es sencillo defender el carácter antimarxista de su trabajo.

Por otro lado, es sabido que el posicionamiento de Foucault con respecto al marxismo estuvo fuertemente determinado por las perspectivas predominantes en Francia en cada momento de su trayectoria. Las figuras de Sartre y de Louis Althusser, junto con los grupos maoístas con los que compartió actividad militante, marcaron decisivamente el tipo de marxismo con el que dialogaba críticamente Foucault. Desde los años sesenta, sin embargo, han ido surgiendo en diversos espacios intelectuales nuevas formas de interpretar la obra de Marx que se alejan de los presupuestos subyacentes a tales marxismos. En el ámbito británico, pueden mencionarse como hitos de referencia los trabajos de los historiadores Edward Palmer Thompson o Perry Anderson, así como la configuración del campo de los estudios culturales de la mano de autores como Stuart Hall o Raymond Williams. También en Alemania se producen importantes debates sobre la correcta comprensión de la exposición teórica de Marx. Tras los trabajos pioneros de Helmut Reichelt, Hans-Georg Backhaus o Alfred Schmidt, a partir de los años ochenta, comienza a articularse una nueva propuesta de lectura de Marx. Desde figuras individuales como Moishe Postone o Michael Heinrich hasta proyectos colectivos como las revistas *Krisis* y *Exit!*, organizadas alrededor del trabajo de Robert Kurz y Roswitha Scholz, o la publicación de los volúmenes titulados *Open Marxism*, se ha ido consolidando una nueva interpretación de la crítica de la economía política de Marx en clara contraposición con el conjunto de postulados que definían las posiciones marxistas clásicas. En otras latitudes, la herencia intelectual y política del marxismo ha marcado sendas diferentes, pero igualmente fecundas.

Pese a las diferencias que separan a cada uno de estos autores y proyectos colectivos, el hilo conductor que permite articularlos bajo una misma perspectiva es el intento de

superar la comprensión de las categorías de la crítica de la economía política en un sentido eminentemente económico y el rechazo a interpretar la teoría de Marx como una teoría general de la historia y las formaciones sociales. Ello supone el cuestionamiento de algunos de los pilares que sostenían los cimientos de la teorización marxista: la centralidad antropológica del trabajo, la comprensión estructural y relativamente transhistórica de la lucha de clases o la explicación de la ideología como una cuestión de falsa conciencia. Puesto que en muchos sentidos estos son también aquellos elementos que alejaban analíticamente a Foucault de Marx y el marxismo, cabe plantear si en ese distanciamiento de uno y de otros no se produce una cierta convergencia en las coordenadas teóricas del análisis social. Aun cuando también quepa argumentar que lo que algunos intérpretes han denominado el “nominalismo histórico” de Foucault plantea fricciones con las premisas del materialismo histórico, la interpretación de la crítica de la economía política que proponen los nuevos marxismos supone un marco novedoso en el que valorar el encaje con el modelo filosófico foucaultiano.

Especialmente en una coyuntura marcada por las transformaciones a que se ve sometido lo que se ha venido conceptualizando como neoliberalismo —como consecuencia de la crisis económica, ecológica, política, cultural, y ahora también sanitaria, que están viviendo las sociedades capitalistas—, se vuelve extraordinariamente relevante revisar el estado de las herramientas de la crítica. Al análisis del origen en las relaciones sociales y el proceso social capitalista de dicha crisis, se hace necesario incorporar también el análisis de los mecanismos de funcionamiento del poder y del gobierno, así como de los procesos de subjetivación.

Pero esta incorporación requiere también actualizar el problema de la relación entre los modelos teóricos marxiano y foucaultiano. Por ello la revista *Dorsal* dedica este número a la discusión en torno al diálogo que cabe establecer entre la nueva lectura de Marx y Michel Foucault con el objetivo de analizar tanto su potencial como las ineludibles tensiones conceptuales y metodológicas. Se invita a los investigadores e investigadoras a enviar sus aportaciones atendiendo a las cuestiones mencionadas u otras que puedan derivarse de ellas a la revista hasta el 31 de enero de 2022.

Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser enviados a dorsal@iberofoucault.org
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible.
- En documento aparte se deben indicar los datos del autor (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 31 de enero de 2022 (incluido).

Pueden encontrar más información y las normas completas de envío de originales en: <http://www.revistas.cenales.cl/index.php/dorsal>

Además de artículos, *Dorsal* acepta reseñas y notas críticas de obras tanto del ámbito general de los estudios foucaultianos como de cuestiones relacionadas directamente con el tema de cada monográfico. Solo en este último caso, se aceptarán reseñas y notas de obras que hayan sido publicadas más allá de los tres últimos años.



NÚMERO II || DICIEMBRE 2021

Lecturas foucaultianas de Kant

Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES
www.cenaltседiciones.cl