



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla



Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Filosofía

El problema de la libertad en Immanuel Kant y Michel Foucault

Tesis para la obtención del grado de: Maestro en Filosofía



Presenta: Luis Adrián Rodríguez Cortés

Asesores:

Dr. Mauricio Lugo Vázquez (director de tesis)

Dr. Fernando Huesca Ramón

Dr. Arturo Romero Contreras

OCTUBRE DE 2020

El problema de la libertad en Immanuel Kant y Michel Foucault

Contenido

Introducción general.....	2
I. Sobre el problema de la libertad en la filosofía moderna.....	6
I.1. De la <i>scientia universalis</i> al problema de la libertad	7
II. El sujeto trascendental frente a la muerte del hombre.....	17
II.1. La crítica de la <i>Crítica</i> : Ilusión trascendental y sueño antropológico	21
II.2. La ley moral: límite y bastión del sujeto libre	32
II.3. La Revolución en Kant y la historización foucaultiana del derecho y la libertad	45
III. Una historia para la libertad: de la gubernamentalidad a la configuración de sí.....	70
III. 1. Las tecnologías del yo en Kant y Foucault: <i>parrhesía</i> y la pregunta por la ilustración	75
III.2. Armonías por establecer: Estética, moral y compromiso con el presente	105
Conclusión: Una filosofía práctica optimista	125
Bibliografía	129

Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos

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

Introducción general

La libertad, en tanto concepto y como problema filosófico, ha cobrado múltiples formas a lo largo de la historia del pensamiento occidental, sin que necesariamente unas se opongan o supriman a las anteriores. La presente investigación establece un diálogo entre dos concepciones de la libertad, reflejadas en la producción filosófica de dos autores separados por un amplio margen temporal, estos son: Immanuel Kant (1724-1804) y Michel Foucault (1926-1984). El propósito de la investigación consiste en evaluar los elementos del concepto kantiano de libertad en su confrontación con una filosofía contemporánea que ostenta una posición crítica ante algunas características que suelen considerarse representativas de la modernidad, como lo es la confianza en el desarrollo de la ciencia, en una ética universal y en la idea de una historia lineal-progresiva. En la obra de Michel Foucault encontramos argumentos que rebaten la confianza en cada una de estas instancias y, a la vez, una concepción propia de la libertad, la cual será analizada en relación con los postulados kantianos.

A pesar de las evidentes divergencias entre la obra de Kant y Foucault, éste último realiza una recuperación de la obra del filósofo de Königsberg para ilustrar algunos de los elementos de su pensamiento en los años cercanos al final de su vida, sobre todo para la concepción de la llamada *ontología histórica de nosotros mismos*. En una primera instancia, las referencias hechas por Foucault al pensamiento kantiano en algunas de sus últimas conferencias, así como el vínculo que propone esta investigación, puede parecer fuera de lugar, teniendo en cuenta la declarada dependencia que la obra de Foucault tiene con filósofos como Nietzsche y Heidegger. Sin embargo, un análisis de los distintos momentos de la obra del pensador de Poitiers nos permite visibilizar la influencia constante que la filosofía de Immanuel Kant ejerció en el desarrollo de sus ideas.

Entre las herramientas que nos proveen las investigaciones foucaultianas, la noción de una *ontología histórica de nosotros mismos* es una condición de posibilidad para pensar

en un sujeto capaz de presentar resistencia ante la amenaza de relaciones de poder que puedan tornarse en relaciones de dominación; ya que comprendernos a partir de nuestra actualidad favorece el camino hacia la autoconstitución de nuestra subjetividad. Por lo tanto, la recuperación que Foucault hace del pensamiento de Kant en los últimos años de su producción teórica se realiza en el sentido de lo que el francés llama las *prácticas de la libertad*.

Será menester de la investigación exponer y analizar los fundamentos de esta asociación teórica, con el fin de verificar la existencia de un vínculo justificado entre el pensamiento kantiano y las inquietudes intelectuales de Foucault. Más allá de pretender encontrar en la obra del catedrático francés una interpretación fiel a las tesis kantianas sobre la libertad, este esfuerzo teórico trata de mostrar cómo Foucault aprovechó la filosofía de Immanuel Kant -entre otras fuentes- para forjar un pensamiento ético fructífero y original, del cual emergieron conceptos como el *cuidado de sí*, las *tecnologías del Yo*, la *parrhesía filosófica* y la *estética de la existencia*.

Conocimiento, sujeto y naturaleza constituyen una triada de conceptos implicados en la comprensión kantiana de la libertad, que tiene como trasfondo el marco teórico de una ciencia newtoniana y una metafísica leibniziana, lo que condiciona la perspectiva del filósofo de Königsberg sobre el problema de la libertad en diversos puntos. No obstante, durante el desarrollo histórico del pensamiento kantiano, la relación entre estos conceptos se modifica, de manera que, ni aun en el llamado periodo crítico de su filosofía, el problema de la libertad permanece estático, sino que ofrece diversos obstáculos y vías de solución.

En el recorrido del pensamiento de Michel Foucault se pueden ubicar desplazamientos relacionados con los elementos que constituyen el concepto de libertad planteado por Immanuel Kant. Una *arqueología del saber*, una *genealogía del poder* y, finalmente, la posibilidad de plantear subjetividades autoconstituidas, son los ejes por los que transitan las investigaciones de Foucault en diversos momentos de su obra, mismos que no sólo se pueden vincular directamente con la triada “conocimiento, sujeto y naturaleza”, sino que dialogan críticamente con la forma que estos conceptos llegaron a adquirir en el pensamiento de la modernidad.

El capitulado de la tesis ofrece una presentación dinámica de los elementos que conforman la concepción de la libertad para ambos autores. En primer lugar, el capítulo inicial expone la raíz moderna de la distinción entre una filosofía de la naturaleza (que sigue el proyecto de una *scientia universalis*) y una filosofía práctica (que expone el problema que representa la libertad del hombre ante la imagen de un universo regido por leyes mecánicas). En este contexto, Kant propone la existencia de un hombre puro, en la forma de un sujeto trascendental, que es, a su vez, condición de posibilidad para la aprehensión unitaria y el conocimiento de la realidad fenoménica.

En el segundo capítulo se presenta la crítica foucaultiana a lo que el pensador francés llama “el sueño antropológico”, el cual consiste en la ilusión formada a partir del proyecto antropológico de Kant, que se plantea poder conocer objetiva y universalmente el mundo a partir de la estructura finita del entendimiento humano. Al ponerse en entredicho, desde la ciencia y la filosofía del siglo XX, la visión moderna de un sujeto unitario que funja como fundamento del conocimiento, esta investigación explora la posibilidad de recurrir a la dimensión libre del sujeto de la filosofía práctica de Immanuel Kant, para mantener una visión unitaria y libre del hombre, ante el embate generado por el socavamiento del *factum* de la ciencia. El capítulo culmina con la crítica foucaultiana (de raigambre nietzscheana) a la moral en sentido objetivo-universal.

El capítulo final expone la propuesta de una ética en la obra de Michel Foucault -fruto del último desplazamiento de su pensamiento- la cual se fundamenta en la posibilidad del sujeto para constituirse como un sujeto libre mediante la apropiación de las *tecnologías del yo*. Se analiza la lectura que Foucault desarrolla del pequeño opúsculo *¿Qué es la ilustración?* de Immanuel Kant, en función de la impronta ética de sus últimas producciones teóricas, así como la relación (a manera de hipótesis) entre algunos conceptos pertenecientes a la *Crítica del Juicio* (de la facultad de juzgar o del discernimiento) que tratan de resolver la ríspida relación entre naturaleza y libertad, con la pretensión foucaultiana de plantear la construcción de subjetividades autoconstituidas. Este punto nos invita a pensar en la obra de Kant como condición de posibilidad, no sólo para llevar a cabo el desplazamiento final en el pensamiento de Foucault, sino para plantear una concepción contemporánea de la libertad.

En líneas generales, la lectura foucaultiana de Kant muestra elementos que yacen latentes en la obra del filósofo de Königsberg, mismos que posibilitan hablar de la resistencia del sujeto ante las fuerzas externas que se ciernen sobre él con pretensiones de dominación, así como de la pasividad de los hombres y mujeres que se someten a la autoridad, a causa de lo que Kant nombra “una autoculpable minoría de edad”. Finalmente, la investigación cierra resaltando el llamado de ambos pensadores para desarrollar una filosofía práctica, capaz de emprender la búsqueda incesante de las condiciones, no sólo teóricas, sino también sociales, en las cuales los seres humanos conciban y ejerzan su libertad.

I. Sobre el problema de la libertad en la filosofía moderna

Sin ser comprendido de manera uniforme, el concepto de sujeto heredó las características que, en el medioevo, se atribuían al alma como substancia del hombre¹, hasta encumbrarse como uno de los tópicos que distinguieron y ocuparon con mayor frecuencia las reflexiones filosóficas entre los siglos XVII y XIX². La raíz de la exaltación del sujeto como fundamento en la filosofía moderna puede hallarse en las *Meditaciones metafísicas*, donde Descartes “pretende inferir la independencia ontológica del Yo con respecto a cualquier hecho del mundo físico, a partir de la autoridad que cada quien tiene cuando se atribuye estados mentales a sí mismo”³. De tal forma, el pensamiento (o la conciencia) pasó a considerarse el elemento característico presente en cada ser humano, suficiente para diferenciarlo de otros seres. Al mismo tiempo, la reflexividad del pensamiento fungió para Descartes como fundamento del auténtico conocimiento, capaz de separar las representaciones engañosas de las claras y distintas⁴, convirtiéndose así en la piedra angular para afirmar la existencia de un progreso hacia la ciencia capaz de develar la totalidad del universo.

A pesar de la capacidad explicativa de la distinción cartesiana entre las cosas que poseen extensión y las que son puro pensamiento, la ambigua relación de separación y correspondencia entre el pensamiento y la naturaleza (aunada a conflictos de orden teológico) fue blanco de los cuestionamientos de algunos filósofos (Rousseau, Crusius, Kant), quienes comenzaron a acentuar paulatinamente la brecha que separa al sujeto del universo que éste pretendía abarcar con el pensamiento; esto porque, desde el punto de vista práctico, el hombre no parece restringirse en sus deseos ni en sus acciones a la mecánica que rige los movimientos

¹ Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (México: FCE, 1992), p. 51.

² La importancia del sujeto como tema de la filosofía moderna es una afirmación común entre los comentaristas y críticos de la historia del pensamiento occidental. Un hecho que ilustra este juicio, más allá del mero comentario, es el número de ocasiones que Felix Duque utiliza el término “sujeto” (un total de 749) en su *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica* (Madrid: Akal, 1998), p. que abarca especialmente la exposición del pensamiento de Wolff, Kant, Hamann, Herder, Jacobi, Fichte, Hegel y Schelling.

³ Pedro Stepanenko, *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconciencia, subjetividad y escepticismo en Kant* (México: Instituto de Investigaciones filosóficas UNAM, 2012), p. 9.

⁴ René Descartes, *Discurso del método*, en *Discurso del método y Meditaciones metafísicas* (España: Tecnos, 2002), p. 82.

del mundo natural de forma regular, misma que posibilita la aprehensión de leyes universalmente aplicables.

En síntesis, esta discordancia entre sujeto y naturaleza es la génesis del problema de la libertad que encaró la filosofía moderna, mismo que se describe en líneas generales en este primer apartado, siendo el hilo conductor que se propone para esta argumentación el tránsito de la *scientia universalis*, como la tarea más digna del pensamiento en el siglo XVII, a la caracterización del sujeto como agente libre del sometimiento a las leyes que rigen la naturaleza, para la filosofía de mediados del siglo XVIII.

I.1. De la *scientia universalis* al problema de la libertad

En un mundo en el que todo está escrito, determinado en sus límites y contenidos por un Dios creador, todo poderoso ¿Qué podría añadir el hombre? Simplemente una mirada hacia las regiones ocultas del universo, que esperan la luz de un intelecto capaz de imponer sobre la oscuridad de la naturaleza la seguridad del conocimiento objetivo y progresivo, mismo que, una vez alcanzado, no dará marcha atrás. La razón, bajo este marco, ocupa el puesto de la esencia del hombre, quien se comprende a sí mismo como un vocero del intelecto creador de Dios.

Aun con el distanciamiento, acentuado en la modernidad, entre las obras filosóficas y la Sagrada Escritura, las obras de Descartes y Newton promovieron entre los intelectuales del siglo XVII el papel del hombre como lector de la naturaleza⁵, impulsando así el proyecto de una *scientia universalis*, es decir, la búsqueda de un conocimiento universal que pretende recrear con fidelidad los términos en los que el mundo fue creado y está constituido⁶. Para

⁵ La obra de Newton -según Bertrand Russell- abrió el camino hacia la concepción de un Dios de quien emanan las leyes naturales que determinan “todos los acaeceres posteriores a la creación, sin ninguna necesidad de su especial intervención”, Russell, *Religión y ciencia* (México: FCE, 2012), p. 40. Esta es la posición fundamental del deísmo, que influenció de gran manera a Alexander Pope y al joven Kant. Por otro lado, autores como el polaco Leszek Kolakowski sostienen que “Descartes se convirtió en el precursor de los deístas” al haber roto “el eslabón entre la esencia de Dios y su legislación efectiva.”, *Si Dios No existe...* (Madrid: Tecnos, 2009), p. 25.

⁶ Por *scientia universalis* se entiende -en lenguaje cartesiano- una perfecta madurez del método, a partir del cual la razón puede generar y aplicar los principios para conocer cualquier objeto. Si bien, el concepto de la *scientia universalis* se relaciona estrechamente con el de *mathesis universalis*, cabe aclarar que éste tiene una relación directa con la dimensión matemática de la cantidad y el orden, por lo que resulta un concepto restringido en

este imaginario intelectual, que constituye la base del racionalismo filosófico, existe un decodificador que se dirige a un objeto de estudio que le es connatural. Sujeto y objeto se comprenden dentro de una relación cuya armonía sólo está a la espera de encontrar la tesitura bajo la cual el sujeto aprehenda al objeto. En otras palabras, bajo esta perspectiva, al sujeto y al objeto los distancia solamente el problema del método.

Como una amenaza ante este plan para el hombre -en el polo opuesto a la verdad- se halla el error, que a juicio del filósofo francés “se produce al no contenerse la voluntad a los límites del conocimiento claro y distinto”⁷, sin embargo, la amenaza de esta problemática facultad humana, que es la voluntad, se puede amainar, siempre y cuando ésta se apege al camino de claridad y distinción que ofrece el método al entendimiento. El propio Descartes asumió que la descripción del método adecuado para asegurar la certeza del conocimiento fue la novedad introducida por él en medio de una gama de construcciones que desatendieron su fundamento, permitiendo que se aceptara lo falso por verdadero. Al respecto, en su *Discurso del método* escribe:

Lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombres; y, por lo tanto, (...) la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan sólo de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes. (...) He formado un método, en el cual parece que tengo un medio para aumentar gradualmente mi conocimiento y elevarlo poco a poco hasta el punto más alto al que la mediocridad de mi ingenio y la brevedad de mi vida puedan permitirle llegar⁸.

El método se cierne como un elemento capaz de proveer al pensador de una estructura sólida, que no necesitará rehacerse constantemente ni habrá de arrojar resultados tan varios y dispares sobre una misma materia, tal como hubo sucedido hasta entonces, tanto en filosofía como en ciencia⁹. Arquitectura y árbol son las figuras elegidas por el racionalista francés para describir su plan intelectual “la metafísica es las raíces-cimientos; la física, las paredes y columnas-tronco; y la medicina, la mecánica y la moral los frutos sabrosos al paladar”¹⁰, sin embargo, como se mostrará más adelante, más allá del método cartesiano, el legado más

comparación con aquél. Cfr. René Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (Madrid: Alianza, 1984), p. 82.

⁷ Angel Álvarez, *El racionalismo del siglo XVII* (España: Editorial síntesis, 2001), p. 104.

⁸ Descartes, *Discurso del método*, pp. 68-69.

⁹ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰ Álvarez, *op. cit.*, p. 26.

duradero de Descartes para la filosofía moderna fue, justamente, la pretensión de arribar a un método perene sobre el cual el conocimiento pudiese construirse de forma segura e irreversible.

A pesar de lo titánico de la labor, para la gama de pensadores que persiguió la meta de la *scientia universalis*, el problema del método habría de resolverse tarde o temprano, siempre y cuando se emprendiera la tarea desde un fundamento sólido. Leibniz publica en 1710 una de las obras más representativas del racionalismo filosófico, a saber, *Essais de theodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (conocida comúnmente como *Teodicea*), en la cual se afirma que el principio de razón determinante - según el cual nada contingente existe sin una causa- fundamenta la posibilidad del conocimiento, tanto de los objetos naturales como de la existencia misma de Dios (único ser cuya causa es él mismo)¹¹. La comprensión de Leibniz al respecto de lo que se puede conocer legítimamente a partir de las leyes del pensamiento sienta las bases para describir en un nivel ontológico relaciones entre hechos, más allá, inclusive, de lo que pueden atestiguar los sentidos.

Tanto Leibniz como el poeta Alexander Pope develan lo que puede considerarse el motor anímico de la empresa racionalista. En la *Monadología*, la *Teodicea* y en su *Discurso de Metafísica*, Leibniz insiste en que “la presencia de Dios hace que todo el porvenir sea cierto y determinado; (...) [ya que] nada existe que no sea consecuencia de los decretos de su voluntad y por virtud de la acción de su poder¹²”. Por su parte, Alexander Pope refleja en la tercera epístola de su *Essay on Man* el optimismo que acompaña a la concepción de las leyes de la naturaleza en un mundo perfectamente ordenado:

*Look round our world; behold the chain of love
Combining all below and all above.
See plastic Nature working to this end,
The single atoms each to other tend,
Attract, attracted to, the next in place,
Form'd and impell'd its neighbour to embrace.
See matter next, with various life endu'd,*

¹¹ Cfr. Gottfried Leibniz, *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (España: Biblioteca Nueva, 2014), § 44, p. 151-152.

¹² *Ibidem*, § 1, p. 127.

*Press to one centre still, the gen'ral Good*¹³.

Bastan los fragmentos citados para comprender por qué el pensamiento de ambos autores fue representado con la tesis: “Todo está bien”; tal como atestigua la convocatoria para el concurso propuesto por la Academia de Berlín en 1753, en la que se lee: “Se solicita el examen del sistema de Pope, contenido en la proposición ‘todo está bien’¹⁴. La confianza que refleja tal frase es equiparable a la seguridad de la razón ante la posibilidad de conocer los fundamentos ontológicos de todo cuanto existe a partir del método racionalista, aunada a la renovada consonancia entre creador y creatura. En la elección de un Dios matemático, que ha seleccionado entre todas las posibilidades al mejor de los mundos posibles para traerlo a la existencia, se vislumbra el cobijo de una salvación latente, medianamente secularizada en los términos de la ciencia¹⁵ y la metafísica.

La seguridad del triunfo inminente del racionalismo sobre el enigma de la naturaleza se esfuma ante la crítica del empirismo, que -vinculado con los estudios históricos- problematiza la posibilidad de la consonancia armónica entre los principios lógicos del entendimiento y el mundo. Si bien, no consiste forzosamente en un escepticismo radical, el empirismo -en el caso de Hume- problematiza las relaciones entre el modo de aprehender el mundo y la constitución de leyes universales que, supuestamente, sostienen de forma perenne al conocimiento progresivo. En su *Tratado de la naturaleza humana* (1738-40), David Hume critica a la serie de sistemas filosóficos que pretenden superar a sus antecesores a pesar de adolecer de fragilidad metódica ¿Dónde reside, según Hume, la fragilidad del racionalismo filosófico? En la introducción de este tratado se lee: “El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas”¹⁶. En esta delimitación, se observa que el filósofo escocés no considera a los

¹³ Alexander Pope, *Essay on Man*. Versión electrónica: <https://rpo.library.utoronto.ca/poems/essay-man-epistle-iii>.

¹⁴ Ezequiel Zerbudis, “Introducción”, en Immanuel Kant, “Ensayo de unas consideraciones del optimismo”, trad. Ezequiel Zerbudis, *Revista latinoamericana de filosofía* (separata) 26, núm. 2 (2000): p. 1.

¹⁵ El desarrollo de la física entre los siglos XVII y XVIII dependía de la estructura perenne y precedente al pensamiento que, teológicamente, se había atribuido a Dios en el pensamiento medieval. En palabras de Merleau-Ponty “Durante los dos siglos en que la física desarrolló sin dificultad su tarea de objetivación, pudo creer que se limitaba a seguir las articulaciones del mundo y que el objeto físico en sí preexistía a la ciencia.”, *Lo visible y lo invisible* (Buenos Aires: Nueva visión, 1964), p. 27.

¹⁶ David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid: Tecnos, 1992), p. 36.

conceptos de la lógica como instancias capaces de afirmar legítimamente una existencia independiente al entendimiento humano.

Desde la perspectiva de este ataque a uno de los fundamentos del racionalismo epistemológico, el hombre carece de los elementos para justificar su papel, predeterminado por Dios, como decodificador intelectual del universo, pues no se relaciona con los objetos de la naturaleza sino mediante su experiencia particular (fuente de razonamientos e ideas), misma que con él comienza y termina¹⁷. No obstante, Hume asegura que dirigiendo la vista hacia la dependencia de todas las ciencias con respecto a la “ciencia del hombre” (explicación de los principios de la naturaleza humana), el progreso de éstas es posible. El método adecuado para hondar en esta ciencia fundamental no consiste ya en el uso de principios lógicos más allá de la experiencia, sino que “la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación”¹⁸, base teórica del empirismo.

Más allá de tener lugar sucesivas generaciones de filósofos apegados a uno de los bandos en disputa por la descripción del conocimiento humano y su posibilidad (racionalismo y empirismo) paulatinamente surgieron autores que tomaban distancia crítica de las posturas en pugna. Uno de los precursores entre esta gama de pensadores fue Christian August Crusius, teólogo y filósofo evangelista. La crítica hecha por Crusius a la reducción del ser humano al marco del principio de razón suficiente leibniziano-wolffiano partió desde un reparo teológico, -el de la incompatibilidad de la libertad de Dios y los hombres con el sistema de Leibniz¹⁹- y aterrizó en una crítica filosófica que se anidó más tarde en la historia del pensamiento a través del criticismo de Kant, la cual puede sintetizarse de la siguiente manera: existe una diferencia entre el fundamento psicológico del conocimiento (principios lógicos) y el fundamento real (o causa) de la cosa que se conoce²⁰. Mientras el principio de razón suficiente de Leibniz funciona como un postulado que explica conceptualmente hechos

¹⁷ Probablemente a causa de la carencia de una satisfacción de tipo trascendente que afirme la relación entre el entendimiento y la naturaleza, empiristas como John Locke se vuelcan al pensamiento político, en la búsqueda de un sentido inmanente de la condición del hombre en el mundo.

¹⁸ *Ibidem*, p. 37.

¹⁹ Cfr. Concha Roldán, “Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo”, *Revista de Filosofía*. 3a época 111, núm. 3 (1990): pp. 127.

²⁰ Cfr. Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas II* (México: FCE, 1956), p. 502.

del mundo físico, la realidad de dicho mundo no es susceptible de resolverse completamente en tales términos conceptuales.

Proponer límites para el conocimiento humano en este sentido es una tesis que juega a favor de las intenciones teológicas y morales de Crusius, pues con esto es capaz de afirmar un voluntarismo que elude toda determinación, abriendo paso así a un concepto de libertad como “una actividad perfecta de la voluntad, que es capaz de vincular su eficacia con uno de los impulsos de la voluntad usualmente activados, o de omitir este vínculo y permanecer inactiva”²¹. En esta opinión, así como en la gama de autores luteranos que le precede, es patente la alusión a una dimensión del hombre que se resiste a la unidimensionalidad de la mecánica y la razón teórica, generando una serie de problemas y respuestas acerca del hombre en un sentido diferente (no necesariamente independiente) al del problema del conocimiento.

Aunada a la problemática ya explícita de la oposición entre racionalismo y empirismo, las inquietudes al respecto del hombre se expandieron hacia lo que se podría denominar una filosofía práctica, la cual no se satisfizo con la delimitación del papel del hombre en un mundo determinado, ni con la problematización de la posibilidad del conocimiento humano en términos universales. Estas inquietudes se hicieron patentes en las problemáticas aledañas que se popularizaron en algunos de los grandes centros culturales europeos. Mientras la revista *Philosophical translations* -inaugurada en 1665 por la Royal Society de Londres- adquirió el carácter de lo que hoy se denominaría una revista científica, enfocada al campo de la entonces llamada filosofía natural, otras instituciones, como la Academia de Ciencias, Artes y Bellas-Letras de Dijon (inaugurada en 1725) reflejan nuevas dimensiones de la pregunta sobre el hombre. El *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, escrito por Jean-Jacques Rousseau en 1750, buscó responder a un concurso de esta Academia, la cual había preguntado abiertamente en su convocatoria “si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar nuestras costumbres”²².

²¹ Christian August Crusius, *Anweisung, vernünftig zu Leben* (Hildesheim, 1969), citado en Jerome Schneewind, *La invención de la autonomía* (México: FCE, 2009), p. 532.

²² Alicia Villar, *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha* (Madrid: Alianza, 1995), p. 33.

La respuesta de Rousseau a la cuestión planteada por la Academia de Dijon, así como la pregunta misma del certamen, atestigua una dirección práctica y social que cobraba fuerza en el discurso filosófico desde la primera mitad del siglo XVIII. El hombre reclamaba para sí una visión más allá del sistema de organización de la naturaleza. En contraste con la corriente más popular entre los intelectuales franceses, que podríamos denominar (forzadamente) “hedonismo filosófico” -en la cual puede encasillarse a pensadores como el conde de Shaftesbury, Mandeville, Mathew Tindal y Madame Châtelet²³-, caracterizada por defender la correspondencia entre la satisfacción del goce humano y la disposición de la naturaleza, Rousseau da cuenta de la depravación de las costumbres del hombre como primer indicio de la separación entre éste y la naturaleza. No es mediante el desarrollo de una intuición religiosa, como en el caso de Crusius, sino por la vía de una vívida crítica a la cultura desde sus cimientos que la libertad adquiere carta de ciudadanía en la filosofía del ginebrino. En el discurso galardonado por la Academia de Dijon se lee: “Donde no hay efecto alguno no hay causa que buscar; pero aquí el efecto es cierto, la depravación real, y nuestras almas se han corrompido a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado a la perfección”²⁴.

Al colocar el problema de la depravación de las costumbres en los términos de la dupla causa y efecto, Rousseau no da a entender sólo que existe una distancia de por medio entre el hombre (en su estado social) y la naturaleza, sino también que la humanidad ha introducido causas en el mundo que no estaban en él, aunque sean las que propicien una sociedad en decadencia. La causalidad, concepto cuyo alcance estaba en disputa para empiristas y racionalistas, se comprendía desde la ciencia newtoniana como un elemento que rige mecánicamente la influencia entre objetos de la naturaleza, y, desde el racionalismo filosófico, como una relación ideal (lógica o matemática) de entidades físicas y metafísicas, dependientes de una entidad anterior, camino que podía rastrearse hasta Dios. Rousseau traslada el concepto de causalidad al campo de la moral, y abre con ello la puerta a la filosofía práctica para concebir a un hombre agente de realidades en el mundo.

²³ Cfr. “Las sombras y las luces. La visión del problema del mal en el siglo de la felicidad”, en *ibidem*, p. 15-16.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes* (Madrid: Alianza, 2012), p. 45.

De esta forma, se rinde cuenta del paulatino tránsito entre una filosofía del siglo XVII -que buscaba, principalmente, el método para hacer legible un universo estable- hacia los inicios de una filosofía práctica, la cual vaticinó una dimensión del hombre que no solamente resultaba difícil de sistematizar, sino que parecía abiertamente incompatible con la visión de un universo ordenado, según los conceptos familiares a una armonía preestablecida.

11 años después del concurso de la Academia de Dijon, la Real Academia de Berlín propuso como tema para su concurso abierto el siguiente tópico:

“Se quiere saber si las verdades metafísicas en general, y en especial los primeros principios de la teología natural y de la moral admiten una demostración tan clara como las verdades geométricas, y si no la admiten, cuál es la índole propia de su certeza, qué grado puede alcanzar dicha certeza y si ese grado basta para convencer plenamente”²⁵.

El tema del certamen pone de manifiesto la disparidad en cuanto a la capacidad explicativa entre los campos de las ciencias de la naturaleza y el de la metafísica, que incluye entre sus dominios a la teología natural y a la filosofía moral. Como respuesta a la convocatoria, Immanuel Kant elaboró uno de sus trabajos precríticos que sentaron las bases de su filosofía madura, y que le valieron el reconocimiento paulatino de la comunidad filosófica y científica.

El texto que Kant presentó en 1763, titulado *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral*, lejos de considerar a la filosofía como una disciplina regida por el método matemático, da por hecho las diferencias entre la ciencia de Newton y la filosofía, las cuales son análogas a las del método de desarrollo de las matemáticas y el ocupado en metafísica (el cual se hallaba, según el filósofo, en proceso de aclaración). No obstante, Kant es optimista ante el problema del método en metafísica y vaticina que “una prescripción metódica invariable unirá a los pensadores en empeños concordantes; al modo como el método de Newton en la ciencia natural transformó el libertinaje de las hipótesis físicas en un proceder seguro conforme a la experiencia y a la geometría”²⁶. Con otras

²⁵ Anuncio en el N° 75 del periódico *Berlinische Nachrichten von Staats- und Gelehrten- Sachen*, citado por Roberto Torretti en su traducción de Immanuel Kant, *Sobre la nitidez de los principios de la Teología Natural y la Moral*. Versión electrónica: <https://static1.squarespace.com/static/58d6b5ff86e6c087a92f8f89/t/593dadad1e5b6ca18cb74911/1497214382889/La+nitidez+de+los+principios+de+teolog%C3%83%C2%ADa+natural+y+de+moral.pdf> , p. 1.

²⁶ *Ibidem*, p. 4 (AK 2: 275).

palabras, en esta investigación precrítica Kant aguarda la obra de un Newton capaz de aclarar el modo de tratar los tópicos de la metafísica.

En síntesis, la obra sostiene que la diferencia entre el método matemático y el filosófico reside en la naturaleza de los conceptos de los cuales se ocupan. Mientras las matemáticas nombran conceptos a partir de definiciones delimitadas previamente (pensemos, por ejemplo, en el concepto y las características aditivas de la suma), los conceptos de los cuales se ocupa la filosofía están dados “de modo confuso o insuficientemente determinado”²⁷ antes que la filosofía se haga cargo de ellos. Uno de los conceptos inmersos en la determinación deficiente de la metafísica a los que se refiere Kant en su texto es el de libertad²⁸.

En la *Investigación sobre la nitidez de los principios...* Kant no despliega el problema que representa la libertad para la filosofía y para una posible comprensión desde las ciencias de la naturaleza, no obstante, la mención que se hace de la libertad en este sentido se puede comprender a la luz de un texto kantiano recientemente anterior a la investigación, a saber, *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, el cual salió a la luz a finales de 1762. Al respecto de toda acción proveniente de la libertad, se lee en esta obra: “En cuanto parece tener en sí una independencia con respecto a los principios determinados y las leyes necesarias, contiene una amplia posibilidad de apartarse de las finalidades generales de las cosas de la naturaleza hacia la perfección”²⁹.

Lo que se predica de la libertad en estas breves líneas no resulta suficiente para construir un concepto que opere en un sistema metafísico de manera eficiente. Apenas se le considera a la Libertad como la posibilidad de resistir a una realidad superior y a un orden establecido, como lo es la determinación de las leyes naturales, emanada de Dios. El aire que rodea a este concepto de Libertad en *El único argumento posible...* es el de una amenaza contra el pensamiento finalista leibniziano-wolffiano, que había sido criticado ya por Voltaire

²⁷ *Ibidem*, p. 5 (AK 2: 276).

²⁸ *Ibidem*, p. 13 (AK 2: 282).

²⁹ Immanuel Kant, *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (Argentina: Prometeo libros, 2004), p. 93 (AK 2: 110).

en el *Cándido*, pero defendido por Kant algunos años atrás, en su ensayo *Consideraciones sobre el optimismo*, de 1759.

Más allá de la connotación negativa que ostenta el hecho de la libertad humana a los ojos de este Kant precrítico (en *El único argumento posible...* Kant se empeña en argumentar cómo puede el hombre volver al redil de la armonía del sistema de la naturaleza, ya sea por intervención divina o por leyes que operan de una manera tan general en las acciones humanas que no las percibimos), la problemática idea de la libertad como una realidad independiente de la causalidad natural se mantendrá en la filosofía kantiana hasta la última de sus obras. Hecho del cual podemos dar constancia manteniéndonos atentos al recorrido intelectual del profesor de Königsberg, el cual consiste, en gran medida, en una revaloración radical de los conceptos que acompañan a la independencia de la Libertad (Dios, naturaleza, ley y autonomía) con respecto a la determinación mecánica y matemática del mundo, hasta ser encumbrada en la cima del proyecto filosófico kantiano.

II. El sujeto trascendental frente a la muerte del hombre

La resistencia del pensamiento moderno para admitir la realidad de la libertad, comprendida como un campo de indeterminación introducido por el hombre en los hechos del mundo, puede explicarse como un contrapeso ante la secularización que paulatinamente se extendió en la cultura, acompañando el desarrollo de la ciencia. Si bien, la ciencia moderna se alejó del marco de explicaciones teleológicas y teológicas para la comprensión de los fenómenos, las leyes de la naturaleza atravesaron por un proceso de hipóstasis que solventó el peligro de perder el fundamento del conocimiento.

En *Sobre el tiempo*, Norbert Elias narra -para ejemplificar este proceso de hipostatización de las leyes de la naturaleza- cómo Galileo trabajó por un breve tiempo con los conceptos de un “movimiento “natural” (dado por Dios) y otro violento (provocado por los hombres)”³⁰, para después concentrarse en describir solamente “nexos observables entre sucesos, regularidades que, de manera inexplicada, se podían formular con ecuaciones matemáticas y, así formuladas, adquirirían a los ojos humanos la categoría de leyes eternas”³¹. De esta manera, la ciencia dejó de lado la pretensión de abarcar sucesos que contravenían la regularidad de la experiencia, para dedicarse a la indagación sobre la naturaleza y su sometimiento a leyes únicas, expresadas en fórmulas fijas, a fin de conjuntar paulatinamente una especie de canon, a partir del cual la ciencia ofrecía a los hombres la posibilidad de reestablecer una alianza con la naturaleza, en la forma de un marco de principios útiles y siempre válidos.

El elemento fundamental que distingue a la ciencia moderna de la concepción del conocimiento en la Edad Media no reside en una supuesta carencia de principios en el intelecto de los medievales para comprender los hechos del mundo, sino en el orden de dicha generación de principios con respecto a su aplicación. Para el entendimiento general medieval, los principios anteceden a los hechos, son irrestrictos (puesto que dependen de la voluntad de Dios) y se aplican a los fenómenos según una dirección clara, de arriba hacia abajo; mientras la ciencia moderna comprende que es necesario “ir de los fenómenos a los principios y [que] estos no pueden encontrarse más que en las leyes universales del

³⁰ Norbert Elias, *Sobre el tiempo* (Buenos Aires: FCE, 1989), p. 119.

³¹ *Ibidem*.

movimiento³²». Así, «Dios», como artífice de la unidad y estabilidad del conocimiento, fue sustituido por las «leyes de la Naturaleza»³³.

Podemos dar cuenta en la filosofía del periodo crítico de Immanuel Kant de la presencia de aquel clásico apego moderno hacia la unicidad y estabilidad de la naturaleza, no obstante, en la obra del profesor de Königsberg no es la naturaleza misma la que asegura dicha unidad estable. Por influencia del empirismo, Kant niega que la naturaleza contenga en sí misma la regularidad continua que hace posible el *factum* de la ciencia newtoniana, en lugar de ello considera que el conocimiento es posible según formas que sintetizan en regularidades universales (conceptos) la interacción entre un afuera y un adentro, entre una realidad que por sí misma es indeterminable (meramente pensable) y la estructura del entendimiento.

Desde la sensibilidad, la *Crítica de la Razón Pura* emprende su camino hacia el sujeto trascendental, que provee de unidad a las percepciones (sin ser él mismo una percepción). No se trata del sujeto en el sentido cartesiano, el cual era pensamiento que se relacionaba problemáticamente con la *res extensa*, como si habitara en un plano distinto. El sujeto trascendental kantiano provee la seguridad de interactuar con un mundo compartido y manejable en el sentido de la razón teórica o especulativa, dado que él interviene -según la estructura de su configuración- en la determinación de las relaciones y cualidades del mundo que pueden ser aprehendidas.

Sin embargo, así como Descartes distingue dos sustancias que interactúan problemáticamente debido a su naturaleza, Kant abre el camino para pensar la subjetividad desde el punto de vista empírico y desde el punto de vista trascendental (universal *a priori*). Esta dualidad del hombre se torna explícita en el siguiente pasaje de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*

(...) el hombre, que, por lo demás, no conoce la naturaleza entera más que a través de los sentidos, se conoce también a sí mismo a través de la simple apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es, pues, Fenómeno, por una parte, y, por otra, esto es, en relación

³² Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* (México: FCE, 1972), p. 68.

³³ Elias, *op. cit.*, p. 120.

con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad.³⁴

Una autoconciencia empírica (consciencia que tengo de mí mismo en cuanto fenómeno del sentido interno³⁵) y una autoconciencia trascendental (consciencia de las reglas conforme las cuales sintetizo representaciones y determino fenómenos en el tiempo³⁶) justifican una doble unidad del sujeto, en tanto él mismo es uno y provee, a su vez, unidad a la multiplicidad de fenómenos del mundo, mediante un proceso de síntesis. Paul Ricoeur reconoce que haber despojado al sentido interno de la posibilidad de fundamentar a un “yo sustancia” (tal como sucede en las filosofías de Descartes, Locke, Leibniz y Wolff) es uno de los puntos fundamentales y más revolucionarios en el giro copernicano con respecto a las concepciones precedentes sobre la relación sujeto-objeto. No obstante, este argumento justifica al sujeto sólo en cuanto fenómeno y agente epistémico, dejando al “sujeto libre” fuera de la posibilidad de comprobación en sentido teórico, problemática que “es entregada a las antinomias sobre la causalidad en la *Dialéctica trascendental*”³⁷. Ubicada en la segunda división de la segunda parte de la “Doctrina trascendental de los elementos” de la *Crítica de la Razón pura*.

Los temas que Kant trata en forma de antinomias en su *Dialéctica trascendental*, así como su necesaria separación de la exitosa conceptualización de una estética y una analítica trascendental, obedecen a la división de la metafísica popularizada por la obra de Wolff, la cual distingue a la metafísica *generalis* de la metafísica *specialis*. La primera, también llamada ontología, pretende -en palabras de Kant- suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general³⁸, mientras la metafísica *specialis* (que Kant considera la metafísica propiamente dicha³⁹) busca abarcar a la totalidad de los entes,

³⁴ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura* (México: Taurus, 2013), A 547.

³⁵ Stepanenko, *op. cit.*, p. 38.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Paul Ricoeur, “Kant: Relacionar bajo la condición del tiempo”, en *Caminos del reconocimiento. Tres estudios* (México: FCE, 2006), p. 59.

³⁸ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 247.

³⁹ Una vez presentada en la Universidad de Königsberg su *Dissertatio*, Kant envía a Johann Heinrich Lambert una misiva en septiembre de 1770, en la cual deja clara la necesidad de una ciencia negativa que allane el camino hacia la metafísica (donde sólo caben conceptos y principios de la razón pura). Esta propedéutica es planteada como *phaenomenologia generalis* “en la que se determine la validez y los límites de los principios de la sensibilidad”. Carta de Immanuel Kant a Johann Friedrich Lambert, 2 de septiembre de 1770, en Immanuel Kant, *Correspondencia* (España: Institución Fernando el Católico, 2005), p. 79-80.

lo que implica la división de la empresa en tres disciplinas: La teología (se ocupa de Dios), la cosmología (se ocupa de la naturaleza) y la psicología (se ocupa del hombre)⁴⁰. Desde su concepción, se consideró a la metafísica *generalis* como una propedéutica a la metafísica *specialis*⁴¹.

El camino emprendido en la primera *Critica* kantiana consiste en la exposición sintética del método de una filosofía trascendental, capaz de encaminar a la *metafísica generalis* por la vía de las ciencias, restringiéndola a la forma de una analítica del entendimiento puro. En este terreno surge la concepción de un sujeto trascendental que unifica las síntesis del conocimiento, pero que carece de cualquier relación especulativa con los tópicos de la metafísica *specialis*, a no ser una relación negativa, a partir de su limitación para acceder a los mismos, dado que no ofrecen contenido sensible para la elaboración de conceptos lícitos. En otras palabras, en lugar de mostrar la posibilidad de la *metafísica specialis* como ciencia, el criticismo kantiano elaboró una *metafísica generalis* que justifica el ejercicio de la ciencia en sentido universal y *a priori*, a partir de la afirmación de un sujeto trascendental que unifica las múltiples experiencias. De tal forma, el carácter propedéutico de la metafísica *generalis* con respecto a la metafísica *specialis* adquiere en Kant, apenas, la forma de una propedéutica negativa.

Cañidos a esta delimitación del sujeto del cual puede hablar lícitamente la *Critica de la Razón Pura*, podemos rendir cuenta de que sin el *factum* de una ciencia universal ni la univocidad de la estructura trascendental del entendimiento, el sujeto kantiano, unificador de las percepciones y normas del entendimiento, perdería el fundamento y sentido de su planteamiento (No así el sujeto libre, cuyo campo de desarrollo será el de la razón práctica) que es, a su vez, fundamento moderno de la experiencia y el entendimiento en sentido

⁴⁰ Cfr. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* (México: FCE, 2013), p. 6.

⁴¹ El carácter propedéutico de la metafísica *generalis* con respecto a la metafísica *specialis* consta, por ejemplo en la división interna de la *Metaphysica* de Baumgarten, donde “luego de unos prolegomena *metaphysica* (§§1-3), el tratado se organiza en cuatro partes centrales: una primera, constitutiva del campo temático de la metafísica general, correspondiente a la ontología (§§4-350), y las tres restantes, subáreas de la metafísica especial, acerca de cosmología (§§351-500), psicología (§§504-799) y teología natural (§§800-1000)”, Robert Gaston, “¿Qué tan leibnizianos eran los ‘leibnizianos’ Ch. Wolff y A. G. Baumgarten?”, *Ideas y Valores* 63, núm. 154 (2014): p. 107-135. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/30227/46086#spie22> .

universal. Suponiendo llegado el caso ¿Cómo se podría rehacer la idea del orden y conocimiento del mundo a pesar de esta debacle?

II.1. La crítica de la *Crítica*: Ilusión trascendental y sueño antropológico

En una carta enviada a Johann Heinrich Lambert el 31 de diciembre de 1765 -en la cual se esboza por primera ocasión un proyecto centrado en la exposición de los fundamentos metafísicos de la filosofía natural y los fundamentos metafísicos de la filosofía práctica- Immanuel Kant escribe: “Antes de que renazca la verdadera filosofía es necesario que la caduca se destruya a sí misma”⁴². Con esta sentencia, Kant se refiere a la forma en cómo ha de desarrollarse el tránsito de la filosofía precedente, la de Leibniz y Wolff, hacia una filosofía nueva (la suya).

No es a partir de la imposición violenta del idealismo trascendental cómo se llevará a cabo el proceso de su popularización, sino gracias a la autodestrucción del pensamiento dominante. La consciencia de sus límites metodológicos y explicativos le viene a la filosofía leibniziano-wolffiana mediante la crítica del empirismo y el escepticismo. Kant mismo, en su periodo precrítico, puede ser visto como paradigma de la autodestrucción de la filosofía dogmática, al mostrarse, primero, como un defensor ferviente del racionalismo dogmático, luego dubitativo de algunas de sus proposiciones fundamentales, y, posteriormente, plenamente en contra de ellas. Esta ascensión de la filosofía crítica kantiana no conlleva necesariamente dejar de lado todos los términos y pretensiones de la filosofía anterior, sino una resignificación de los conceptos y métodos a la luz del giro copernicano. La metafísica, la teleología, la religión y hasta el optimismo, tendrán su lugar dentro de la filosofía de Immanuel Kant, aunque desde una perspectiva incompatible con la visión que de los mismos tópicos tenía la filosofía más popular en Europa.

La sentencia kantiana al respecto de la necesidad de la autodestrucción de la filosofía precedente puede extenderse a las distintas transiciones (no superaciones) entre paradigmas

⁴² Carta de Immanuel Kant a Johann Heinrich Lambert, del 31 de diciembre de 1765, en *Correspondencia*, p. 49.

filosóficos dominantes a lo largo de la historia, de la misma forma, para considerar la posibilidad de una filosofía libre de los límites del pensamiento kantiano (no de su influencia), habrá que esperar hasta que desistan las filosofías de la historia -bastión de la regularidad progresista de la Ilustración- y a que la ciencia pierda el carácter de inapelable *factum* (o al menos entre en estado de crisis), al grado de considerarse en proceso de constante construcción, para que filósofos como Michel Foucault tengan ante sus ojos un problema filosófico por resolver con renovada urgencia, a saber, el de un sujeto, digámoslo así, poskantiano.

En un discreto paréntesis de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche escribe una frase que vaticina la polémica tarea asumida por la filosofía foucaultiana: “sólo es definible aquello que no tiene historia”⁴³. Tras haber dedicado sus estudios a la medicina psiquiátrica -y después de un acercamiento a la fenomenología, del cual “saldría impulsado por Nietzsche”⁴⁴-, Michel Foucault presenta en 1961 sus dos tesis de doctorado: Una de ellas fue la traducción al francés de la *Antropología en sentido pragmático*, de Immanuel Kant, precedida por una amplia introducción a ésta.

En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant delimitó a través de tres preguntas los intereses de su filosofía

- 1) ¿Qué puedo saber? (*Was kann ich wissen?*)
- 2) ¿Qué debo hacer? (*Was soll ich tun?*)
- 3) ¿Qué puedo esperar?⁴⁵ o ¿Qué me está permitido esperar? (*Was darf ich hoffen?*)

En el manuscrito de la *Lógica* autorizado por Kant para su publicación, estas tres cuestiones adquieren un sentido antropológico, pues apuntan a responder una cuarta pregunta, a saber, ¿Qué es el hombre? (*Was ist der Mensch?*) “la metafísica responde a la primera cuestión, la moral a la segunda, la religión a la tercera y la antropología a la cuarta. En el fondo se podría considerar todo esto como parte de la antropología⁴⁶”. No obstante estas observaciones kantianas, la *Antropología en sentido pragmático*, sobre la cual trabajó Foucault, no busca

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* (España: Alianza editorial, 1996), p. 91.

⁴⁴ Julián Sauquillo, *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación* (España: Alianza, 2017), p. 132.

⁴⁵ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, (A 805 Y B 833), p. 630. Paréntesis míos.

⁴⁶ Immanuel Kant, *Lógica. Un manual de lecciones* (España: Akal, 2000), p. 92.

exponer una visión de lo humano en su esencia (determinación cerrada), sino en su variedad de afanes, temperamentos y hasta rasgos fisiológicos. El sendero antropológico de la filosofía trascendental, sin embargo, se halla lejos de una apertura a la variedad de lo humano. De hecho, la *Crítica de la Razón pura* considera haber agotado todas las posibles respuestas a la cuestión sobre las posibilidades del conocimiento humano⁴⁷, por lo que esta dimensión podría tacharse legítimamente de las tareas pendientes hacia la constitución de una antropología.

Con una actitud crítica, Foucault acentúa en el texto la incompatibilidad de la pretensión de la obra (ser una ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada, al respecto de “lo que él mismo, como ser que actúa libremente, hace o puede y debe hacer de sí mismo”⁴⁸) con el proyecto de la filosofía trascendental. La razón de esta incompatibilidad, según Foucault, consiste en que la ambición de definir al hombre no puede sortear la problemática imbricación entre lo natural y la libertad, en otras palabras, entre una definición estática de la esencia (*Wesen*) humana y la indeterminación propia de la libertad. A pesar de esto, dice Foucault, la *Pragmática* de Kant se propone “seguir un camino que ya está previsto que jamás encontrará su término en una verdad de naturaleza”⁴⁹.

En esta obra temprana, Foucault anuncia el fin de una ilusión que ha cubierto a la filosofía occidental a partir de Kant, a saber, la ilusión trascendental (la ilusión de la razón que pretende extender los criterios del entendimiento más allá de la experiencia, es decir, la misma que el criticismo se propuso desterrar de la razón teórica), de la que surgió, a su vez, una ilusión antropológica (la ilusión de un yo-esencia cuya estructura fundamenta la posibilidad de un conocimiento universal). Recordemos que el sujeto trascendental kantiano es una respuesta ante las tesis empiristas y escépticas, que reducen el ámbito del conocimiento a la mera subjetividad de la experiencia particular, y, por lo tanto, el criticismo aspira a acceder al nivel objetivo (trascendental) de la realidad, que hace posible el conocimiento universal; pero, lejos de ello, Foucault considera que

la filosofía no se ha liberado de la subjetividad como tesis fundamental y como punto de partida de su reflexión. Por el contrario, se ha centrado en ella al dársela espesada,

⁴⁷ Cfr. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, (A 805 Y B 833), p. 630.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (México: Alianza, 2010), p. 17.

⁴⁹ Michel Foucault, *Una lectura de Kant: Introducción a la “Antropología en sentido pragmático”* (Argentina: Siglo XXI, 2009), p. 68.

hispostasiada y clausurada en la insuperable estructura de la “*mensliches wesen*” en la cual vela y se recoge silenciosamente esta verdad extenuada, que es la verdad de la verdad⁵⁰.

Si la empresa intelectual foucaultiana iba a encarar la hipóstasis de lo finito, era necesario primero situar históricamente las condiciones de posibilidad que permitieron el auge de la ilusión antropológica, un aletargamiento del pensamiento occidental, llamado posteriormente por el autor “sueño antropológico”. La tesis principal presentada por Foucault para obtener su doctorado fue traducida al español como *Historia de la locura en la época clásica*, la cual fue recibida por los historiadores franceses menos ortodoxos como ejemplo de algo que ya era comúnmente aceptado, a saber, que “las realidades humanas revelan una contingencia radical (es la ya conocida «arbitrariedad cultural») o, cuando menos, son diversas y variables”⁵¹. No obstante, tras esta certeza general de los historiadores de la época, yace todavía una comprensión de la historia como progreso, capaz de justificar que conceptos como la “locura”, el “amor” o la “verdad” tienen connotaciones distintas en contextos distintos, pero considerando más puro y, por lo mismo, más verdadero, al concepto actual.

Para mostrar el error en la interpretación realizada por los primeros receptores de la *Historia de la locura en la época clásica*, basta con resaltar la influencia que Nietzsche ejerció en Foucault, patente ya en esta obra. En ella se manifiesta que los elementos a partir de los cuales la psiquiatría juzga a la locura como una enfermedad, no son más verdaderos ni objetivos que aquellos que constituían las experiencias precedentes de la locura. La obra trastoca así la tranquilidad de juzgar la conceptualización de épocas anteriores desde un sitio privilegiado, más cercano a la verdad final. Si sólo es definible aquello que no tiene historia es porque, dentro del juego de la historia, toda definición está supeditada a transformaciones sin sustrato perene (o fundamento último). Así, en tanto un objeto de estudio posee historia es imposible definirlo más allá de su *formación discursiva*. Esta es una idea rectora en las obras que Foucault elabora entre 1961 y 1970, periodo dedicado -según comentadores como Gilles Deleuze- a la disquisición sobre el “eje del saber”, en el cual, la herramienta metodológica imprescindible es una arqueología, comprendida a modo de un ejercicio que pretende definir los objetos de estudio “refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten

⁵⁰ *Ibidem*, p. 130.

⁵¹ Paul Veyne, *Foucault, pensamiento y vida* (Barcelona: Paidós, 2009), p. 15.

formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica”⁵².

El uso que Foucault hace del término “arqueología” evidencia la influencia que el filólogo e historiador Georges Dumézil ejerció sobre el joven pensador francés⁵³. No obstante -según explicó el mismo Foucault en 1971, en un intento por desmarcarse del estructuralismo-, el concepto está basado sobre la obra kantiana. De acuerdo con Foucault, Kant empleaba la expresión “para designar la historia de lo que hace necesaria cierta forma de filosofía”⁵⁴. Esta declaración permite sondear una relación entre el pensamiento de Kant y el primer periodo del pensamiento foucaultiano que luce, en primera instancia, poco clara, pero que arroja luz al respecto del posterior provecho que Foucault obtendrá de la obra kantiana, por lo que vale la pena ahondar en ella.

Entre los cursos a los que asistió Foucault en la *École Normale de la rue d’Ulm*, uno de los que mayor interés despertó en el joven pensador fue el de Jean Beaufret (afamado interlocutor de Heidegger en Francia), dedicado al análisis de la *Crítica del Juicio*⁵⁵. En su análisis sobre la recepción del pensamiento kantiano de parte de Foucault en su época formativa, Edgardo Castro hace énfasis en la influencia fenomenológica que Beaufret y Heidegger imprimen a la lectura de Kant con la que tiene contacto Foucault en sus años formativos, resaltando así en él la idea heideggeriana de un Kant como pensador que piensa a la finitud desde la finitud misma⁵⁶ (tesis que condicionaría la comprensión foucaultiana de la modernidad). Sin embargo, el curso al respecto de la *Crítica del Juicio* marcó la trayectoria de Foucault en otro sentido, al menos igual de determinante que el señalado por Edgardo Castro con respecto a la interpretación heideggeriana de Kant.

⁵² Michel Foucault, *La arqueología del saber* (México: Siglo XXI, 2013), p. 67.

⁵³ Dumezil ya había utilizado el término arqueología para referirse a obras como *L’héritage indo-européen à Rome*, con un sentido cercano al uso que le da Foucault en sus primeras publicaciones. La arqueología de Dumezil “tiene el propósito de desentrañar las estructuras ideológicas, los sistemas articulados y los códigos soterrados en lo más hondo de una cultura, que circunscribe los límites en los que un individuo habla y piensa” Mauricio Lugo, *Apropiaciones foucaultianas* (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017), p. 65.

⁵⁴ Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos* (Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 1995), p. 152.

⁵⁵ Edgardo Castro, “Foucault, lector de Kant”, en Michel Foucault, *Una lectura de Kant: Introducción a la “Antropología en sentido pragmático”* (Argentina: Siglo XXI, 2009), p. 10.

⁵⁶ *Ibidem*, 11.

Presumiblemente, la declaración de Foucault al respecto de su inspiración para el uso del término arqueología, tiene como fundamento uno de los apéndices de la *Crítica del Juicio*, titulado “Metodología del discernimiento teleológico”. El apartado pretende dejar claro cuál es el papel de la teleología con respecto a las partes de la filosofía, o si ésta por sí misma puede ser considerada como una doctrina independiente. La respuesta de Kant afirma que “la teleología como ciencia no pertenece a ninguna doctrina, sino tan sólo a la crítica, y ciertamente a una peculiar facultad de conocimiento, a saber, la del discernimiento”⁵⁷. El término arqueología -más precisamente, *arqueólogo* de la naturaleza (*Archäologen der Natur*⁵⁸)- es utilizado en este contexto por Kant para hacer referencia al investigador que hace uso del juicio teleológico para ordenar con respecto a fines algunas huellas (*Spuren*) presentes en las creaturas de la naturaleza. Sin esta facultad para desarrollar hipótesis tales huellas no aportarían elemento alguno para comprender el futuro o el pasado de las especies, y la razón sería insuficiente para satisfacer la inquietud del entendimiento que se pregunta por la forma final de los productos del reino animal y vegetal.

La teleología aporta al investigador una herramienta para ordenar de manera lícita elementos dispersos y supeditarlos a un todo ideal, propuesto como regla por el juicio reflexionante (facultad de reflexionar sobre una representación dada según un cierto principio, para llegar a un concepto hecho posible por aquella⁵⁹) ante las limitaciones del juicio determinante (facultad de determinar un concepto fundamental por medio de una representación empírica dada⁶⁰).⁶¹

Un arqueólogo de la naturaleza sería entonces, para Kant, el investigador que somete el conjunto de huellas que ofrece la naturaleza a su discernimiento, para proponer un camino que allane la comprensión de un fenómeno, al cual no se puede acceder en su totalidad por la vía estrictamente especulativa. En su estudio al respecto de la relación entre Goethe y la filosofía kantiana, Ernst Cassirer muestra como ejemplo de este arqueólogo de la naturaleza

⁵⁷ Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento* (Madrid: Alianza, 2012), p. 607 (B 366).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 610-611 (B 369-370).

⁵⁹ Immanuel Kant, *Primera introducción a la Crítica del Juicio* (España: Machado Libros, 2011), p. 49.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Si bien, la división entre juicios reflexionantes y juicios determinantes propuesta por Kant en la tercera de sus críticas y su relación con el pensamiento de Foucault no es explícita a lo largo de la obra del pensador francés, se ahondará en ella en el tercer apartado de esta investigación, por cuanto pueden aportar estos conceptos para la comprensión del último lapso de la obra foucaultiana.

al poeta, novelista y científico alemán, quien, al indagar al respecto de la planta primigenia que antecede genéticamente al resto de las formas botánicas, privilegia una idea por sobre una experiencia (imposible de adquirir, en este caso) en el ejercicio científico, fundando con ello la morfología⁶².

¿De qué manera cabe explicar de una forma semejante el uso del término “arqueología” por Foucault? Esto es posible si delimitamos la doble fuente que propició el interés de Foucault en Kant. Por un lado, el pensamiento heideggereano, y, por otro, la lectura directa de la obra de Kant. En *El nacimiento de la clínica*, Foucault escribe:

Es muy probable que pertenezcamos a una época de crítica cuya ausencia de una filosofía primera nos evoque a cada instante el reino de la fatalidad: época de inteligencia que nos mantiene irremediabilmente a distancia de un lenguaje originario. Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días, están vinculadas al hecho de que hay un lenguaje (...)⁶³

En este pasaje introductorio a la obra, Foucault muestra el punto de partida de una nueva filosofía crítica, que hace comprensible el uso del término “arqueología” como una metodología de investigación, aplicada por Foucault ante la falta de un punto de vista privilegiado, posado sobre la seguridad de la ciencia universal, que caracterizó a la experiencia de la ciencia en la Modernidad.

En el siglo XX la ciencia misma (en especial la física) se halla en crisis en cuanto a sus fundamentos epistemológicos, por lo cual, un orden subjetivo (aunque justificado dentro de un marco terminológico claro) impuesto por el investigador en la exposición de los fenómenos ya no es sólo un complemento de la ciencia, como lo era para Kant, sino que tal uso (reflexionante) del entendimiento justifica toda hipótesis de investigación. Esto no significa que quede imposibilitada la crítica (en el sentido kantiano de indagación al respecto de condiciones de posibilidad), ya que la concepción del lenguaje que Foucault adquiere de la obra heideggereana posterior a la *Kehre* se levanta como un asidero (si bien movedizo) a partir del cual se puede proponer la generación de formaciones discursivas, capaces de arrojar

⁶² Cfr. Ernst Cassirer, “Goethe y la filosofía kantiana”, en *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las luces* (México: FCE, 2007), p. 233-279.

⁶³ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica* (México: Siglo XXI, 2012), p. 17.

luz, si bien no al respecto de una verdad trascendental, sí sobre experiencias particulares y delimitadas por el arbitrio del investigador.

Basta aquí mencionar que la *Carta al humanismo* que Heidegger dirige a Beaufret plantea abordar el lenguaje a partir de sí mismo, en tanto casa del Ser por habitar y no como herramienta de la razón con múltiples finalidades instrumentales. Sin seguir plenamente a ninguno de ellos (única manera en que pueden coexistir estas filosofías en un pensamiento), las influencias de Kant, Nietzsche y Heidegger coinciden en Foucault y determinan su pretensión de desarrollar una filosofía *Crítica* en la forma de una *arqueología del saber*.⁶⁴

Tanto en la *Historia de la locura en la época clásica* como en *El nacimiento de la clínica* el concepto “experiencia” tiene un papel destacado, que hace hincapié en la crítica al paradigma filosófico del sujeto trascendental. En estas primeras obras, Foucault pretende describir las condiciones históricas de posibilidad que dotan de identidad lo que en una época lleva el nombre de locura, en un caso, y el entramado institucional que sostiene al ejercicio de la medicina clínica, en el otro. Ambos escritos proveen al lector de un panorama complejo de procesos, ideas, autoridades e instituciones, o, en otras palabras, órdenes del discurso que dan lugar a lo que se considera una “experiencia de la locura” o una “experiencia médica”. No tiene cabida en este proceso arqueológico la idea de un *factum* sustancial que cumpla la función de una medida de referencia metahistórica en el marco de lo que Foucault llama posteriormente “*a priori*s históricos”. A su vez, podemos leer en el uso del término “*a priori*” una evidente apropiación de la filosofía crítica kantiana, desde la cual puede aplicarse al criticismo trascendental una objeción desde sus propios postulados.

Probablemente la crítica más popular de parte de Foucault a la filosofía trascendental kantiana sea la presente en *Las palabras y las cosas* (1966). Esta obra (cuya idea fundamental está ya presente en la *introducción* de Foucault a la *Antropología en sentido pragmático*) constituye un esfuerzo intelectual por trasladar la noción de arqueología ya no a objetos de estudio particulares, sino a las Ciencias Humanas, que pretenden tener la palabra definitiva sobre el hombre y sus múltiples relaciones con el mundo. Se trata de emplear la crítica kantiana que “se plantea la interrogación acerca de la posibilidad misma de todo

⁶⁴ Exclusivamente por ceñirse al camino expositivo emprendido, se omite aquí la valiosa influencia de Bachelard, Dumézil y Canguilhem (entre otros) sobre Foucault, en lo que respecta a la formación del concepto y el método de una arqueología del saber.

conocimiento”⁶⁵ aunada a la noción de genealogía, como una indagación histórica nietzscheana, para cuestionar el estatuto epistemológico y social de las Ciencias Humanas.

El resultado de la síntesis entre la pregunta por las condiciones que posibilitan el conocimiento y la duda al respecto del sentido tradicional de verdad arroja como resultado en la obra de Foucault la evidencia arqueológica de una discontinuidad operante en lo que, hasta hoy día, llamamos Ciencias Humanas. No existe, pues, relación de continuidad entre una serie de juicios sobre un objeto de estudio inmutable que culmine en nuestro conocimiento actual sobre éste, ni tampoco es lícito afirmar la oposición radical entre dos discursos coetáneos, aunque en la historia de la ciencia se nos presenten a modo de tesis y antítesis, pues estos participan de un contexto común que posibilita su visión (V.gr. las taxonomías de Buffon y Linneo). Gracias al ejercicio foucaultiano, se puede rendir cuenta de los resabios de una aspiración científica y filosófica hacia la *scientia universalis*, que se colaron desde las ciencias del S. XVIII a las Ciencias del Hombre del siglo XIX, cuyo ocaso presencia el pensador de Poitiers.

Vida, Trabajo y Lenguaje son los “semitrascendentales” de la episteme en el contexto foucaultiano que se asociaban sin más a otras tres formaciones discursivas anteriores al siglo XIX, a saber: Historia natural, Análisis de las riquezas y Gramática general, en las cuales operaba la cohesión de una teoría de la representación, es decir, el discurso que da por sentado la relación de correspondencia entre la representación y el ser de los objetos, afirmando así, subrepticamente, la posibilidad de un orden natural e inmutable por elaborar⁶⁶. Para hacer evidente la distancia entre las dos experiencias del conocimiento, ligadas sin más en el discurso científico popular, Foucault utiliza sentencias extrañas al juicio de la historia progresiva de las ciencias, por ejemplo, la siguiente: “si la biología era desconocida [en el siglo XVIII], lo era por una razón muy sencilla: la vida misma no existía. Lo único que existía eran los seres vivos, que aparecían a través de la reja del saber constituida por la *historia natural*”⁶⁷.

⁶⁵ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (México: Siglo XXI, 2010), p. 179.

⁶⁶ Cfr. *ibídem*, 16.

⁶⁷ *Ibídem*, p. 143.

La apariencia de inmutabilidad de los objetos de estudio de las Ciencias Humanas ante la mirada occidental -que encumbró a disciplinas como la Psicología, la Sociología y la Literatura- está arraigada en lo que Foucault denomina “El sueño antropológico”. Este sueño antropológico, que hizo presa al pensamiento de Occidente a partir de la filosofía crítica kantiana, consiste en la convicción dogmática de que puede accederse a un conocimiento fijo sobre el hombre circunscribiéndose a la investigación al respecto de las condiciones de posibilidad de su representación finita. Podríamos decir con Foucault que la forma de este sueño es la siguiente: “Todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad”⁶⁸.

En lo que es, sin duda, una referencia al famoso sueño dogmático kantiano, Foucault escribe: “Para despertar al pensamiento de un sueño tal (...) no hay otro remedio que destruir hasta sus fundamentos mismos el “cuadrilátero” antropológico”⁶⁹. Para emprender la destrucción, el pensador francés propone dos vías distintas: 1) reencontrar la posibilidad de una ontología purificada o un pensamiento radical del Ser (referencia al pensamiento de Heidegger); o 2) volver a interrogar los límites del pensamiento, reanudando con ello el proyecto de la crítica general de la razón⁷⁰. De acuerdo con el camino recorrido hasta este punto, donde se rinde cuenta de la apropiación y crítica hecha por Foucault de algunos elementos de la filosofía kantiana, podemos afirmar que esta segunda vía es una descripción de la tarea asumida por él.

Nietzsche es considerado por Foucault un pionero en la búsqueda de una vía para desarrollar un pensamiento más allá de la ilusión trascendental. Su obra permite comprender las consecuencias que se desprenden de una crítica radical a los fundamentos de la tradición occidental para la idea de hombre. En *Ecce homo* leemos: “A la realidad se le ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal... El mundo verdadero y el mundo aparente”⁷¹. Este diagnóstico, que señala

⁶⁸ *Ibidem*, p 354.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (Madrid: Alianza, 2005), p. 18.

lo pernicioso de emprender la búsqueda de un sitio trascendente, a costa de despreciar al mundo tal cual lo percibimos, se puede considerar sintetizado en la frase “Dios ha muerto”⁷².

Dios, de quien emanaba la perfección que guiaba con una autoridad medianamente secular al proyecto de la *scientia universalis*, y cuyas leyes eran el modelo hacia el cual Kant pretendía enderezar las acciones humanas en la obra precrítica titulada *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, no solamente está ausente para fundamentar la relación primigenia entre el Ser y pensar, que provee de seguridad universal al acto de conocer, sino que deja al hombre sin una certidumbre anclada en la transcendencia al respecto de su acción, es decir, sin un parámetro universal del bien o el mal. Ante este panorama, resulta inevitable que el abismo de sentido, inaugurado con la muerte de Dios, alcance al sujeto en sus distintas dimensiones.

¿Es lícito pensar que, a pesar de la muerte de Dios, sobreviva o surja un nuevo fundamento absoluto, aunque sea en los límites de lo antropológico? Esto no puede ser más que tratar de alargar aquel sueño, en el que aparentemente se sumergió Kant después de despertar de su sueño dogmático, y del cual las “contra - ciencias humanas” (psicoanálisis, etnología y lingüística) vienen a despertar al imaginario occidental, arriesgándose a exponer con ello la fragilidad de “aquello mismo que ha permitido que el hombre sea conocido”⁷³. Se desenmascara así el artificio kantiano del hombre, y con ello se vaticina su muerte próxima, como si de un anciano hospitalizado se tratase; pues, a pesar de su reciente aparición (poco antes del fin del siglo XVIII), Foucault considera que el fundamento absoluto “hombre” envejeció con rapidez⁷⁴.

Vaticinar la muerte del hombre no consiste en ningún anuncio apocalíptico ni es un capricho gestado en la necesidad de Foucault. Predicar la muerte del hombre es una exigencia intelectual congruente con la búsqueda constante de herramientas teóricas capaces de dar cuenta del presente, que caracteriza al pensador francés. Así como el mecanismo de un sujeto trascendental no resulta de una pretensión estafadora, sino de un auténtico esfuerzo intelectual ante la insuficiencia de las construcciones racionalistas y empiristas para dar

⁷² Esta tesis se encuentra en diversas ocasiones y formas en la obra de Nietzsche, ahora la recuperamos conforme a su mención en *Así habló Zaratustra* (España: Alianza, 2013), pp. 36 y 358.

⁷³ Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 396.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 322.

cuenta de la relación sujeto-objeto de cara al *factum* de la ciencia, del mismo modo, ante una coyuntura urgente, Foucault asume la tarea de evidenciar el hecho de que el hombre no puede “hacer descender del cielo una verdad absoluta ni actuar soberanamente en el cielo de las verdades”⁷⁵.

La incomodidad que generó el supuesto cinismo foucaultiano, al develar el vacío en donde se suponía habitaba la esencia del progreso, es a todas luces comprendida por el filósofo francés, quien, al sustituir a Jean Hyppolite en su cátedra en el *Collège de France*, pronunció:

“me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hace mucho tiempo: me habría bastado entonces encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios (...) No habría por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería una pequeña laguna en el azar de su desarrollo”⁷⁶

Puede que el párrafo describa el estatus psicológico de los detractores de Foucault, artífices de la resistencia del hombre a perder su puesto como parte de un discurso ancestral, estable y verdadero, pero, asimismo, parte de un añejo obstáculo que impide conceder al hombre la responsabilidad sobre sus propias conquistas y la posibilidad de transformarse a futuro; en otras palabras, un obstáculo en su camino hacia la libertad.

II.2. La ley moral: límite y bastión del sujeto libre

¿Cómo se puede filosofar después de la crítica radical al sujeto trascendental como fundamento del conocimiento? ¿Quién puede ser el protagonista de la filosofía, o al menos el beneficiario de ésta, cuando la estructura del hombre trascendental se ha desmantelado? De la exposición de la crítica foucaultiana al sueño antropológico en el que la tradición occidental cayó hacia finales del siglo XVIII, no se pretende concluir una superación del pensamiento kantiano -ante la cual se pueda optar por Foucault como un sucesor al cual seguir- sino aportar elementos para una justa comprensión contextual de los límites de su

⁷⁵ Veyne, *op. cit.*, p. 13.

⁷⁶ Michel Foucault, *El orden del discurso* (Buenos Aires: Tusquets, 2005), p. 11.

filosofía teórica y una revaloración de su filosofía práctica, después de todo, el sujeto trascendental no es la única manifestación lícita del sujeto para el filósofo de Königsberg.

El sujeto trascendental es una estructura congruente para resolver el problema de la relación entre el hombre y el *factum* de la ciencia, en tanto se propone como sede de la continuidad de las síntesis que dan paso al conocimiento. En el terreno psicológico este Yo trascendental también adquiere un sentido, a saber, es el “Yo” con el que “nos autodenominamos en el lenguaje cada uno de nosotros, refiriéndonos al foco unitario desde el que conocemos y desde el que desplegamos un mundo lingüístico, junto con el mundo sensorial”⁷⁷. No obstante, el despliegue del Yo trascendental queda trastocado si cuestionamos la agencia que este Yo puede atribuirse en el proceso epistemológico desde la filosofía teórica kantiana.⁷⁸

Al negar la posibilidad de una intuición intelectual a los seres humanos, es decir, una intuición capaz de dictaminar absolutamente sobre los objetos que se representa (que no le serían dados sino, producidos por ella⁷⁹, como podría ser el caso de la intuición divina), Kant afirma que, para los seres racionales finitos, la aprehensión del mundo es regida por la intuición sensible. La *Crítica de la Razón Pura* enfatiza que la objetividad de la razón depende de su sometimiento a determinadas reglas ante estímulos externos, y por ello es, de alguna manera, dependiente del objeto externo. Si bien, es cierto que la regla de la sensibilidad es puesta por las formas a priori del sujeto, éstas no son susceptibles de modificación voluntaria por parte del hombre.

Si bien, uno dice “yo siento” o “yo veo”, este tipo de juicio se refiere reflexivamente a uno mismo sólo como sede de las síntesis que dan lugar a la sensibilidad y la vista, de las cuales no se es artífice absoluto, aunque en ocasiones uno puede decidir qué y hacia dónde ver. En cambio, cuando me refiero a acciones de otro tipo, como mentir o decir la verdad, no considero que la mentira resida en un estado de cosas en el mundo independiente de mí, sino en la intención del sujeto por engañar u ocultar un hecho. Por ello, Kant sostiene que el campo

⁷⁷ José Gómez, *Diez lecciones sobre Kant* (Madrid: Trotta, 2010), p. 42.

⁷⁸ De momento, hacemos omisión a una tradición que va desde Fichte hasta Pedro Stepanenko, según la cual el hombre es un agente epistémico en un sentido fuerte en la filosofía kantiana. Cfr. Stepanenko, *op. cit.*

⁷⁹ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 90 (B 72).

de la moral es el terreno privilegiado para reconocer la existencia de la libertad en un sentido vedado para las posibilidades de la razón especulativa.

Mientras la afirmación o negación de la libertad quedó en suspenso desde el punto de vista de la razón teórica, el sentido práctico de la razón ofrece a los ojos de Kant un sujeto absolutamente agente, es decir, del cual vienen las normas objetivas que rigen la totalidad de sus contenidos (las reglas de la acción moral). El primer paso del argumento kantiano para trasladar el problema filosófico de la libertad a la razón práctica consiste en demostrar antes la imposibilidad de probar la existencia de la libertad desde la razón especulativa. El ámbito de la verificación teórica se restringe al plano de la sensibilidad (de lo fenoménico) que deviene en conceptos legítimos del uso teórico de la razón. Para arribar a estos conceptos es necesaria la síntesis entre las formas a priori de la sensibilidad y las categorías, tales son las condiciones trascendentales para el desarrollo de un conocimiento auténtico. Esto se sintetiza en la afamada frase “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin concepto son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos)”⁸⁰.

Implícita en esta concepción del entendimiento yace una crítica al descuidado desarrollo de la metafísica dogmática. Los tópicos de la metafísica *specialis* “Dios, libertad e inmortalidad del alma” exceden la posibilidad de verificación, por no ser susceptibles de someterse por completo a las condiciones de posibilidad estéticas y lógicas que dan lugar al conocimiento en forma de juicios sintéticos a priori; por lo que permanecen irresueltas las discusiones sobre

si el mundo tiene un comienzo y su extensión posee algún límite en el espacio; si hay o no en alguna parte, acaso en mi yo pensante, una unidad indivisible e indestructible, o bien no existe más que lo divisible y pasajero; si soy libre en mis acciones, o bien, como ocurre con otros seres, estoy sometido a la acción de la naturaleza y destino; si existe, finalmente, una causa suprema del mundo, o bien son las cosas naturales y su orden lo que constituye el objeto definitivo al que debemos atenernos en todas nuestras consideraciones⁸¹.

Estos son los tópicos que llenan las páginas de la metafísica prekantiana, en forma de una cosmología racional, una psicología racional y una teología natural, disciplinas que se han

⁸⁰ *Ibidem*, p. 93 (A 51).

⁸¹ *Ibidem*, p. 420 (B 491).

desarrollado sin caer en cuenta de la imposibilidad de la razón teórica por extender la intuición hasta el final o el comienzo de una cadena interminable de fenómenos. Sin embargo, este impedimento de la razón teórica, que se presenta primero a manera de obstáculo ante los temas más acuciantes para el hombre, pasa a ser, en la filosofía de Kant, el fundamento de la autonomía (*Autonomie*) del sujeto en la filosofía práctica.

Desde los últimos escritos del periodo precrítico, Immanuel Kant se ocupó de los temas de la metafísica tradicional según el punto de vista de la filosofía práctica, colocándolos entre paréntesis en cuanto a su validez teórica se refiere. El caso paradigmático de este vuelco en el pensamiento kantiano (aunque tiene algún antecedente en la correspondencia del filósofo) fue la obra de 1766 *Sueños de un visionario ejemplificados por los sueños de la metafísica*, en la cual el pensador critica con ironía el uso del discurso “científico” que pretende abordar temas como la capacidad de ver espíritus y comunicarse con ellos. Es necesario desenmascarar a quien propicia este tipo de discurso (la obra es una crítica directa a Emanuel Swedenborg), principalmente por la incidencia que un engaño en este terreno tiene para el comportamiento de los hombres.

El mal uso de la razón, que defiende una supuesta interacción entre seres humanos y espíritus, es especialmente recurrente en las concepciones religiosas que consideran más importante un rito particular, supuestamente capaz de hacer a los hombres acreedores del favor de Dios (en forma de un futuro venturoso), que dedicarse a una vida virtuosa. Así -dice Kant- “muchos de los que están instruidos y convencidos de un mundo futuro se abandonan al vicio y a la abyección sin pensar nada más que en los medios de eludir maliciosamente las consecuencias futuras que los amenazan⁸²”. No basta formarse la idea de un infierno tortuoso, como el que Dante o Platón describen, para dirigir la conducta de los hombres hacia el camino del bien, pues esta amenaza deslucce cuando los seres humanos idean ofrendas u otros medios para sobornar a sus jueces después de esta vida, como si trataran con jueces terrenos. Esta tendencia no es exclusiva de personas sin formación intelectual, pues tampoco los hombres doctos están exentos de plantearse preguntas sobre un plano que excede al entendimiento

⁸² Immanuel Kant, *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la Metafísica* (Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2004), p. 150.

teórico, como el de una vida después de la muerte, y caer en prácticas en contra de la dignidad moral del engaño⁸³.

En los *Sueños de un visionario...* Kant propone que, si es inevitable adentrarse en la reflexión sobre aquello que supera al entendimiento, habrá que hacerlo a partir de una estructura que esté en consonancia con la dignidad moral de los seres humanos, de esta impronta surge el concepto de creencia moral (*der moralische Glaube*), la cual consiste en formarse una idea de la vida futura sólo en tanto consecuencia de nuestro bien obrar, y no a manera de una recompensa. Por lo tanto, se rechaza un condicionamiento trascendente a las acciones humanas, en favor de un apego libre a las buenas acciones. Con tales elementos podemos rendir cuenta de un Kant preocupado por el uso teórico de la razón, fundamentalmente por el daño que ocasiona a la moral una comprensión errada de algunos tópicos que sobrepasan la estructura del conocimiento legítimo.

Con estos elementos, se resalta la interacción entre lo que se llamará -en el periodo crítico de Kant- la razón teórica (o especulativa) y el aspecto práctico de esta misma razón, así como el provecho que ésta obtiene del proceder crítico de aquella. La delimitación adecuada para tratar filosóficamente a los objetos de la metafísica se desarrolla en el criticismo, como ya se ha mencionado, de forma negativa en la *Crítica de la Razón Pura* y con un desarrollo más extenso y dogmático (en el sentido de propositivo) en la *Crítica de la Razón Práctica*.

En la *Crítica de la Razón Pura*, los grandes temas que la razón se esfuerza por asir conceptualmente sin lograrlo adquieren el tímido mote de *ideas de la razón*, y se caracterizan por ser una gama de conceptos especulativamente fallidos, pero que poseen una función importante para la razón práctica, a saber: “pueden servir, de forma imperceptible, de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento”⁸⁴.

Caracterizadas como “ideas regulativas” (*regulative Ideen*), esta gama de pseudo conceptos adquiere un papel determinante en la filosofía de Kant. El filósofo comprende que

⁸³ *Ibidem*, pp. 149-150.

⁸⁴ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 319 (B 385).

la crítica a la dimensión teórica del conocimiento funciona como un fundamento de la ciencia, pero, para orientarse en el pensamiento a partir de la razón

hay que rechazar la alta pretensión de la facultad especulativa de la razón, y sobre todo su autoridad (por demostración), que es puramente imperativa; en la medida en que la razón es especulativa no se le concederá sino la tarea de purificar de contradicciones el concepto racional común y de defender contra sus propios ataques sofisticos a la sana razón común⁸⁵.

En cuanto a la posibilidad del conocimiento, en el sentido estricto de la palabra, no cabe añadir más después del trabajo de la primera *Crítica*, pero el uso mismo del entendimiento carece de un sentido o guía para orientarse en la región fenoménica si no se aborda la razón también en sentido práctico, por ello Kant defiende el primado de la razón práctica sobre la razón especulativa. Este primado no consiste en un mero aprecio mayor de un aspecto de la razón sobre otro, sino en la consciencia de que indagar en el sentido teórico de realidades suprasensibles es, hasta cierto punto, una ociosidad de la razón, mientras que juzgar al respecto de nuestras acciones en el mundo es una realidad imprescindible.

En el opúsculo de 1786 *¿Cómo orientarse en el pensamiento? (Was heisst: sich im Denken orientieren?)*, Kant ejemplifica el primado de la razón práctica y su relación con los tópicos de la metafísica a partir de las distintas consecuencias que se siguen de afirmar la existencia de Dios para ambos aspectos de la razón:

tenemos que admitir la existencia de Dios si queremos juzgar acerca de las primeras causas de todo lo contingente (...) Mucho más importante es la exigencia de la razón en su uso práctico, puesto que entonces esta exigencia es incondicionada, y en esto no estamos ya obligados a admitir la existencia de Dios simplemente si queremos juzgar, sino porque tenemos (*müssen*) que juzgar⁸⁶

Por lo tanto, cabe concederle a la razón práctica la capacidad de hacer admitir a la razón especulativa aspectos de la realidad (nouménicos) de los que -con sus herramientas limitadas- el entramado teórico no podría hablar⁸⁷. La realidad nouménica fundamental que la razón práctica justifica y acepta como postulado para explicar su propio proceder es la existencia de la libertad trascendental (*transzendente Freiheit*).

⁸⁵ Immanuel Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento* (Buenos Aires: Leviatán, 1982), p. 37.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁸⁷ Cfr. Gómez, *op. cit.*, p. 78.

El carácter problemático de la libertad frente a la razón especulativa es expuesto en la tercera de las antinomias de la “Antitética de la razón pura”. El apartado está formado por una serie de argumentos dogmáticos que son contrapuestos en columnas, sin que se conceda “mayor plausibilidad a ninguna de las dos posiciones”⁸⁸, estas son: la del punto de vista trascendental y la del punto de vista empírico. En la tercera antinomia de la *dialéctica trascendental* se debatirá, pues, sobre la existencia de la *libertad trascendental*, para ello se confronta el dominio necesario de la sucesión causal en el mundo fenoménico, del que el entendimiento rinde cuenta, con un posible principio intelectual que sea condición trascendental de cadenas causales, sin ser él mismo originado por un fenómeno.

Como en el resto de su obra, Kant utiliza el término *trascendental* para indicar un tipo de conocimiento que puede ser aplicado de forma *a priori* como condición de una experiencia posible. No obstante, al ser considerada como un tipo de causalidad que no se halla sometida a fundamentos de determinación empíricos⁸⁹ no cabe admitir la existencia de la libertad trascendental a partir de una razón que se encuentra ceñida a la relación entre intuiciones y conceptos, por lo que ésta quedaría en suspenso ante la razón especulativa, de no ser porque es posible dar cuenta de la libertad práctica (*praktische Freiheit*) a partir del punto de vista moral, tesis que, si ha de aceptarse, implica la realidad de la libertad trascendental, por ser ésta condición de posibilidad de aquella.

En la *Crítica de la Razón Práctica*, la libertad se caracteriza como *ratio essendi* de la ley moral (*moralisches Gesetz*), que encuentra, a su vez, su *ratio cognoscendi* en tal ley universal; de hecho, “si no hubiera libertad, no cabría en modo alguno dar con la ley moral dentro de nosotros”⁹⁰. Esta expresión no implica contradicción alguna con lo vertido al respecto de la libertad trascendental en la primera *Crítica*, en tanto se comprende a la ley moral como una prueba de la libertad trascendental y no como fundamento de su realidad, argumento que respeta su carácter de “En sí”, por el cual ésta prescinde de cualquier fundamento (nada fundamenta su *ratio essendi*).

⁸⁸ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 391 (B 448).

⁸⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, en *Colección grandes pensadores. Immanuel Kant*, vol. 2 (España: Gredos, 2010), p. 153 (A 117-118).

⁹⁰ *Ibidem*, p. 86, nota al pie (A 5).

Por su parte, las acepciones particulares de la libertad (jurídica, de expresión, pensamiento, tránsito, etc.), así como la libertad en tanto concepto abordable para el trabajo discursivo del filosofar -donde se requiere una *ratio cognoscendi* para pensarlo-, sí necesitan condiciones teóricas y sociales previas que las sustenten. Estas libertades requieren, sobre todo, de la libertad trascendental como condición de cada una de ellas. Esta conclusión puede obtenerse también de la *Crítica de la Razón Pura*, donde Kant afirma que “Merece especial atención el hecho de que la idea trascendental de la libertad sirva de fundamento al concepto práctico de ésta (...) [y] la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica”⁹¹.

La filosofía práctica kantiana pretende respetar el límite que ha impuesto desde los fundamentos del criticismo, el cual impide formular juicios sintéticos con pretensión de conocimiento sobre las realidades en sí; no obstante, el ahínco de la razón común en busca de orientarse en el mundo no se conforma con la evidencia que la experiencia ofrece, y surca el mar sin orillas que es la metafísica, con fundamentos o sin ellos. Kant provee al entendimiento humano de un asidero que no contraviene lo dicho por la razón teórica para orientarse en esta empresa, por ello, la *libertad trascendental* no puede más que contemplarse como una condición de posibilidad detrás de la experiencia cotidiana de las múltiples dimensiones de la libertad práctica.

Lejos de mostrar la dimensión autónoma del hombre en términos positivos, la libertad del sujeto de la razón práctica, hasta este punto, sólo se ha presentado en tanto independencia de los criterios mecánicos de la naturaleza que rigen sobre el trabajo de la razón especulativa. Para emprender el camino hacia la fundamentación de una acción autónoma de la razón práctica en el mundo, es necesario lidiar con el plano de la indeterminación que introducen los hombres mediante el uso de su libertad en el “Todo” bien armado de la naturaleza, posibilidad que parecía molestar al razonamiento de los primeros escritos kantianos (de 1747 a 1763) por el peligro que representaba para la concepción de un universo absolutamente ordenado por las leyes mecánicas.

Si fenoménicamente no se puede constatar ningún fundamento de la acción, pero, de cualquier manera, ésta tiene efectos en el mundo que se le imputan a un sujeto responsable,

⁹¹ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 464-465 (B 562).

por su apego o rechazo a la ley moral, entonces cabe plantear la existencia de una facultad de desear que está regida por máximas que son adoptadas por el sujeto más allá de cualquier origen sensible, es decir, sin coacción de la naturaleza. Esta es la base negativa de la libertad, sobre la cual Kant intentará construir la dogmática de la ética. En la *Crítica de la Razón práctica*, se lee:

si no existe ningún otro fundamento para determinar la voluntad que pueda servirle a ésta como ley salvo aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad tal tiene que ser pensada como plenamente independiente de la ley natural de los fenómenos en sus relaciones recíprocas, o sea, de la ley de causalidad. Mas una independencia semejante se llama libertad⁹²

En lugar de buscar la manera en que las acciones humanas se ajusten a las leyes naturales, es necesario plantear un tipo particular de leyes (forma legisladora universal), independientes al mecanismo de la naturaleza, a partir de las cuales opera la acción. Nuevamente, es un *factum* el que provee a Kant la piedra angular para anclar la construcción de su discurso, éste es el de la consciencia moral.

Así como en el caso de la razón especulativa es necesario indagar en los fundamentos *a priori* que dan lugar al *factum de la ciencia* antes de afirmar la posibilidad del conocimiento, así, el primer paso de la filosofía práctica de Kant es el análisis de la voluntad, como fundamento de la ética. La forma de la voluntad (o intención) es el fundamento inasible de la acción, cuya bondad o maldad no se deduce de “lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto”⁹³.

De la misma forma en que el conocimiento de los fenómenos es posible a partir de la concepción de una ley de la naturaleza, el análisis de la voluntad adquiere sentido cuando se asume que las acciones son comprensibles en tanto “Toda acción es ciertamente necesaria conforme al discernimiento, con tal que haya una motivación para llevar a cabo dicha acción”⁹⁴. El fundamento de la acción puede evaluarse desde un punto de vista jurídico o desde el punto de vista natural (mecánico), sin embargo, éstas no son las dimensiones que le interesan a la ética, en tanto ciencia al estilo kantiano, pues

⁹² Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, pp. 112-113 (A 51).

⁹³ Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, en *Colección...*, p. 12 (A 3).

⁹⁴ Immanuel Kant, *Lecciones de Ética* (Barcelona: Austral, 2013), p. 113.

la ética no es una ciencia que deba contener dentro de sí ni acciones concretas ni ley coactiva alguna (...), es una filosofía de las intenciones y, por ende una filosofía práctica, ya que las intenciones constituyen fundamentos de nuestras acciones y vínculos de las acciones con el motivo⁹⁵.

No son, entonces, los motivos externos a la voluntad misma, ni los resultados visibles de la acción, los que describen el modo en que ésta opera. En estos campos descartados por el argumento kantiano la acción se ve condicionada por elementos externos a ella misma; por lo tanto, no se manifiesta en su cualidad libre, sino -de una manera análoga a los fenómenos mecánicos- dependiente de la ley natural (heteronomía del albedrío⁹⁶). Sólo a partir de la forma de las máximas (principio práctico subjetivo) que se hallan a la base de las acciones se puede describir el modo absoluto de dictaminar la acción por parte de la voluntad. En este punto se supera la perspectiva de la libertad negativa, como mera independencia de las leyes mecánicas, y se accede a la afirmación de sí mismo mediante la adopción de una ley. Kant lo expresa así: “aquella independencia equivale a la libertad tomada en su sentido negativo, mientras que esta propia legislación de la razón pura y, en cuanto tal, práctica supone un sentido positivo de la libertad”⁹⁷.

Atendiendo al carácter universalista del idealismo trascendental, cabe preguntar ¿Cómo puede conciliarse el punto de partida subjetivo de la libertad (la máxima a la base de la acción) con el punto de vista universal al que aspira la ley moral? En el campo de la razón teórica-especulativa se observa que Kant considera ineludible la relación entre lo formal, lo *a priori* y lo universal, pues el conocimiento particular sólo tiene validez en tanto la estructura del entendimiento es idéntica en cada ser humano. De manera análoga, la ley moral carece de sentido si la misma no se considera una ley universal⁹⁸, capaz de dictar el deber (*Pflicht*) de forma objetiva para todos los seres racionales. Por lo tanto, la cualidad de los principios de la moralidad puede ser deducida sólo de la razón pura, y no de la experiencia (como lo sostenían los defensores de una ética basada en el concepto de sentimiento moral), pues aquellas acciones que nos provocan satisfacción son tan variadas en cada ser humano que no

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 118 (A 59).

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 65 (A 100).

se les podría considerar sino como realidades contingentes, incapaces de fundamentar una ciencia universal⁹⁹.

Al respecto de una moral regida por una inclinación natural, puede suponerse que la máxima de sus acciones tiene la forma de un *Imperativo hipotético*, es decir, el fundamento subjetivo de las acciones está condicionado por un factor externo a la voluntad misma. En términos rousseauianos, cabría hablarse de una voluntad alienada para estos casos, o una moral heterónoma y por ello espuria, en palabras de Kant¹⁰⁰. En cambio, para describir la forma de una acción que tiene su fundamento en la propia voluntad (y por lo tanto es libre), Kant propone las múltiples formulaciones del *Imperativo categórico*, es decir, la forma de una máxima a la base de las acciones que no considera factores externos a la voluntad como móviles de su acción.

Si bien, la formulación más popular del Imperativo categórico versa “obra según aquella máxima por la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal¹⁰¹”, esta sentencia hace hincapié en el carácter universal que poseen en común las ciencias de la naturaleza y la ética -como ciencia de la libertad- poniendo entre paréntesis la dignidad de los sujetos partícipes de este marco abstracto de coexistencia. Otra formulación del Imperativo categórico, que sí atiende una dimensión antropológica y social, siendo por ello más cercana a una prescripción concreta, es la siguiente: “obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca simplemente como medio”¹⁰². Esta formulación (la tercera en aparecer en el orden expositivo de la *Fundamentación metafísica de las costumbres*) es deducida por Kant al reconocer en los seres racionales la única realidad cuyo valor es absoluto, y, por lo tanto, a quienes es necesario tener en cuenta como fines en sí para toda proyección legítima de la forma de una máxima universal, pues, de cualquier otra manera se atendería contra su dignidad (y la del propio infractor del imperativo).

La autonomía (*Autonomie*) de todos los seres racionales queda estipulada así en la ética kantiana, pues la ley que uno adopta para sí mismo (la máxima subjetiva) tiene como

⁹⁹ Kant, *Lecciones de Ética*, pp. 50-51.

¹⁰⁰ Kant, I. (2010). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 58 (A 88).

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 39 (A 52).

¹⁰² *Ibidem*, p. 47 (A 66).

restricción objetiva el terreno de la autonomía de otros seres racionales, lo cual no constituye un límite perjudicial realmente ni para mi dignidad ni para mi libertad, si se considera que este marco regulativo es el que asegura la propia libertad y autonomía. De esta forma, la autonomía (en tanto νόμος que brota del αὐτός) solicita que la máxima de mis acciones se convierta en una autolegislación no individualista¹⁰³.

La idea de una comunidad que opera públicamente por respeto a la ley moral es nombrada por Kant de varias maneras, según el cariz que el filósofo quiere resaltar en el término (el moral, el religioso o el comunitario). En *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, se le nombra a esta comunidad con los siguientes nombres: reino de la virtud, reino de Dios sobre la tierra, comunidad ética o sociedad civil ética (por oposición a la sociedad civil de derecho)¹⁰⁴; mientras que en la *Crítica de la Razón práctica* y la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* se le nombra: reino ético¹⁰⁵ y reino de los fines, siendo esta última denominación la más popular en los estudios sobre la filosofía kantiana, por su alusión directa a la tercera formulación del imperativo categórico. Los dos aspectos del concepto “reino de los fines” (*Reich der Zwecke*) son explicados por Kant en los siguientes términos:

entiendo por reino la conjunción sistemática de distintos seres racionales gracias a leyes comunes (...) si abstraemos la diversidad personal de los seres racionales y el contenido de sus fines privados, podría pensarse un conjunto de todos los fines en una conjunción sistemática, esto es, cabría pensar un reino de los fines¹⁰⁶.

La universalidad abstracta que expresa el concepto “Reino de los fines” nos remite a la pretensión del criticismo kantiano de delimitar de manera *a priori* las facultades de la razón, misma que podría considerarse un correlato de la ya aludida búsqueda de una *scientia universalis*, de no ser porque la concepción de lo universal defendida por Kant, irónicamente, se caracteriza por restringirse a los seres racionales, y no consiste en abarcar una identidad entre la representación de la razón y la cosa en sí. Sin embargo, al tratarse de la ética, pareciera que Kant revive las posibilidades de conciliar la identidad entre el intelecto y el ser de su objeto a partir de la ciencia. La distinción entre una ética y una física como ciencias

¹⁰³ Cfr. Gómez, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁴ Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza, 2001), p. 119.

¹⁰⁵ Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 170 (A 147).

¹⁰⁶ Kant, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, p. 51 (A 74).

estriba en que en la física es una ciencia de la naturaleza, cuya aplicación se puede ampliar a objetos más allá del sujeto (aunque no independientes de éste), a todo lo que participa de la dimensión fenoménica, mientras que la universalidad de la ética, al tener como objeto las “leyes de la libertad”¹⁰⁷, abarca sólo la dimensión donde la razón puede dictaminar absolutamente sobre su aplicación, es decir, en la acción.

Así como Rousseau pensaba haber encontrado en su buen salvaje la idea de un hombre original, libre de la deformación social, a partir del cual puede planearse una estructura de gobierno capaz de coexistir con tal libertad y hasta enaltecerla en el gobierno de la voluntad general, Kant observa en la capacidad moral de los seres racionales el fundamento de su dignidad, de su condición de fines en sí mismos, de su igualdad con respecto a todo otro ser racional e, inclusive, del destino final del género humano¹⁰⁸. A pesar de las coacciones de la naturaleza que operan sobre el hombre de forma constante, el ser racional que cada uno de nosotros es tiene la tarea de sustraerse de su inclinación particular para considerar todas sus decisiones desde un plano en el cual debe obrar como si fuese un legislador universal libre de cualquier coacción externa a su voluntad. Sin embargo, quedan por plantearse algunas preguntas elementales al respecto de esta comprensión del sujeto y la libertad ¿cuáles son las cualidades precisas de este sujeto práctico kantiano? ¿es realmente pensable un sujeto independiente de las coacciones naturales?

Si se considera sólo en su cualidad de legislador universal de un posible reino de los fines, no se define ningún contenido específico del sujeto, más allá de la tendencia a ejercer sus acciones en un marco abstracto de concilio con el resto de las voluntades de los seres racionales. Es el punto de vista de lo universal -que exige plantear una guía objetiva para su aplicación particular (el imperativo categórico)- lo que permite admitir la posible conciliación entre la libertad de cada uno de los hombres, pero también es un elemento que dificulta entrever una relación posible entre la naturaleza y la libertad, o, dicho de otro modo, la posibilidad del sujeto para ser libre a pesar de su condición de ser finito.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 3 (A IV).

¹⁰⁸ “El destino final del género humano es la perfección moral, en tanto ésta sea realizada mediante la libertad humana”, Kant, *Lecciones de Ética*, p. 301.

La acción libre kantiana, que por el deber tiene que ser susceptible de ser enmarcada en una legislación universal (la ley moral), no dejará de estar en un grave conflicto con la parte natural de los seres racionales finitos -tan grave como para dudar que el sujeto sea realmente agente de esta ley- si no se establece un marco de existencia para el despliegue de esta libertad en la naturaleza. Aun con estas dificultades, Kant no flaquea en su empresa, sobre todo porque el orden que Rousseau introdujo en el caos de las acciones humanas fue una especie de luz que irrumpió en el pensamiento kantiano, al develar la posibilidad de un fin loable para la humanidad. Recordemos al respecto la anotación realizada por el filósofo en su ejemplar de las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*: “Tras Newton y Rousseau Dios queda justificado, resultando cierta en lo sucesivo la tesis de Pope”¹⁰⁹.

II.3. La Revolución en Kant y la historización foucaultiana del derecho y la libertad

Hasta ahora contamos con los elementos para afirmar que el trabajo de la *Crítica* del aspecto especulativo de la razón contribuyó a favor del aspecto práctico, al depurar el concepto de libertad de todo predicado empírico que pudiese determinar su existencia o inexistencia según el conocimiento teórico. Con ello, Kant abre paso a la posibilidad de pensar una dimensión de la existencia no determinada por fuerzas mecánicas, de la cual la voluntad pueda ser partícipe, sin que nada de esto sea de suyo contradictorio ante la razón especulativa. Mas no podemos definir positivamente al sujeto libre en la dimensión moral, ni las acciones que éste desarrollará en el mundo, sino que apenas se entrevé una independencia entre la voluntad del sujeto y las leyes de la naturaleza, que, colocada en un marco de interacción universal, da como resultado las formas abstractas del imperativo categórico. En otras palabras, hasta este punto, Kant sólo ha sido capaz de abarcar la libertad en tanto concepto impreciso de la razón, como una propiedad particular de la causalidad que emana de la voluntad.

Para ir más allá de este aspecto abstracto de la libertad, en pos de una concepción clara de un sujeto libre en sentido práctico (que ejerza su libertad práctica en el mundo) es

¹⁰⁹ En *Antología*, ed. Roberto Rodríguez (Barcelona: Ediciones Península, 1991), p. 157 (Ak., XX, p. 59).

preciso que la filosofía kantiana abarque al hombre que se relaciona consigo, con otros seres racionales y con la naturaleza que lo circunda, mediante su cualidad de ser libre. Sólo entonces el sujeto kantiano podría ser considerado como legislador de un posible reino de fines, y, por lo tanto, como absolutamente autónomo (que se da a sí mismo la ley que sigue) en la dimensión práctica de la existencia. Este proceso pierde su halo atemporal y toma la forma de un penoso desarrollo histórico al coexistir con la dimensión fenoménica de lo real, que -de hecho- condiciona a cada paso, si no la elección moral, al menos las opciones que ésta tiene a su disposición. De tal forma, la libertad padece con las limitaciones de lo natural.

Si bien, Kant se refiere a Rousseau en términos del Newton del mundo moral, no lo hace con referencia a su proyecto político (donde se asoma la posibilidad de una tiranía latente de la Voluntad General sobre la Voluntad Particular¹¹⁰) sino por el hecho de encontrar el fundamento de la libertad en cierta relación tripartita entre el sujeto en su estado social, su sí mismo puro y los otros hombres. Así como Rousseau se planteó las condiciones para el ejercicio de la libertad en relación con el otro, el objetivo culmen de la filosofía kantiana consiste en proponer las instancias en donde los seres humanos ejerzan su libertad en el mundo. Por ello se ha insistido en que el *imperativo categórico* no posee en su formulación ningún contenido material que defina el desarrollo de la existencia libre del sujeto, sino apenas el principio objetivo que describe y sirve para examinar el fundamento libre de su acción.

La esencia de la libertad y su forma de operar en el mundo no se agotan en la indagación kantiana al respecto del fundamento de la acción libre, pues éste tiene que vérselas de alguna manera con el mundo natural -regido por las inclinaciones naturales y por las leyes descritas por Newton- de hecho “si el pensamiento de la libertad se contradijera, o contradijese a la naturaleza, que es igualmente necesaria, entonces la libertad tendría que ser abandonada en aras de la necesidad natural¹¹¹” (lo mismo puede afirmarse en cuanto al resto de las ideas de la razón).

La posible oposición entre naturaleza y libertad se muestra latente en algunos párrafos de la *Fundamentación*, por ejemplo, cuando al hablar de la distinción entre reglas de la

¹¹⁰ Cfr. Isaiah Berlin, *Las ideas políticas en la era romántica* (México: FCE, 2014), p. 135.

¹¹¹ Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, pp. 73-74 (A 115).

habilidad, consejos de la prudencia y los mandatos o leyes de la moralidad, Kant escribe: “los mandatos son leyes a las cuales hay que obedecer, esto es, dar cumplimiento aun en contra de la inclinación”¹¹². La conciliación de ambas dimensiones no es una tarea cuyo éxito el filósofo dé por sentado con tranquilidad, de hecho “parece absurdo pretender encontrar en el mundo sensible un caso que, al hallarse siempre bajo la ley natural, se preste a que le sea aplicada una ley de la libertad”¹¹³. Estas inquietudes se encaran en distintos sitios de la obra kantiana, y su solución requiere de distinciones más sutiles de las que hemos mencionado hasta ahora.

En sus escritos dedicados a la filosofía de la historia y la filosofía política, Kant lleva más allá de su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* y de la *Crítica de la razón práctica* sus preocupaciones por conciliar las dimensiones libre y natural del hombre. Estando en sociedad, no basta que el hombre posea el atributo libre -que ha sido expuesto ante el conocimiento gracias a la ley moral- sino que es necesario que lo ejerza en el modo de dirigir su vida, según el propósito original del vínculo entre la idea de la libertad y la razón en su aspecto práctico. Sin embargo, el sujeto libre kantiano, que ha aclarado el panorama de la filosofía práctica y sobre el cual pretende construirse, incluso, un sistema internacional cosmopolita, carece de un contenido propio *a priori* más allá de la Ley moral, la cual, por su parte, es simplemente formal, es decir “exige únicamente la forma de la máxima como legisladora universal”¹¹⁴.

En retrospectiva, se ha rendido cuenta de dos dimensiones a partir de las cuales Kant concibe el concepto de sujeto. Por un lado, expone un sujeto trascendental, que no es capaz de dar cuenta de sí más allá de las síntesis del entendimiento. Éste posee un contenido determinado por los procesos definidos en la *estética trascendental* y la *lógica trascendental*. La apercepción es la manera como Kant se figura al sujeto que se sabe sabiendo los procesos del entendimiento que acontecen en él, pero sin saber nada más sobre sí. Por otro lado, el sujeto práctico kantiano, se sabe legislador de un mundo y se regodea en su dignidad, no obstante, el reino del cual es soberano es un feudo que carece de contenido determinado. Al

¹¹² *Ibidem*, p. 34 (A 44).

¹¹³ Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 154 (A 120).

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 218 (A 196).

toparse el sujeto moral con el mundo en el cual debe echar a andar su legislación autónoma, éste se le resiste (si no es que abiertamente se le opone).

Así como la crítica al *factum* de la ciencia colocó al sujeto trascendental en una crisis que arrastra consigo a toda experiencia del conocimiento en sentido moderno (que ostenta la pretensión de la *scientia universalis*), para denunciar otra probable ilusión generada por Kant -una ilusión moral- habría que comenzar por socavar los cimientos de su *factum*, a saber, de la ley moral. Si ésta, en efecto, es develada como una ilusión que no resiste la crítica de la experiencia, entonces no cabría hablar más de una *ratio cognoscendi* legítima para abordar la libertad (ni práctica ni trascendental).

En cuanto a la relación hombre-naturaleza, Nietzsche fue uno de los pensadores que rechazó de forma más radical la propuesta ética kantiana. Allí donde Kant busca principios de independencia del hombre con respecto a la inclinación natural, Nietzsche afirma al cuerpo y al querer por sobre la razón. Si hay una subjetividad de la cual pueda hablarse, ésta surge del cuerpo y de la batalla de fuerzas que en él se libra: “Dices yo y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer, tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo”¹¹⁵, escribe Nietzsche en el *Zarathustra*.

Sin un Yo trascendental ni libre de las determinaciones naturales, sino absolutamente corporal, el parámetro del mal y el bien no se presenta con relación a una moral trascendente ni trascendental, capaz de responder a la pregunta ¿Qué debo hacer? En su lugar, otra gama de preguntas dirige el camino para comprender el problema filosófico de la moral: “¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano?”¹¹⁶.

Las inquietudes vertidas por Nietzsche en la *Genealogía de la moral* nutren al pensamiento foucaultiano con la fuerza de la sospecha. Las formaciones discursivas que ocuparon la reflexión de Foucault en la década de los sesenta evidencian la falta de un sustrato esencial que dé lugar al saber, y señalan a la experiencia (o las experiencias) como su matriz legítima. No obstante, la *arqueología del saber*, como una herramienta eminentemente

¹¹⁵ Nietzsche, *Así habló Zarathustra...*, op. cit., p. 64.

¹¹⁶ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 20.

descriptiva de las condiciones de posibilidad de las experiencias que forman los saberes particulares, carece de la facultad del diagnóstico alrededor de las potencias que rigen el movimiento de las formaciones discursivas. Esta carencia es subsanada por el aporte que ofrece la genealogía nietzscheana a la obra de Michel Foucault.

Según hemos descrito, Kant indagó y expuso una serie de condiciones de posibilidad a partir de las cuáles el conocimiento tiene lugar, a costa de cierta pasividad del sujeto, antes de poder indicar el sentido moral desde el cual el hombre puede considerarse libre; de forma análoga, Michel Foucault se dedica, primero, a develar las condiciones que posibilitan el hecho de que determinadas prácticas discursivas se den en un contexto delimitado, para después observar -a la luz de la crítica a la subjetividad trascendental y de la mano de Nietzsche- cómo el sujeto mismo sólo tiene lugar en cuanto es atravesado por la red de relaciones de poder encarnadas en dispositivos varios que disciplinan al cuerpo, tanpreciado para Nietzsche, forjando con ello subjetividades.

Para el pensador francés, el cuerpo no es un principio que dictamine universalmente sobre el bien o el mal, por lo que sería un error atribuir las tesis esenciales de los exponentes modernos del *moral sense* a las posturas nietzscheana o foucaultiana. Así como la verdad tiene lugar mediante determinadas formaciones discursivas, el cuerpo es forjado de formas específicas por los dispositivos disciplinarios que obran sobre él. A lo largo de la década de los 70's, Foucault rastrea la disposición de las relaciones de poder que operan en las instituciones con el fin de disciplinar a los individuos (ya no exclusivamente partir de un método arqueológico, sino basado, principalmente, en una indagación genealógica).

Para mostrar el desplazamiento del enfoque en la investigación de Foucault, puede mencionarse el cambio de perspectiva que opera en su obra al respecto de las llamadas “enfermedades mentales” desde el primer tomo de la *Historia de la locura en la época clásica* hasta el curso impartido en el *Collège de France* sobre *El poder psiquiátrico* (1973-1974). “Mientras que la *Historia de la locura en la época clásica* privilegia un análisis de las representaciones, esto es, la manera en cómo la locura ha sido percibida históricamente, *El poder psiquiátrico* en cambio, coloca desde un inicio el análisis de los dispositivos de poder”¹¹⁷. Estos dispositivos disciplinarios identifican los sitios adecuados para combatir la

¹¹⁷ Mauricio Lugo, *Apropiaciones foucaultianas*, op. cit., p. 99.

resistencia que la enfermedad mental (en sus múltiples personificaciones) opone a la normalización, para así desarrollar desde allí una configuración psicológica y corporal puntual. En palabras de Julián Sauquillo “[s]e trata de trabajar, disciplinariamente, cada una de las partes del cuerpo, de acuerdo con su ejercicio, su movimiento y la economía de su dinamismo”¹¹⁸.

El cuerpo disciplinado es el producto de un conjunto de relaciones de poder, mediadas por dispositivos echados a andar desde múltiples ámbitos, no exclusivamente de una manera vertical, como suele representarse la acción del poder soberano, sino de una manera sutil y horizontal. De acuerdo con esta visión de la constitución de la subjetividad, el ejercicio de los dispositivos disciplinarios no se restringe al ámbito psiquiátrico, sino que permea la cultura occidental en todos sus campos.

Probablemente, la obra que plasma con mayor claridad este análisis de parte de Foucault sea *Vigilar y castigar* (1975). Después de recorrer algunas experiencias de la diada vigilancia-castigo, el pensador francés concluye su obra con un comentario al respecto del modelo de disciplina carcelario: “En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de “encarcelamiento”, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla¹¹⁹”. La llamada de atención lanzada por el pensador francés al final de su obra nos recuerda a la concepción nietzscheana de la batalla que se libra dentro del sujeto, mismo que es ineludiblemente constituido justo por esta lucha de fuerzas. Bajo este entendido ¿Qué sujeto podría decir “yo” sin sospechar que en su juicio está afirmando, más bien, la acción de fuerzas que se encuentran en él (en el sentido direccional) y lo determinan? Para encarar esta cuestión, Foucault fraguó un nuevo desplazamiento en las vías de su pensamiento, más allá del modelo bélico nietzscheano.

A partir de 1976, Foucault insiste en que, si bien, “el individuo es un efecto del poder”¹²⁰, conceder a las relaciones de poder -y a los respectivos dispositivos disciplinarios que las hacen circular en un sentido determinado- un dominio absolutamente coactivo en la

¹¹⁸ Sauquillo, *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*, op. cit., p. 179.

¹¹⁹ Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (México: Siglo XXI, 2009), p. 359.

¹²⁰ Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Buenos Aires: FCE, 2000), p. 38.

interacción entre el sujeto y las tecnologías que lo han constituido, o pensar que éstas son realidades con una sustancia propia -independiente de las prácticas en las que se manifiestan- sería excesivo. Para hacer frente a una aparente hipóstasis del poder en su pensamiento, Foucault señala que éste “no es justamente una sustancia, un fluido, algo que mana de esto o de aquello, sino un conjunto de mecanismos y procedimientos cuyos papel o función y tema, aun cuando no lo logren, consiste precisamente en asegurar el poder”¹²¹. La acción del poder, pues, no es un agregado a las relaciones ni mecanismos que operan de antaño en la sociedad, sino un aspecto constitutivo de las mismas. La investigación llevada a cabo por Foucault no apunta a señalar la irrupción del poder en las relaciones humanas en determinado momento histórico, sino que analiza el flujo de tales relaciones, las prácticas y discursos que privilegian en contextos delimitados.

Para apreciar la movilidad de las relaciones de poder, así como su efecto constitutivo de subjetividades no coaccionadas, es menester disolver los prejuicios que al respecto del término “poder” se han generado. En cierta medida, en un momento de su pensamiento, Foucault atribuye esta visión sesgada hacia el aspecto restrictivo del concepto de poder a Kant, o, al menos, a una interpretación de su obra. En la conferencia dictada en 1976, titulada “Las mallas del poder”, Foucault se expresa:

¿Por qué concebimos siempre el poder como ley y como prohibición, por qué este privilegio? Evidentemente, podemos decir que esto se debe a la influencia de Kant, a la idea de que, en última instancia, la ley moral, el «no debes», la oposición «debes/no debes», es en el fondo la matriz de toda regulación de la conducta humana¹²².

Independientemente de su relación legítima con la obra de Kant, en estas líneas, la dualidad “debes/no debes” expresa la dificultad de conciliar el deber con un impulso inherente al sujeto, por lo que la relación entre el deber y la conducta es considerada en el nivel de la coacción. Para comprender al poder en su acción positiva y constitutiva de sujetos vivos, es decir, constitutiva de una especie-población (objeto de la biopolítica), Foucault se dedicó a indagar históricamente en el tránsito de una experiencia del gobierno soberano hacia una principalmente estadística.

¹²¹ Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población* (México: FCE, 2006), p. 16.

¹²² Michel Foucault, “Las mallas del poder”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999), p. 237.

Según Foucault, en la relación soberano-súbdito, el ejercicio coactivo de parte del mandatario era una respuesta directa ante una amenaza concreta, mientras que en la experiencia de un gobierno como administrador de los dispositivos de seguridad se busca “la gestión de series abiertas y que, por consiguiente, sólo pueden controlarse mediante un cálculo de probabilidades”¹²³. Esta modificación entre una experiencia del gobierno soberano-dependiente en gran medida de la arbitrariedad del monarca- y uno que se vale de la estadística para calcular las posibilidades de riesgo que algunos fenómenos pueden representar para la población, es ejemplificada por Foucault en la descripción de la planificación espacial de las ciudades, las acciones frente a la escasez de grano y las medidas emprendidas por el Estado ante las epidemias.

La acción estadística vinculada al gobierno moderno supuso la construcción de una visión novedosa de la naturaleza, que es necesario imponer sobre la perspectiva de un entorno de fuerzas salvajes y hostiles. Fueron los fisiócratas, como Quesney y Turgot, quienes impulsaron la necesidad de conocer ciclos naturales que es necesario dejar suceder para asegurar con ello la estabilidad económica de la nación. Desde el punto de vista de la razón de Estado moderna, fenómenos como la escasez de granos o las epidemias se tratan como eventos naturales que, en lugar de ser contrarrestados con una medida que se les oponga, deben acelerarse según su ley (de manera controlada, como en el caso de la inoculación contra la viruela) para hacerlos pasar sin alterar el orden del Estado. Así, la naturaleza puede paulatinamente retomar su curso, naturalmente favorable para el desarrollo de las actividades en el territorio gobernado.

En la experiencia del gobierno descrita por Foucault, los deseos y acciones de los hombres ante determinadas situaciones que, por su arbitrariedad, podrían alterar la estabilidad del gobierno son anticipadas gracias al vínculo Saber-poder¹²⁴, que hace trabajar a la ciencia en la delimitación de movimientos regulares, capaces de abarcar la administración de las necesidades del hombre en tanto ser vivo, y que se extienden, incluso, hasta lo que podía considerarse producto de la libertad. De hecho, la libertad -inscrita en este marco con pretensiones de naturaleza- es un elemento necesario para el desarrollo de la

¹²³ Foucault, *Seguridad, territorio y población*, p. 40.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 402.

gubernamentalidad, de modo que “sólo se puede gobernar bien a condición de respetar efectivamente la libertad o una serie de libertades”¹²⁵, es decir, procurando un marco adecuado para el desarrollo libre de las acciones del individuo, siempre y cuando éstas no atenten contra el ciclo que sostiene la estabilidad del gobierno y la vida en la ciudad.

Si bien, la razón de Estado que aborda Foucault en el curso *Seguridad, territorio y población* hace del pueblo un objeto sobre el que gobierna, éste es, a la vez, el sujeto de derechos que conforma la estructura jurídica de la nación. Por ello, el pensador francés considera que, al ceñirse sobre el pueblo en los términos de un guardián/administrador de la especie humana, el gobierno supone al mismo tiempo la postura de quien no quiere ser gobernado de tal o cual manera, por lo que

veremos desplegarse contraconductas, reivindicaciones en la forma de la contraconducta, que tendrán este sentido: Debe haber un momento en que la población, en su ruptura con todos los lazos de la obediencia, tenga efectivamente el derecho, en términos no jurídicos sino de derechos esenciales y fundamentales, de romper los vínculos de obediencia que pueda mantener con el Estado y levantarse contra él para decir: esas reglas de obediencia deben ser remplazadas por mi ley, la ley de mis exigencias, la ley de mi naturaleza misma de población, la ley de mis necesidades fundamentales¹²⁶.

Con estas palabras, Foucault describe el principio de movimientos de resistencia social, como la Revolución Francesa, los cuales no pretenden desligarse de los conceptos vinculados con la experiencia del gobierno dieciochesco (como el de derecho y libertad) sino levantarse en nombre de estos mismos conceptos, mismos que han sido asimilados por el pueblo como parte de una naturaleza humana y, por lo tanto, deben ser considerados en la forma correcta de gobernar a los hombres.

El ejercicio de la libertad, en esta experiencia particular del gobierno, se puede distinguir en dos niveles que no se excluyen mutuamente: primero, como la facultad de ejercer mi albedrío con cierta seguridad, gracias a un marco de derechos defendidos jurídicamente; y, en segundo lugar, como la posibilidad de resistencia ante un entramado de relaciones de poder que conforman un gobierno con el que se está disconforme, ejercicio que podría llamarse, con más precisión, “liberación”.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 404.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 407.

A partir de la distinción de estas dos dimensiones del ejercicio de la libertad, que en Foucault se explican desde su desarrollo histórico, comentaremos y trataremos de aclarar una aparente contradicción del pensamiento kantiano, concerniente a la relación entre la libertad -como fin moral de la Humanidad- y la revolución -como una resistencia activa (no jurídica) ante una forma específica de gobernar-. La comprensión del pensamiento político de Kant a la luz de los apuntes de Foucault no resulta una asociación extraña, si se toma en cuenta que los cursos dictados por Foucault en el *Collège de France* dedicados a justificar y explicar el uso del concepto biopolítica (*Seguridad, territorio y población* y las dos primeras sesiones de *El Nacimiento de la Biopolítica*) analizan el desarrollo de la “razón de Estado” y su relación con el derecho y la libertad en el marco temporal que acogió al pensamiento kantiano.

La diferenciación entre la identificación positiva del hombre con el marco de derechos que lo hacen ciudadano y, por otra parte, su forma de relacionarse con algunos sucesos de la historia -como las revoluciones- aporta a la comprensión del paso dado por Kant para vincular el concepto de libertad -expuesto en la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*- con una concepción filosófica de la historia real, la cual no puede hacer referencia exclusivamente al entramado de conceptos de un sistema *a priori*, dejando de lado el problema que representan los hechos y la naturaleza para el aspecto práctico del idealismo trascendental.

Podemos encontrar en la obra de Kant dos ámbitos distintos en los cuales se hace mención del concepto revolución (*Revolution*): una en sentido personal (moral e intelectual) y otra en sentido político-social. En sentido moral, la revolución es mucho más discreta que cualquier conflicto civil armado. Se trata de una batalla librada dentro del individuo, entre su propensión al mal y su disposición para el bien, esto es: entre adoptar una máxima para la acción que privilegie la satisfacción de los sentidos o una máxima que privilegie la ley moral dentro de nosotros, por sobre nuestras inclinaciones.

El tema de la revolución moral se aborda en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1792-93), obra donde también se lleva a cabo una distinción entre reforma y revolución, en lo que concierne a la moral del hombre. Una reforma moral implicaría una modificación paulatina en aspectos accesorios a la máxima que rige las acciones del sujeto, sin que se modifique necesariamente la máxima impura; es decir, el sujeto puede modificar

aspectos de la máxima de su comportamiento sin dejar de privilegiar la satisfacción de sus impulsos sensibles por encima de la ley moral. Por otro lado, una revolución moral es un paso (una decisión inmutable) hacia la inversión del fundamento supremo de su máxima¹²⁷, a partir de la cual la ley moral se colocará sobre el ser sensible del hombre en cada determinación de su acción.

El substrato del concepto revolución, que se muestra ya en esta primera dimensión, consiste en denominar la inversión radical de los fundamentos de la acción. A partir de ello, podemos decir que la revolución es la instauración de un nuevo orden, y no una serie de modificaciones o afinaciones superficiales sobre un orden anterior. Cabe mencionar que, si la revolución no tuviese como antesala la posibilidad de ceñirse a la ley moral (y, con ello, apuntar al progreso incesante hacia el bien), el hecho de que el sujeto abandoné un orden anterior consistiría, para Kant, en emprender un salto a la deriva hacia un desorden impredecible.

Como antecedentes del concepto de revolución moral en la obra de Kant (que resalta por su carácter estrictamente personal) podemos encontrar alusiones a su substrato, anteriores a la década de los 90, que ilustran la importancia del tema en su pensamiento más allá de la filosofía práctica, así como la unidad de éste. En *Cómo orientarse en el pensamiento*, Kant escribe: “si la razón no quiere estar sometida a la ley que ella se da a sí misma, entonces ha de doblegarse bajo el yugo de las leyes que le da algún otro; pues sin ley alguna nada, ni siquiera el mayor absurdo, puede mantenerse mucho tiempo”¹²⁸.

Sin mentar explícitamente el concepto de revolución, es patente que la abogacía por instituir una ley propia que rija el pensamiento supone la misma estructura que el juicio kantiano sobre la revolución moral. Tal como nadie se orienta prácticamente en el mundo prescindiendo de un fundamento último de su máxima, asimismo no es posible orientarse en el pensamiento sin una ley. Si el fundamento de la máxima de las acciones no es libre, entonces está sometido a los impulsos de la naturaleza; de la misma forma, si no adoptamos libremente una ley para orientar nuestro pensamiento se impondrá en nosotros la ley de alguien más.

¹²⁷ Cfr. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, op. cit., p. 70.

¹²⁸ Immanuel Kant, *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* (Argentina: Leviatán, 1982), p. 62.

La libertad del pensamiento para ceñirse a su propia ley tiene en la *Crítica* un apoyo fundamental, cuyo beneficio práctico ha sido probablemente opacado por la dimensión epistemológica del proyecto kantiano. Incluso, la constante alusión del filósofo de Königsberg a los términos jurídicos (especialmente la figura de un tribunal de la razón, mencionado tres veces en la primera *Crítica*¹²⁹) puede entenderse como un eco de los teóricos de principios del siglo XVIII, que concebían al derecho -en palabras de Foucault- como “punto de apoyo a toda persona que quiera limitar de una manera u otra la extensión indefinida de una razón de Estado que cobra cuerpo en un Estado de policía”¹³⁰.

El protagonismo de la *Crítica* en el proceso hacia una revolución personal a favor de la imposición de la ley del propio entendimiento, así como su relación con el derecho (en tanto límite legítimo de una autoridad externa, pero también como condición de posibilidad para el ejercicio de la libertad) se ilustra en la distinción negativa y positiva del concepto “Crítica”, que Dulce María Granja expone de esta manera:

Considerada negativamente, se llama crítica al examen que la razón hace de sí misma con el propósito de *erradicar* las ilusiones dialécticas de la vieja metafísica; en ese sentido negativo la crítica consiste en rechazar las pretensiones de conocimiento suprasensible que aparecen como dogmatismo metafísico y como fanatismo moral. Considerada positivamente, la crítica es el examen que la razón hace de sí misma, buscando *rescatar* los principios que constituyen la metafísica como ciencia de la ruina (...) consiste en establecer la estructura, rango, uso y validez de los conceptos que no pueden ser derivados de la experiencia¹³¹.

La simpatía de Kant al respecto de la necesidad de un cambio de régimen personal que se sacuda de la tiranía de las inclinaciones naturales, así como de la autoridad intelectual del dogmatismo, parece contradecir los pasajes en los cuales el pensador hace alusión a la segunda dimensión del término revolución, a saber, en tanto revueltas civiles que pretenden derrocar determinado gobierno ya establecido sobre el pueblo. Entre los párrafos que muestran a un Kant que rechaza la legitimidad de esta acepción de la revolución, en tanto revuelta social, el siguiente es uno de los más citados:

(...) toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión es el delito

¹²⁹ Cfr. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, (A XII, A 501 y A 669).

¹³⁰ Michel Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Argentina: FCE, 2007), p. 23.

¹³¹ Dulce Granja, *Lecciones de Kant para hoy* (Barcelona: Anthropos, 2010), p.187.

supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es *incondicionada*¹³².

En el marco de las exigencias activistas, sin duda, tal planteamiento de una revolución se lleva sospechosamente bien con un ánimo reaccionario, y parece promover el eterno sometimiento de los hombres bajo la voluntad del soberano. En una situación de crisis política, el “derecho de la pluma”, defendido por el filósofo, luce como un insípido premio de consolación, insuficiente para dar el vuelco hacia una sociedad estructurada de una forma más adecuada. Sin embargo, Kant defiende su punto al aterrizar las disputas sobre el supuesto derecho a la insurrección, distinguiendo el terreno de los fundamentos del derecho y aquel del éxito probable de revoluciones inciertas.

Un apartado dentro del código civil que diera pie a la invalidación del mismo código resulta abiertamente contradictorio dentro de la idea del Derecho como sistema, y para su proceder habría que introducir en el código legal la figura de un segundo legislador supremo, que tuviera autoridad sobre el primero, y luego la de un tercero que tuviera autoridad sobre el segundo¹³³. En la *Metafísica de las costumbres*, Kant dedica una amplia nota al pie para argumentar que resulta peor el crimen de la ejecución formal del soberano que el propio regicidio, pues, al invertir los principios de relación entre el soberano y el pueblo, los insurrectos elevan la violencia “sobre el derecho más sagrado; lo cual, como un abismo que lo devora todo sin retorno, como un suicidio cometido por el Estado, parece ser un delito sin expiación posible”¹³⁴. Así, resulta claro que, para Kant, la legitimidad de la insurrección no concuerda con la visión de una sociedad civil como un sistema nacido de un pacto originario, que dota al pueblo de su identidad y estructura legal.

Por otro lado, tampoco podría legitimarse la posibilidad de derrocar a un gobierno preexistente por medio de la violencia moral del progreso moral hacia la libertad, ya que “el derecho natural a la libertad como autonomía moral (...) no puede nunca pasar a traducirse en un derecho positivo o legal”¹³⁵. Pensar que la libertad de los seres racionales (cuya esencia

¹³² Immanuel Kant, *Teoría y práctica* (España: Tecnos, 2006), p. 40.

¹³³ Sobre este punto, Jürgen Sprute señala que es necesario tener en cuenta que Kant no conocía lo que es un tribunal constitucional independiente del poder ejecutivo. *Filosofía política de Kant* (España: Tecnos, 2008), p. 89.

¹³⁴ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres* (España: Tecnos, 2005), p. 154 (AA 320 Nota al pie).

¹³⁵ Norbert Bilbeny, “Kant y la Revolución Francesa. Refutación del derecho de resistencia civil”, *Anuario de filosofía del derecho* 6 (1989): p. 27.

es nouménica) reside en el corpus civil de un Estado (cuya esencia es fenoménica) es un error metodológico, análogo al de las quimeras intelectuales del racionalismo dogmático. A la luz de esta serie de argumentos, la tensión entre el pensamiento kantiano y la posibilidad de una revolución como resistencia activa del pueblo a ser gobernado de una determinada manera se acrecienta.

A pesar del carácter de la libertad en tanto realidad nouménica, que no puede reducirse a instancias fenoménicas, es patente en distintos sitios de la obra de Kant la necesidad de constituir un Estado que sea favorable al uso y desarrollo de la libertad, por lo que su conformación es deseable para la razón y es un proyecto que incumbe a la filosofía práctica. En *Sobre la paz perpetua* y en la *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, Kant rinde cuenta de que el Estado civil de derecho es el único agente sobre el cual puede llegar a concretarse la libertad jurídica (también llamada libertad externa), definida como el “permiso de no obedecer ninguna ley externa, a la que no haya podido dar mi consentimiento”¹³⁶.

La definición esbozada por Kant en *Sobre la paz perpetua* requiere de la distinción entre la libertad interna y la externa, que, en su obra, sólo había tenido dos atisbos de manera anecdótica: la primera de ellas en su disputa al respecto de las ideas de Herder; y la segunda en una breve mención hacia el final de su *Crítica de la Razón práctica*. En ambos escritos se privilegia a la libertad interna sobre la externa o exterior. Sobre la primera se dice que consiste en la libertad “de las acostumbradas trabas y conceptos de modos de pensar endurecidos por la opinión general; una libertad que *es tan poco común* que ni siquiera quienes profesan la filosofía la practican”¹³⁷. También se dice de ésta que se trata de aquella libertad puesta al descubierto por las resoluciones morales puras “para desembarazarse del impetuoso entrometimiento de las inclinaciones”¹³⁸. Por otro lado, se da una importancia secundaria en estos textos a la libertad exterior “que no constituye, de hecho, mérito alguno, porque depende del lugar y el tiempo”¹³⁹ ¿A qué se debe esta valoración tan desigual?

¹³⁶ Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua* (España: Akal, 2012), p. 59, nota al pie.

¹³⁷ Immanuel Kant, *Recordaciones del recensor de las Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad de Herder*, en *En defensa de la ilustración* (compilación) (Barcelona: Alba editorial, 1999), p. 132.

¹³⁸ Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 249 (A 287).

¹³⁹ Kant, *Recordaciones del recensor...*, p. 132.b

La libertad interior es el terreno de la voluntad y la legislación moral autónoma, que ocupa el interés del criticismo en su vertiente práctica durante la década de los 80. Es la libertad de carácter práctico que -en palabras de Cristián Rettig Bianchi- “enfatisa el carácter positivo del concepto, toda vez que la libertad práctica no sólo se relaciona con la independencia de la voluntad respecto de las inclinaciones sensibles, sino que refiere principalmente a la auto-legislación de la voluntad bajo la ley de nuestra razón”¹⁴⁰. Por su parte, la libertad exterior se ejerce cuando el sujeto no es coaccionado en sus acciones por causas externas, incluyendo como una de ellas el arbitrio de otro.

Sin nombrarla como libertad externa o jurídica, la exposición más amable hecha por Kant en la década de los 80’s con relación a la libertad en el sentido de la disposición jurídica adecuada de un Estado, se halla en sus opúsculos clasificados en el campo de la filosofía de la historia. En ellos, el filósofo sostiene que sólo un sistema jurídico sancionado por una autoridad suprema puede amainar la tendencia a dañar y coaccionar a los otros en provecho propio (observación que refleja cierta cercanía entre la postura antropológica de Kant y Hobbes), condición necesaria para el desarrollo de la libertad externa. Al respecto, en la *Idea de una historia universal...* se lee:

“mediante el empleo de todas las fuerzas de la república en preparativos contra otros, mediante la devastación que la guerra acarrea y, aún más, mediante la necesidad de mantenerse continuamente en servicio, se impide el desarrollo de las disposiciones naturales en su progreso”¹⁴¹.

En la medida en que el Estado asegure la libertad externa o jurídica de sus habitantes, las disposiciones naturales (aquí se refiere Kant, principalmente, a la disposición de los seres humanos hacia el bien moral) darán sus frutos con plenitud, pues, de otra forma, es incapaz el hombre de hacer a un lado -voluntaria y definitivamente- su tendencia a la satisfacción natural (privilegiar su felicidad sobre la felicidad de los demás y sobre el deber) que lo lleva a coaccionar a los otros y a emprender un sinnúmero de guerras. Sin embargo, a pesar de la evidencia histórica que expone el número incontable de empresas bélicas, traiciones y tratos secretos presentes aun en los tratados de paz, la constancia del uso de la palabra “derecho”

¹⁴⁰ Cristián Rettig, “Concepción kantiana de la libertad interna y la libertad externa”, *Revista Pléyade* 7, núm. 1 (2011): p. 212.

¹⁴¹ Immanuel Kant, *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, en *En defensa de la Ilustración*, *op. cit.*, p. 85.

en los discursos referentes a la política de guerra constituye, para Kant, un signo que “demuestra que en el ser humano se encuentra una predisposición moral más profunda, aunque momentáneamente dormida, por la que éste espera dominar alguna vez el principio de lo malo (que no puede negar) y también espera esto mismo de los demás”¹⁴².

Si bien, tiene un eco discreto en la obra de Kant, la distinción entre libertad externa e interna resulta útil para englobar y distinguir en dos categorías las múltiples acepciones que el filósofo de Königsberg utiliza del término libertad a lo largo de su extensa obra: La libertad como espontaneidad, la libertad moral y la libertad trascendental, son abarcadas por el concepto de *libertad interior*; mientras la libertad empírica, la libertad jurídica y la libertad civil están contenidas en el concepto de *libertad exterior*. Relegada en el momento más popular de su producción filosófica, la libertad exterior es resaltada en las obras donde Kant busca exponer la posibilidad y consecuencias de la aplicación de los conceptos de su filosofía moral en la historia.

La diferenciación entre la libertad externa y la libertad interna se suma a otra que resulta de importante en lo referente al problema de la libertad y la delimitación de la facultad de desear en la filosofía kantiana. Se trata de la distinción necesaria entre el albedrío (*Willkür*) y la voluntad (*Wille*). La voluntad se mantiene como el elemento definitivo de la moral -que ya se había hecho del puesto protagónico en la ética kantiana desde la *Fundamentación*- constituido por la forma de la máxima que rige la acción; mientras que el albedrío es un aspecto de la facultad de desear, presente en la naturaleza animal, que es susceptible de ser afectado por la sensibilidad. Al igual que aquella que delimita la libertad externa de la interna, esta distinción – que se plasma en la *Crítica de la Razón Práctica*¹⁴³ y se profundiza en la *Religión dentro de los límites de la mera Razón*¹⁴⁴- atestigua la complejidad que adquiere el tópico de la libertad cuando se pretende comprenderlo en conjunto con el influjo de la naturaleza y la influencia de sus leyes en los seres racionales.

Este renovado arsenal conceptual es necesario para poder delimitar con precisión los aspectos de la postura de Kant sobre la relación entre las leyes de la libertad y algunos eventos históricos, como la Revolución Francesa. Si no se considerara que un elemento de la facultad de desear es susceptible de ser estimulado por factores externos, sin que ello implique de

¹⁴² Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 65.

¹⁴³ Cfr. Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 104 (A 39).

¹⁴⁴ Cfr. Kant, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, p. 43 (nota al pie) y p. 170.

suyo algo contra la moral, las tesis de la filosofía de la historia kantiana tendrían un halo de extrañeza, pues en ellas se presentan metas históricas que no tendrían por qué influir en el desarrollo puro y autónomo de la moral. Sin embargo, en la *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita* se define a la historia como una disciplina que se encarga de narrar las acciones humanas en tanto fenómenos¹⁴⁵, es decir, regidas por las leyes mecánicas de la naturaleza, de la cual el filósofo puede extraer señales de un paulatino acercamiento hacia un fin moral del hombre.

Por su esencia descriptiva, la Historia no puede ser considerada una ciencia con capacidades de predicción *a priori*, sin embargo, plantear el desarrollo de una historia universal que vislumbre el lejano resultado de un despliegue total de la disposición moral de la humanidad, mediado por la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general¹⁴⁶ (que, al contrario de una buena voluntad, es una realidad que sí podría constatarse fenoméricamente), propicia un entusiasmo que incide en el movimiento de la razón hacia la realización del lícito milenarismo filosófico, lo cual “realza la importancia de las señales más débiles de su aproximación”¹⁴⁷. Esta proyección teórica sólo tiene sentido a la luz del postulado de la libertad, que ha sido aceptado por la razón práctica, y señala la línea argumentativa que Kant tenía en mente al plantear la tercera pregunta representativa de su sistema filosófico, a saber: “¿Qué me está permitido esperar?”.

La esperanza incide en las empresas humanas sólo en tanto es capaz de motivar al albedrío, siendo que un albedrío que se deja impulsar por los signos originados en la síntesis entre el entendimiento y la ley moral es motivado sin caer en el peligro de la heteronomía de la voluntad, al cual estaría sometido si su juicio estuviese influenciado desde su raíz por cualquier otra inclinación sensible. Para el caso de los conflictos bélicos, expuesto en la *Idea de una historia universal...*, resulta que su interpretación de parte del entendimiento se encuentra mediada por el hecho histórico de las reformas institucionales a favor de una política pacífica, que se siguen usualmente de estos trágicos eventos.

Las guerras constantes que se narran en la historia no pueden recibir loas de parte de la razón práctica en ningún sentido, pero el entendimiento puede extraer legítimamente de esos eventos un signo que apunte a los nobles fines de la humanidad (no a manera de una

¹⁴⁵ Kant, *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, p. 73.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 80.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 81.

relación causal necesaria, sino como un indicio que motiva al albedrío personal), al proponer que las instituciones que velan por la instauración universal de un derecho civil -mismas que se generan y trabajan con mayor ahínco después de un gran conflicto armado- se traducen en aquella libertad exterior o jurídica, la cual, aun en sus formas autoritarias e imperfectas, resguarda el desarrollo de la libertad interna. De tal manera, queda expuesto un esquema según el cual la razón práctica es capaz de asumir hechos del mundo como signos que impulsen su quehacer.

Desde el punto de vista de este particular milenarismo filosófico, un Estado civil de derecho es una meta histórica cuya realización exige la razón, aunque no se considere un fin en sí mismo, sino un instrumento para garantizar el derecho de los hombres¹⁴⁸, siendo, para Kant, el derecho a la libertad el único derecho innato para los seres humanos, tal como se defiende en la *Metafísica de las costumbres*: “La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad”¹⁴⁹. Con el camino recorrido se puede rendir cuenta de que, al hablar de la libertad como único derecho innato del hombre, Kant se refiere a la libertad externa.

La libertad externa que gozan los ciudadanos se debe al Estado civil de derecho, y el Estado civil de derecho es, a su vez, la expresión positiva de la libertad externa de todo el pueblo, vertida en las leyes y los instrumentos de administración de éstas. Si bien, a primera vista luce como un vicio argumental, la identidad descrita por Kant entre el pueblo y el entramado legal que le da el estatus de ciudadanos a cada uno de sus miembros coincide con la observación realizada por Foucault sobre la segunda naturaleza -una naturaleza cívica- que es asumida por el pueblo bajo la experiencia estadística del gobierno, el cual sólo puede gobernar y mantenerse en pie en nombre del derecho.

La preocupación de la razón por la conformación de un Estado civil de derecho en la historia está, pues, justificada en la obra de Kant, sin embargo, al no legitimar la acción revolucionaria en su pensamiento -más allá de una resistencia pasiva y la conversión personal

¹⁴⁸ Sprute, *op. cit.*, p. 92.

¹⁴⁹ Kant, *La metafísica de las costumbres*, pp. 48-49 (AA 237).

a nivel moral- el filósofo parece dejar abierta una gran brecha entre la libertad y el camino hacia un estado de cosas en el mundo capaz de favorecer su uso y desarrollo. Después de todo, a pesar de que el Estado asegure cierta libertad externa que dota de identidad a sus habitantes en tanto ciudadanos ¿no es pensable un Estado posible todavía más favorable para el desarrollo libre de los hombres? ¿No valdría la pena tomar las armas para ir en busca del Estado más adecuado para la libertad?

La recepción hecha por Kant de los acontecimientos de la Revolución Francesa tiene particularidades que es necesario analizar antes de considerar sus opiniones como fragmentos fuera de lugar, en contraste con su pensamiento precedente. En primer lugar, hay que evitar disociar sus apuntes sobre la Revolución de su perspectiva al respecto de la condición bélica que predomina en las inclinaciones humanas, de hecho “Kant advierte la imposibilidad antropológica de la paz perpetua sin eliminar su posibilidad trascendental”¹⁵⁰, por lo que el filósofo no pierde de vista que, en gran medida, opinar sobre las acciones atroces de los hombres solicita encarar tales eventos como hechos que, si bien, no fungen como ejemplos para la filosofía moral, pueden considerarse inevitables (independientemente de los deseos de los moralistas).

En el mismo sentido del apunte precedente, es necesario tomar en cuenta que Kant no se refiere favorablemente sobre los sucesos previos que dieron como resultado la Revolución, como un cambio radical en la administración del Estado (de hecho, deja entrever que la miseria y las atrocidades seguidas de esta serie de eventos podrían evitar que hombres sensatos repitieran el experimento), sino que aprecia los acontecimientos en calidad de espectador, no de un teatro bélico, sino de la transición hacia un gobierno republicano, levantado en nombre de los derechos del hombre¹⁵¹.

En síntesis, las guerras y las revoluciones son un hecho, y más allá de un posicionamiento moral al respecto de su mecánica, Kant considera que la razón puede hallar en tales eventos de la historia signos de un progreso constante hacia lo mejor, sin que esta

¹⁵⁰ Ángel Álvarez (2018) “Kant, Schmitt y la hostilidad en sentido cosmopolita”, en Roberto Aramayo y Carlos Mendiola, coords., *En busca de la comunidad ideal. Notas sobre cosmopolitismo* (España: Universidad Iberoamericana, 2018), p. 211.

¹⁵¹ Cfr. Roberto Aramayo, “El compromiso político de Kant con la causa republicana conforme a los principios de libertad, igualdad e independencia como derechos de la Humanidad”, en Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua, un diseño filosófico* (Madrid: Alamanda, 2018).

visión particular se constituya con pretensiones de un “conocimiento objetivo”, sino sólo como muestra de la militancia personal a favor de los progresos que anhela el pensamiento ilustrado. Si Kant se recrea en el hecho de la Revolución Francesa lo hace como con las guerras dentro de la *Idea para una historia universal...*, es decir, sin alabar la carga reprochable de eventos que implica un proceso bélico, sino vislumbrando las consecuencias que se vaticinan para el progreso moral a partir de estos hechos. Para el caso de la relación entre Kant y la Revolución Francesa esto es mucho más notorio, al grado que, aún después del Terror Francés (septiembre de 1793 a la primavera de 1794), el filósofo escribe en 1795:

La revolución de un pueblo plebético, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miseria y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso (...) sin embargo, esa revolución -a mi modo de ver- encuentra en el ánimo de todos los espectadores (...) una simpatía conforme al deseo que colinda con el entusiasmo y cuya propia exteriorización llevaba aparejado un riesgo, la cual no puede tener otra causa que una disposición moral en el género humano.¹⁵²

La simpatía, el deseo y el entusiasmo -tópicos extraños a un supuesto formalismo kantiano- terminan por ser los factores determinantes que decantan la opinión del autor sobre un terreno cuyo cariz polémico resalta por la comparación con el aparato teórico del filósofo. Al expedir su opinión, Kant mismo se muestra como ejemplo de la interacción entre el albedrío y la motivación, dada por signos específicos que el sujeto obtiene al interpretar eventos regidos por mecánicas de la naturaleza a la luz de las leyes de la libertad.

En la *Antropología en sentido pragmático*, el signo (*Zeichen*) se define como el producto de “la facultad de conocer lo presente como medio de enlace de la representación de lo previsto, con la de lo pasado”¹⁵³. La Revolución se convierte en un signo del porvenir, cuando el ánimo del espectador reconoce en este hecho -pasado- una huella del progreso hacia la libertad, como idea de la razón. A su vez, esta facultad se denomina “facultad de designación” (*Bezeichnungvermögen*), la cual es preciso distinguir de la significación (*Bedeutung*) que se lleva a cabo en las síntesis del entendimiento. Sobre la manera en que Kant se expresa de la Revolución, Felix Duque apunta que éste le considera como “*Begebenheit* (algo así como un «evento significativo») que, dándose en el tiempo, corta y decide sin embargo los tiempos,

¹⁵² Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades* (España: Alianza, 2003), p. 160.

¹⁵³ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*. (España: Alianza, 2004), § 38. P. 106.

mostrando a los hombres que no estaban equivocados al presuponer un progreso hacia lo mejor”¹⁵⁴.

La importancia que cobran los conceptos más cercanos al terreno de los sentimientos y la sensibilidad en la obra de Kant posterior a la década de los 90’s no tiene lugar a manera de una irrupción forzada en el criticismo, sino que esta gama de conceptos se integra al marco apriorístico de la filosofía crítica para complementar aspectos del sistema filosófico cuyo carácter problemático ya había anunciado el mismo Kant a lo largo de su obra¹⁵⁵, tal como aquí se ha intentado mostrar.

La relevancia de la ley moral no decrece en la filosofía de Kant por la integración a su corpus de conceptos y distinciones que atañen al terreno sensible. La ley moral permanece en su papel de bastión para afirmar la cualidad del sujeto, en tanto legislador práctico, como un “en sí”, que dictamina sin restricción sobre una dimensión de su existencia. En su interacción con los eventos significativos (*Begebenheit*), la ley moral se evidencia como la única guía legítima para el entendimiento capaz de someter los vaivenes del albedrío sin esclavizar al sujeto. Lejos de ser opacada, se ha obtenido mediante estas especificaciones una visión más clara, tanto de la relación entre las leyes mecánicas y las leyes de la libertad, como de la ley moral, la cual no legisla un feudo vacío, sino a los seres humanos que sienten e interpretan el mundo conforme sus principios.

Sin una ley moral que justifique comprender al hombre como una realidad en sí misma, éste no podría considerarse -para Kant- más allá de las relaciones mecánicas que operan en la naturaleza, y se vería, por lo tanto, sometido enteramente al plano fenoménico de la realidad. No sólo quedaría al aire la posibilidad de emitir una verdad fundamentada desde el entramado de la razón especulativa (la posibilidad de la ciencia), sino que también quedaría quebrantado el aspecto infalible de la ley moral, *ratio cognoscendi* de la libertad.

En contraste con las bases de la concepción kantiana de sujeto cognoscente y moral, siguiendo los pasos nietzscheanos, el pensamiento de Foucault se desentiende de la

¹⁵⁴ Duque, *op. cit.*, p. 122 (nota al pie).

¹⁵⁵ Recién esbozado el proyecto de la filosofía crítica en la *Disertación* de 1770, Kant escribe a Marcus Herz en 1773, mostrando su preocupación por encontrar un fundamento supremo de la moral que no sea meramente especulativo, “sino que debe poseer capacidad movilizadora (*Bewerkkraft*) y por ello, aunque es intelectual, tiene que tener una relación directa con las primeras inclinaciones de la voluntad”. *Correspondencia*, p. 114.

pretensión trascendental propuesta por Immanuel Kant. Los cursos ofrecidos por Foucault en el *Collège de France* entre 1977 y 1979 no se limitan a realizar un análisis histórico de diversas experiencias de gobierno, sino que, en tal exposición, se muestra históricamente a la libertad y al derecho como instancias constitutivas de subjetividades, que surgen y operan en condiciones concretas, no como fruto de una moral universal progresiva anclada en una dimensión apriorística.

En su curso titulado *El nacimiento de la Biopolítica* (1978-1979), Foucault recupera la construcción del concepto de razón de Estado, abordado en *Seguridad, territorio y población*, para señalar las importantes modificaciones que, en cuanto al arte de gobernar, supuso la formación de una Razón gubernamental moderna (el liberalismo), surgida a mediados del siglo XVIII¹⁵⁶, caracterizada por la regulación adoptada por el gobierno sobre su forma de gobernar, no en nombre del derecho ni la libertad de los individuos, sino por su propia estabilidad “natural”. En esta experiencia de gobierno, el derecho y la libertad dejan de ejercer como límites para la acción policiaca de la razón de Estado, y se tornan necesidades de la propia práctica gubernamental, que puede describirse como consumidora de la libertad “en la medida en que sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etc.”¹⁵⁷.

La necesidad que la nueva razón gubernamental moderna tiene del derecho y de la libertad hace del Estado un obligado productor y organizador de estas realidades. Incluso, sólo por esta cualidad -desde la visión de Foucault- es que a esta experiencia de gobierno puede convenirle el nombre de liberalismo mejor que el de naturalismo. En tanto productor de la libertad (no por la libertad misma) el liberalismo busca propiciar las condiciones para que el individuo sea libre, de tal manera que la consigna del Estado podría ser la siguiente: “Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre”¹⁵⁸. Si bien, en esta frase pareciera haber una absoluta consonancia con la distinción kantiana entre una libertad externa y una libertad interna -una libertad jurídica que vela por el despliegue puro de la libertad de la voluntad- el juego de palabras foucaultiano hace referencia, más bien, a una especie de constante

¹⁵⁶ Foucault, *Nacimiento de la Biopolítica...*, p. 26.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 84.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

afinación aplicada a la libertad (que no es una realidad dada de antemano) de parte de los marcos institucionales.

En el régimen del liberalismo hay libertad de comercio, siempre y cuando la hegemonía de un mercado sobre otro se mantenga regulada por restricciones de circulación de mercancía o por medidas taxativas; hay libertad en el mercado de trabajo, siempre y cuando haya trabajadores suficientes, “lo suficientemente competentes y calificados, y que carezcan de armas políticas para que no puedan ejercer presión sobre el mercado laboral”¹⁵⁹. La naturaleza de los ejemplos no es fortuita, pues la obra de Adam Smith, de los juristas del siglo XVIII y la del propio Kant rinden cuenta de la naciente forma de cálculo político a escala internacional, que incide en el ejercicio de gobierno en occidente.

A las formas de reflexión, cálculo y análisis propias de la razón de Estado, se agregan las herramientas teóricas de la economía política, en tanto un método de administración de los recursos que asegura la prosperidad de la nación, pero, sobre todo, como “una suerte de reflexión general sobre la organización, la distribución y la limitación de los poderes en una sociedad”¹⁶⁰.

La economía política supone la visión de procesos naturales y económicos interconectados, que coexisten aun en condiciones que parecen adversas para su desarrollo. Mientras dichos procesos se extiendan con mayor amplitud, su estabilidad quedará hasta cierto punto asegurada. Foucault ejemplifica la popularidad de este pensamiento mediante algunas ideas vertidas por Kant en *Sobre la Paz perpetua*, referentes a la variedad de formas de vida que la naturaleza ha propiciado, aun en sitios con características inhóspitas¹⁶¹, y sobre la necesidad que los hombres de estas tierras han tenido por comerciar productos para su subsistencia¹⁶².

El cosmopolitismo kantiano queda, de tal manera, explicado por Foucault en términos de una serie de mecánicas expansivas, a partir de la cual la naturaleza obliga a los hombres a hacer lo que les correspondería llevar a cabo por la sola sujeción a la ley moral, es decir, a

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 85.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 30.

¹⁶¹ Sobre la amplia diversidad de condiciones naturales que han acogido la vida humana y su influencia en el físico y las costumbres de los hombres, Kant escribió en 1785 el opúsculo *Determinación del concepto de una raza humana*. Al respecto del papel del mercado en las pretensiones de una posible paz por venir, Kant desarrolla un argumento en la octava frase de la Idea para una historia universal con propósito cosmopolita.

¹⁶² *Ibidem*, p. 76.

llevar una coexistencia pacífica. De manera análoga, la asociación entre el gobierno y la economía política implica una operación constante sobre la libertad del sujeto, a fin de que - sin actuar de forma directa ni saber específicamente qué es lo que se requiere de cada ciudadano- se regulen las costumbres de los hombres ¿No cabría pensar que la legislación universal (la ley moral) de la cual es partícipe el sujeto práctico kantiano es un producto teórico de estas modificaciones en las relaciones entre el sujeto y el gobierno? De tal opinión es Antonio Campillo Meseguer, sociólogo español seguidor de la obra de Foucault, quien afirma que la identidad personal es la más elemental y universal institución política¹⁶³. Para Campillo, el sujeto es una construcción plena de paradojas, pues en él coinciden condiciones sociohistóricas determinantes y pretensiones sustanciales, implícitas, por ejemplo, en el nombre propio.

Norbert Elias, contemporáneo de Foucault, ya había puesto en entredicho la legitimidad de los *a priori* kantianos desde un punto de vista histórico-sociológico, tachándolos de meras proyecciones particulares que el filósofo prusiano quiso hacer pasar por condiciones universales de la subjetividad¹⁶⁴. En *El proceso civilizatorio* (1939), Elias es puntualmente crítico al respecto de la aspiración cosmopolita, y considera que se trata de una expresión típica de un funcionario germano de clase media, que planteó el término en oposición a las instituciones de su nación (en las cuales los puestos privilegiados estaban reservados para la nobleza cortesana francoparlante¹⁶⁵). Ya sin mencionar a Kant, en la misma obra, afirma Norbert Elias que una supuesta ley o consciencia moral se inculca en los burgueses como una autoacción -sustituta del miedo inspirado por un agente externo- que tiene la función de regular el comportamiento (a la manera del Súper Yo en Freud)¹⁶⁶.

Al contrario de Norbert Elias, Foucault, contextualiza los conceptos de la filosofía kantiana, sin demeritar su potencial para actuar críticamente sobre el propio marco teórico del pensador germano y auxiliar a la reflexión sobre problemáticas actuales. A pesar de mostrar algunos índices para la comprensión histórica del proyecto cosmopolita y su correlato en las pretensiones trascendentales de la ética kantiana, Foucault encuentra algunos

¹⁶³ Antonio Campillo, *La invención del sujeto* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), p. 219.

¹⁶⁴ Elias, *Sobre el tiempo*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁶⁵ Norbert Elias, *El proceso de la civilización* (México: FCE, 1987), p. 61.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 572.

elementos en la filosofía de Immanuel Kant sobre los cuales es posible apoyarse para virar sus investigaciones hacia el campo de la constitución de subjetividades libres.

Como se ha mencionado anteriormente, Foucault ya había explotado la metodología crítica, redirigiéndola hacia el ejercicio de su *Arqueología del saber*; no obstante, latente en la filosofía kantiana, yace una posibilidad teórica opuesta a la pretensión de definiciones trascendentales que determinen al hombre, y que apunta, más bien, hacia una finalidad abierta del mismo, ya no en sentido político (paz perpetua, ley civil cosmopolita), sino social (Ilustración). Para aprovechar estas herramientas del pensamiento de Immanuel Kant, Foucault se ocupa de ponerlo nuevamente cara a cara, frente a sí.

Por tales motivos, no puede concluirse ahora si del pensamiento de Foucault se deduce que Kant cayó en una ilusión moral, perjudicial para la libertad. Por supuesto, el catedrático francés nos dota de elementos para contextualizar una serie de realidades que el filósofo prusiano consideró universales y trascendentales, sin embargo, ninguna de ellas determina la acción del individuo de forma coactiva, al contrario, pareciera que Kant se esfuerza en plantear una identidad autónoma que dote al hombre de la posibilidad de transformar su realidad (y a sí mismo) según un criterio moral, que no está absolutamente definido. Ni siquiera cuando la ley moral parecía un obstáculo insalvable que impedía a los hombres llevar a cabo la revolución social de forma legítima -por contravenir la estructura que dota a cada ciudadano de su identidad y de sus derechos-, se excluye en la filosofía kantiana la posibilidad de que, a partir de la misma ley moral -en su relación con la sensibilidad-, acontecimientos históricos de la índole de las grandes revoluciones se interpreten a manera de signos de una libertad por venir.

III. Una historia para la libertad: de la gubernamentalidad a la configuración de sí

A pesar de impugnar el prejuicio de origen kantiano que devino en la acepción negativa del concepto “poder”, la reflexión foucaultiana de la obra de Kant a finales los 70’s ha de complementarse, para su comprensión cabal, con la opinión vertida por Foucault en su exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de mayo de 1978, titulada *Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]*. La conferencia es uno de los discursos que muestran de mejor manera el conocimiento de Foucault sobre el corpus kantiano y la apropiación que hizo del mismo para explicar su propio pensamiento. El concepto principal del discurso de Foucault es el de “Crítica”, pero lo fundamental de la exposición es la dualidad de sentidos que esta crítica ostenta en sitios distintos de la obra de Kant, aun donde no es explícita. En suma, el pensador francés afirma que pueden distinguirse una *metodología crítica* de una *actitud crítica* a lo largo de la obra del filósofo de Königsberg.

La metodología crítica en Kant -según Foucault- se refiere al aparato teórico echado a andar para conocer el conocimiento, sobre todo en cuanto a sus límites. Podemos decir que se trata de la acepción clásica del término *Kritik*, introducida por Kant, tal como aparece en las tres obras más conocidas del filósofo; por otro lado (sin ser opuesta a la primera acepción), una actitud crítica es “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad”¹⁶⁷.

En su primera acepción, la crítica -en cuanto método o proyecto filosófico- aspira al acceso de un corpus puro y universal del conocimiento, sobre el cual Foucault ya ha vertido sus opiniones en forma de un ataque a la ilusión trascendental y al sueño antropológico. Inclusive, a la luz de los cursos *Seguridad, territorio y población* y *El nacimiento de la biopolítica*, podemos suponer que existe una estrecha relación entre este proyecto crítico kantiano y las modificaciones en las relaciones entre gobierno y gobernado en la Europa de los siglos XVII y XVIII. El pensador francés hace hincapié en la intención kantiana detrás del proyecto crítico, la cual consiste en conquistar la autonomía que *por derecho* corresponde al individuo, quien, consciente de los límites de sus facultades, no admite la imposición de

¹⁶⁷ Michel Foucault, *¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung*, en *Sobre la ilustración* (España: Tecnos, 2006), pp. 10-11.

una obligación, sino que -mediante la crítica- apunta hacia un momento posible en que “el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma”¹⁶⁸.

El movimiento de desujeción propio de una actitud crítica, si bien, se puede anclar en una filosofía trascendental, no tiene por qué ser consecuencia de ésta. La actitud crítica tiene presencia en la obra de Kant cuando el filósofo trata el tema de la *Aufklärung* más que en el uso del término *Kritik*. Mientras una metodología crítica pretende alzarse sobre su contexto para definir un terreno trascendental de aceptabilidad de verdades, la actitud crítica analiza y problematiza el conjunto de relaciones que conforman una situación precisa. Este proceso se manifiesta en forma de pregunta, que, para el caso de la *Aufklärung* se formula así: “¿qué es el uso de la razón? ¿qué uso de la razón puede acarrear unos efectos en cuanto al abuso del ejercicio del poder y, en consecuencia, al destino concreto de la libertad?”¹⁶⁹

Aunque la relación entre las dos acepciones de la crítica no es de exclusión, en Kant el tema de la Ilustración y sus problemas está supeditado al proyecto crítico. Es decir, la pregunta por la *Aufklärung* se asume como una investigación al respecto del orden social que propicie el uso adecuado de esos límites de nuestras facultades que ya habríamos develado por el método de la crítica. Planteado el problema de la Ilustración de esta forma, se puede defender la existencia de un orden adecuado en las relaciones sociales o de postulados legítimos en el contrato social originario, que ha sido trastocado por omisiones, ilusiones y errores que pueden revertirse para retomar su rumbo natural.

Conforme con la separación de Foucault de las pretensiones trascendentales del idealismo kantiano, se comprende que el francés opte por invertir la posición que ocupa en éste la actitud crítica en función del proyecto crítico. De tal forma, el cuestionamiento hacia determinado estado de las relaciones de poder no se echará a andar en busca de un pasado armónico, una razón pura o una naturaleza abandonada por el vicio humano de gobernados y gobernantes, sino por el hecho de que la sujeción a una positividad determinada es arbitraria y no inevitable, aunque algunas técnicas y dispositivos nos la presenten como tal. Esta inversión de las acepciones de la crítica se plantea la siguiente pregunta:

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 37.

¿De qué manera pueden los efectos de coerción propios de estas positivities ser, no ya disipados por un retorno al destino legítimo del conocimiento y por una reflexión sobre el trascendental o el cuasi-trascendental que lo fija, sino invertidos o desenlazados en el interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto que los ha inducido, y a partir precisamente de la decisión de no ser gobernado?¹⁷⁰

Esta cuestión tiene el propósito de introducir movilidad en las relaciones de poder que se hacen pasar ante el común de los hombres como estáticas o naturales. La dinamización de tales relaciones de poder no se lleva a cabo mediante un movimiento de tipo dialéctico o ascendente -pues estos movimientos parten de estructuras fijas con una dirección predeterminada que supone una concepción natural del hombre- sino que se basa en un movimiento de desujeción constante. La genealogía del poder foucaultiana “que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto, sino como el efecto”¹⁷¹, vendría a ser manifestación de una forma de filosofar latente en la obra kantiana, aquella que se inquieta por la relación de elementos múltiples en un contexto delimitado, y que se vio subordinada por la pregunta estática sobre la posibilidad del conocimiento.

Es gracias a la comprensión dinámica de las relaciones de poder que no cabe pensar en sujetos predeterminados en todas sus aristas, condenados a preservar las conductas que los mantienen subyugados; sin embargo, un agudo problema sale al paso, pues en este punto cabe cuestionar a Foucault cuál es la posibilidad de pensar un sujeto constituido a partir de la sola desujeción de la red de determinadas relaciones de poder, o si -tratándose de un malentendido- el autor considera que el sujeto es algo más que el simple encuentro de fuerzas móviles, encausadas por los dispositivos que configuran la subjetividad. Para responder la interrogante no bastan las herramientas teóricas que Foucault elaboró hasta 1978, sino que es necesario atender lo vertido en algunas obras y conferencias realizadas a partir de 1981, cuando la facultad móvil de las relaciones de poder y su aspecto configurador de subjetividades no coaccionadas se convirtió en el eje central del desplazamiento final del pensamiento foucaultiano.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 34.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 31-32.

Atendiendo al juicio retrospectivo del pensador sobre su propia obra, no puede decirse que la constitución de subjetividades haya estado fuera del radar de Foucault en momento alguno. De acuerdo con la primera sesión del curso *El gobierno de sí y el gobierno de los otros* (1983), en la *Historia de la locura* se hallan ya los tres ejes que rigen los desplazamientos paulatinos del pensamiento del catedrático, en tanto se analizó el fenómeno de la locura en cuanto “forma de saber, matriz de comportamientos y constitución de modos de ser del sujeto”¹⁷².

Los primeros dos niveles del análisis sobre la locura reflejan las tareas de una arqueología del saber y una genealogía del poder, queda por indagar la forma y características que puede adquirir el tercer nivel de análisis, referente a la constitución de subjetividades, ya no a partir de las prácticas discursivas y los procedimientos de dominación que se ciernen sobre el sujeto, dotándolo de contenidos que lo definen en su identidad; más bien, ahora se tratará de mostrar la posibilidad que este sujeto constituido tiene para transformarse a sí mismo. Sobre este desplazamiento de su pensamiento, el mismo Foucault afirma: “consistió en el hecho de que, en vez de referirme a una teoría del sujeto, me pareció que había que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto”¹⁷³.

Si bien, la gama de herramientas conceptuales elaborada por Foucault para plantear la posibilidad de subjetividades libres se produjo en un breve lapso de tiempo (conceptos como el de *Tecnologías del yo*, *Cuidado de sí* o *Estética de la existencia*, se desarrollan en los escritos y conferencias de Foucault entre 1981 y 1984) el último desplazamiento en la obra del pensador francés comienza a fraguarse desde 1976, cuando en el curso *Defender la sociedad*, el catedrático critica los límites del modelo bélico para la comprensión de las relaciones de poder¹⁷⁴.

El tema de la gubernamentalidad, plasmado en *Seguridad, territorio y población* y en el *Nacimiento de la biopolítica*, es el fruto inmediato de esta inquietud al respecto de su obra precedente, en tanto muestra las modificaciones y el carácter positivo en el proceso

¹⁷² Michel Foucault, *El gobierno de sí y el gobierno de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)* (México: FCE, 2009), p. 20.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 21.

¹⁷⁴ Foucault, *Defender la sociedad...*, p. 30.

constitutivo de las relaciones de poder sobre el ciudadano; sin embargo la gubernamentalidad es apenas una bisagra que tiene la intención de mostrar el contacto entre las tecnologías de gobierno y la formación identitaria del sujeto en un contexto social, no muestra la multiplicidad de formas en que se desarrolla la *actitud crítica* desplegada por el individuo sobre sí mismo. Por lo tanto, considerando las huellas que el autor plasmó en cada uno de sus libros, cursos y conferencias hasta entonces, podemos considerar que son los tres últimos años de su producción teórica los que abordan directamente las preocupaciones más apremiantes de Foucault al respecto del sujeto y su libertad.

Para visibilizar históricamente los niveles de análisis que ocuparon su obra en las décadas anteriores a los 80's, Foucault recurrió, principalmente, a documentación que oscila entre los siglos XVII y XIX, pero, para el desplazamiento final de su pensamiento, opta por remitirse a testimonios que van desde la producción platónica hasta los primeros siglos de nuestra era, haciendo énfasis en la experiencia de las relaciones entre grupos selectos de la Grecia y Roma antiguas, así como en algunas prácticas de la pastoral cristiana. ¿Qué es lo que llama la atención del pensador francés en los archivos de esta época?

Que el blanco de las investigaciones de Foucault haya retornado varios siglos hacia el pasado no es fruto de una intención por rastrear el origen de los errores que han pervertido a la sociedad actual, para revertir el proceso de corrosión, sino que busca interrogar a experiencias de la Antigüedad para ilustrar una serie de modificaciones en las relaciones íntimas de los sujetos y la forma en que estos se reconocen como tales, modificaciones que no se corresponden con la acción (mediada o inmediata) del Estado sobre el ciudadano.

De acuerdo con Sergio Pérez Cortés, la intención de Foucault en esta última etapa de su obra consiste en “encontrar una experiencia similar a la del presente, en la que el individuo ya no sigue puntualmente la ley de Dios, y sin embargo debe construirse como agente moral contando únicamente con su relación de sí a sí”¹⁷⁵. Por un lado, interesa a Foucault rescatar el contexto en el cual tiene lugar la disputa por la primacía entre el “conocimiento de sí” y el “cuidado de sí” en la Grecia socrática. A esta investigación le acompaña el interés del pensador francés por averiguar cómo estas concepciones de la relación de uno consigo mismo

¹⁷⁵ Sergio Pérez, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2013), p. 369.

se transformaron en la experiencia del cristianismo, cuando se consolida institucionalmente “la organización de un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo y la confesión hacia otra persona”¹⁷⁶.

A partir de este contexto, Foucault distingue dos tipos de técnicas o tecnologías que funcionan como un vínculo entre sus investigaciones previas y la concepción de subjetividades libres. Estas son: las tecnologías de poder (que pueden tornarse en tecnologías de dominio), “que determinan la conducta de los individuos, la someten a cierto tipo de fines o de dominación y consisten en una objetivación del sujeto”¹⁷⁷; y las tecnologías del Yo, “que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos”¹⁷⁸.

III. 1. Las tecnologías del yo en Kant y Foucault: *parrhesía* y la pregunta por la ilustración

La exposición y análisis de las tecnologías de poder ocuparon ampliamente la obra de Foucault desde sus inicios. En las obras que van desde la *Historia de la locura...* hasta la *Arqueología del saber*, el objeto de análisis era la episteme que condiciona lo que se sabe de un sujeto y lo que él puede saber de sí mismo a partir de un orden discursivo. En la década de los 70's, Foucault utilizó el término “dispositivo” para referir una serie de procesos echados a andar con una función subjetivante puntual (estratégica) sobre el cuerpo. En ambas instancias es patente que -en el enfrentamiento de fuerzas- los individuos pueden quedar sujetos por elementos ajenos a su control; y, si bien, adquieren identidad a partir de los procesos que los constituyen en alma y cuerpo¹⁷⁹, no muestran en este marco teórico la

¹⁷⁶ Michel Foucault, *Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la “Razón política”*, en *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós, 1990), p. 116.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 48.

¹⁷⁸ Además de las tecnologías de poder y las tecnologías del yo, Foucault distingue en su obra las tecnologías de producción (que nos permiten transformar o manipular cosas) y las tecnologías de sistemas de signos (que nos permiten utilizar signos, símbolos y significaciones). No obstante, son las dos primeras las que han ocupado mayormente su pensamiento. *Ibidem*.

¹⁷⁹ Cfr. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 153.

posibilidad para ofrecer resistencia ante tales realidades, al menos no una resistencia que no sea efecto de las propias relaciones de poder.

El planteamiento de los dispositivos como vehículos que dirigen a los sujetos para favorecer una dirección establecida de relaciones de poder, presentes en todas las instancias de nuestra vida cotidiana, fue objeto de las críticas de pensadores que vincularon la obra foucaultiana con un tipo de determinismo contemporáneo o con un fatalismo derrotista de la razón. Habermas, en *El discurso filosófico de la modernidad* (1985) señala que la falta de un elemento normativo en la lucha foucaultiana por la libertad termina por hacer cuestionable el sentido de oponerse a la dominación y la sumisión¹⁸⁰. En la misma senda crítica, en su *Ética aplicada y democracia radical* (1993) Adela Cortina menciona a Foucault en una breve lista de pensadores (junto a Levi-Strauss y Lacan) que proclaman la disolución o la muerte del sujeto, dificultando con ello los caminos de la filosofía práctica, ya que, al ser producto del contexto histórico, toda obra carece de autor¹⁸¹. Para la filósofa española, Foucault ha preferido -paradójicamente - proclamar la muerte del sujeto para evitar que éste se vea sometido por un ideal de sujeto.

Para dar una respuesta certera a estas críticas, es preciso describir las tesis fundamentales del último desplazamiento del pensamiento de Foucault, quien, sin evadir los elementos anteriores expuestos en su obra, vira su producción teórica en una especie de retorno hacia el análisis histórico de las relaciones entre sujeto y verdad. En contraste con los dos primeros periodos de su obra, donde la verdad se aborda en sentido epistemológico, y se muestra dependiente de un estrato discursivo, pleno de restricciones internas y externas en las que el sujeto se halla diluido, en *El gobierno de los vivos* (1979-1980) se explora otra relación posible entre poder y verdad -una verdad sobre sí mismo- a fin de exponer los casos en que “es siempre más allá de la finalidad del gobierno y de los medios eficaces para alcanzarla que la manifestación de verdad es requerida por, está implicada por o está ligada a la actividad de gobernar y ejercer el poder”¹⁸².

¹⁸⁰ Cfr. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (España: Taurus, 1989), p. 339.

¹⁸¹ Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical* (España: Tecnos, 1993), p. 127.

¹⁸² Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)* (Argentina: FCE, 2014), p. 17.

La verdad y los procedimientos de su producción exceden los fines específicos de las técnicas de dominio, de forma que el mecanismo de producción de la verdad (*Aleturgia*) no se restringe a la satisfacción de un sentido hegemónico de las relaciones de poder. De hecho, el proceso hacia la verdad puede provocar que los poderosos se conviertan en miserables y que las figuras que permanecían en el anonimato se tornen fuertes y poderosas¹⁸³. El destino de la verdad ya no se pierde en un inmenso “hay lenguaje”, sino que transforma a los individuos y sus relaciones con los otros. Por ejemplo, a través de la lectura de *Edipo rey*, Foucault destaca los puntos ciegos en los procesos aletúrgicos, así como las consecuencias - algunas trágicas e imprevistas- que puede acarrear la producción de verdad con respecto a la transformación de un sujeto.

Andando sobre las huellas de Foucault en busca de una libertad ajena a una dimensión trascendental, asistimos, por primera vez, a un punto en donde un elemento (la producción de la verdad sobre sí) excede la previsión de las fuerzas externas que se encuentran y constituyen al sujeto. Este hecho es especialmente patente en la manera en cómo Foucault aborda el contexto del desarrollo de las prácticas cristianas asociadas con la confesión (sobre todo lo referente al ejercicio de la sexualidad), en las cuales el sujeto se ve obligado a desarrollar un saber sobre sí para poder llevar a cabo una renuncia de las tentaciones que pueden conducir al pecado¹⁸⁴. La verdad sobre sí -la verdad del alma de los hombres- a la que cada individuo puede acceder a través de determinadas prácticas se muestra como un terreno sobre el que no tiene dominio un dueño definido, ni Dios ni el diablo.

El propósito de Foucault no consiste en señalar que el dominio de las prácticas de subjetivación se decanta según el azar hasta que una fuerza lo suficientemente eficaz lo somete; sino en mostrar que los individuos pueden hacerse del dominio sobre sí a través de la apropiación de técnicas diversas que, inclusive, anteriormente pudieron haber formado parte de una serie de dispositivos de sujeción. Para evidenciar la posibilidad que tienen los sujetos de autoconstituirse a partir de estas técnicas o tecnologías del Yo, es necesario exponer la presencia de estas prácticas en la historia. Así, en una aplicación auténtica de la

¹⁸³ Cfr. *ibídem*, p. 42.

¹⁸⁴ Cfr. *ibídem*, p. 47

impronta nietzscheana sobre el propósito de la historia como herramienta vivificadora¹⁸⁵, Foucault se remonta en su investigación hasta un contexto en que el cuidado de sí (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) tenía primacía sobre la máxima popular “conócete a ti mismo” (γνωθι σεαυτόν).

En la cultura grecorromana el sentido del conocimiento de sí estaba subordinado al cuidado de uno mismo. Es decir, era un proceso que tenía como finalidad la atención y transformación del sujeto que lo ejercía, mientras que “en el mundo moderno, el conocimiento de sí constituye el principio fundamental”¹⁸⁶. La referencia constante al sujeto como finalidad de las tecnologías del Yo y de las prácticas de la libertad, a partir de este punto de su obra, condicionó la recepción de las ideas foucaultianas debido a un prejuicio generalizado que no escapa a la consideración del pensador francés. En las *Tecnologías del Yo*, escribe:

Nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto de que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo. Nos inclinamos más bien a considerar el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla¹⁸⁷

Sin embargo, atendiendo a la exposición que Foucault hace del “Cuidado de sí”, el carácter ético y relacional del concepto se muestra evidente. El primer documento que menciona la frase *Epimelēstai Sautou* es el diálogo platónico *Alcibíades*. En este texto se revela la dimensión práctica que implica el verbo *Epimelēstai* (“es una actividad real, no sólo una actitud”¹⁸⁸), así como el papel que puede adquirir un agente externo en el proceso hacia el cuidado de sí. Por un lado, Alcibíades está interesado en ejercer el gobierno sobre la ciudad, hecho que, si bien, pareciera tener un fin fuera del sujeto mismo (ejercer el gobierno sobre otros), Foucault lo relaciona desde el plano erótico con la transformación de ser amado a ser amante. Por su parte, Sócrates es quien señala al joven ateniense no sólo la necesidad de ocuparse de sí mismo antes de ejercer el gobierno sobre otros, sino también el obstáculo que lo ha alejado del *Epimelēstai Sautou*, a saber, una pedagogía defectuosa.

¹⁸⁵ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008).

¹⁸⁶ Cfr. Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 55.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 54.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 58.

A pesar de que el *Alcibíades* está lejos de mostrar la riqueza de prácticas y la pretensión de universalidad que el tema del “cuidado de sí” llegó a ostentar en la época helenística, en la experiencia abordada en el diálogo platónico (de autoría polémica) se encuentran los elementos puestos en juego para considerar al *Epimelēstai Sautou* como un ejemplo de la modificación en el entramado de mecanismos de sujeción capaz de favorecer a un dominio de “sí mismo”, en otras palabras, de liberar al alma con respecto a un estado anterior de esclavitud.

Alcibíades, quien ha entrado en la edad de madurez, ha recibido durante su infancia todas las riquezas, las atenciones y la educación correspondiente a un aristócrata ateniense. No obstante, Sócrates no tiene reparos en señalar que, lejos de hacerlo un hombre libre, esta circunstancia ha propiciado su envanecimiento y condicionado las relaciones entre el joven y sus admiradores, quienes pronto se dejaban dominar por el bello Alcibíades -antes de que él mismo aprendiera a dominarse- pero, conforme el joven se hace mayor, se han alejado de él¹⁸⁹. A juicio de Sócrates las condiciones en las cuales se ha desarrollado el joven -y que hasta entonces lo habían mantenido orgulloso y conforme- lo llevaron a atender los accesorios y las posesiones como si en tales objetos se agotara el cuidado de uno mismo y las posibilidades de un gobierno célebre.

Alcibíades acepta la verdad sobre él enunciada por Sócrates, inquietándose por aquello que hay que hacer como consecuencia de este reconocimiento, por lo cual pregunta con urgencia: “¿Pero qué es a lo que hay que aplicarse, Sócrates? ¿Puedes explicármelo? Porque parece que estás diciendo la verdad como nunca”¹⁹⁰. Antes de responder la pregunta, Sócrates alude al origen de la diferencia entre los participantes del diálogo, pues la respuesta depende de justificar y resolver tal diferencia. Mientras Alcibíades ha tenido como tutor a Pericles (quien, a su vez, lo puso en manos del Zópiro, un anciano esclavo tracio), Sócrates se ufana de tener como tutor a un dios¹⁹¹. En este punto del diálogo se evidencia uno de los problemas clave de cara al acceso del dominio de uno mismo, este es: la preexistencia de relaciones de dominio que es necesario reencausar.

¹⁸⁹ Platón, *Alcibíades I*, en *Diálogos VII. Diálogos dudosos, apócrifos y cartas* (Madrid: Gredos, 2002), 104 b.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 124 b.

¹⁹¹ *Ibidem*, 124 c.

Si bien, para Alcibíades la respuesta de Sócrates sobre la condición divina de su tutor tiene el aspecto de una broma, la literatura platónica arroja luz sobre el dios al que se refiere el filósofo en el diálogo. El dios referido por Sócrates no manda más que el edicto “¡Conócete a ti mismo!”, por lo que lejos de aumentar la distancia entre el hombre y su alma -como podría hacerlo otro tutor, incluso uno bienintencionado- el dios obra como un espejo del alma¹⁹². Sócrates, tutorado del dios y, por lo tanto, conocedor de su propia alma, se pone a disposición de Alcibíades para que éste último desarrolle el conocimiento de sí a partir del propio Sócrates. No se trata del empleo obligatorio de un esclavo, sino de un maestro que se interesa en su discípulo por amor (no un amor al cuerpo, sino a su alma).

En su curso de 1982, titulado *La hermenéutica del sujeto*, Foucault considera a Sócrates un maestro de la *epimeleia heautou*, en tanto “se preocupa por la manera en que Alcibíades va a preocuparse por sí mismo”¹⁹³ y afirma: “uno no puede preocuparse por sí mismo sin pasar por el maestro, no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro”¹⁹⁴. La necesaria relación entre maestro y discípulo en la práctica del cuidado de sí es una de las evidencias más claras de la apertura hacia la relación que colocan al pensamiento ético foucaultiano lejos del mero retraimiento hacia el individuo. La relación deseable entre maestro y discípulo para emprender el camino hacia el cuidado de sí posee características que no se deben omitir ni confundir:

A diferencia del profesor [el maestro de la inquietud de sí] no se preocupa por enseñar actitudes o capacidades a aquel a quien guía, no procura enseñarle a hablar, no trata de enseñarle a imponerse a los demás (...) El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo. Al amar de manera desinteresada al joven, se erige, por tanto, en el principio y en el modelo de la inquietud que este debe tener por sí mismo en cuanto sujeto¹⁹⁵

En este listado no se destierra la horizontalidad de la relación entre maestro y discípulo, de hecho, hay un sometimiento explícito que en el diálogo se refleja en algunas de las últimas líneas del texto, las cuales versan:

¹⁹² *Ibidem*, 133 c.

¹⁹³ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* (México: FCE, 2002), p. 72.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 73.

Soc.- ¿Y sabes cuál es el medio para libertarte de tu situación actual? Para no llamarlo por su nombre ante un hombre tan hermoso como tú

Alc.- Me doy cuenta de ello

Soc.- ¿Cuál es el medio?

Alc.- Me liberaré si tú quieres, Sócrates.¹⁹⁶

Haciendo alusión al desplazamiento del pensamiento foucaultiano de una genealogía del poder hacia la preocupación por la posibilidad de la constitución de subjetividades libres, es relevante hacer notar que la desigualdad en las relaciones entre hombres (el hecho de que uno sea quien lleve la batuta de la relación) no es por sí misma un impedimento en la apropiación de las tecnologías del yo, sino un elemento constitutivo de las mismas. El otro puede favorecer el ejercicio del cuidado sobre uno mismo, en la medida en que no sólo posee una serie de características afectivas que lo motivan (como el amor de Sócrates por Alcibíades) y un anterior dominio sobre sí, sino también la fuerza suficiente para adquirir una ascendente o autoridad ante el sujeto sobre quien desea actuar.

Las problemáticas alrededor de las características de esta necesaria desigualdad en la relación entre gobierno de sí y gobierno de los otros constituyen el tema del curso dictado por Foucault en el *Collège de France*, en 1983. Foucault encuentra en las menciones sobre la *Parrhesía* (el decir veraz) en la Grecia clásica, los elementos que abordan la complejidad de las preguntas que lo inquietan, a saber: ¿Qué características tiene que poseer aquel que ejerce su gobierno sobre los otros, no para someterlos ni para “liberarlos”, sino, para procurar que comiencen a ocuparse de sí mismos? ¿Sobre qué elementos se fundamenta el ascendente de estos personajes?

A través de Ión (la tragedia de Eurípides), Pericles (en su participación en las asambleas narradas por Tucídides), Platón (en sus intervenciones políticas en Siracusa) y Sócrates (en la *Apología* y en el *Fedro*), Foucault analiza el ejercicio de la *parrhesía*, caracterizándola no sólo como el uso libre de la palabra y su decir franco, sino, principalmente, como un compromiso con la verdad, que entraña el peligro concomitante de dar un paso al frente para confrontar el decir falso y adulator. Si bien, en su origen, la *parrhesía* es un componente fundamental de la democracia, ligado con el ascendente de quien asume la palabra para ejercer su influencia sobre los otros, según Foucault, su

¹⁹⁶ Platón, *op. cit.*, 135 c-d.

importancia deslucen paulatinamente en el campo de lo político, dado que las asambleas preferirán omitir toda opinión que no satisfaga su deseo.

En los casos de Sócrates y Platón, se muestran los inicios del desplazamiento de la *parrhesía* hacia el campo de la práctica filosófica, el cual tuvo lugar no sólo porque el decir veraz dejó de traducirse en ascendiente en el terreno político, sino porque el compromiso con la verdad no es accesorio para la filosofía (socrática), sino su esencia. El filósofo restituye la función comunicativa del lenguaje (*étymos*), su simplicidad y espontaneidad¹⁹⁷ que el ejercicio de la retórica en las grandes asambleas puso en crisis. Pero el compromiso filosófico con la verdad va todavía más allá. La *parrhesía* filosófica se funde con el modo de vida del filósofo, quien vive examinando y sometiendo a prueba tanto a sí mismo como a los otros¹⁹⁸.

Al ponerse al servicio de los demás, sin distinción de audiencia ni lugar, la autoridad del filósofo sobre sus escuchas se fundamenta en dos puntos: 1) su compromiso con la verdad, y 2) en el pacto de escucha que se establece entre él y su discípulo. Por una parte, el compromiso con la verdad no implica la preexistencia de un conocimiento de la verdad que se ofrecerá al discípulo, más bien, consiste en una actitud ética con respecto a lo que se dice. El discurso filosófico socrático tiene como condición “el lazo existente entre el acceso a la verdad y la relación del alma consigo misma”¹⁹⁹, una relación que se mantiene en inquietud permanente.

El compromiso con la verdad de la *parrhesía* filosófica no consiste en la comunicación de un juicio o una máxima verdadera que transformará al sujeto a voluntad del enseñante, sino en comunicar al discípulo la inquietud sobre el ser de su alma. Quien busca obtener una verdad sin relación con su deseo se esclaviza a la verdad que se impone sobre él. El psicoanalista italiano Massimo Recalti recupera el carácter erótico patente en el *Alcíades* y describe el fundamento de la enseñanza socrática de la siguiente manera: “El gesto de Sócrates impulsa el deseo hacia el saber porque erotiza el saber y transforma al amado-pasivo en amante activo. El movimiento de la transferencia no introduce el saber en el sujeto (...) sino que impulsa el deseo del sujeto hacia el saber”²⁰⁰.

¹⁹⁷ Foucault, *El gobierno de sí y el gobierno de los otros...*, p. 331.

¹⁹⁸ Cfr. *ibidem*, p. 330.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 340.

²⁰⁰ Massimo Recalti, *La hora de clase. Por una erótica de la enseñanza* (Barcelona: Anagrama, 2016), p. 63.

Transferir la inquietud a través del impulso erótico, o mostrar al alma cuánto desea encontrarse consigo misma, es la condición de aquella ascendente del maestro sobre el escucha, quien sólo puede dejarse guiar legítimamente por el filósofo en cuanto éste no impone al sujeto ningún criterio positivo sobre su verdad, y, en su lugar, dota al discípulo del impulso para que él mismo emprenda la transformación de sí.

En su planteamiento, el tema abordado en *El gobierno de sí y de los otros* es delicado, puesto que se entrevé en su desarrollo la posibilidad de fundamentar el ejercicio de un gobierno legítimo sobre un individuo o un pueblo, cuando Foucault hace tiempo que actuaba como vocero de la resistencia, capaz de dotar al pueblo de identidad y la capacidad de posicionarse ante las relaciones de poder que lo amenazan con someterlo. Por ejemplo, en el breve artículo “¿Es inútil sublevarse?”, publicado en el 79, se lee:

Si las sociedades se mantienen y viven, es decir; si los poderes no son en ellas «absolutamente absolutos», es porque, tras todas las aceptaciones y las coerciones, más allá de las amenazas, de las violencias y de las persuasiones, cabe la posibilidad de ese movimiento en el que la vida ya no se canjea, en el que los poderes no pueden ya nada y en el que, ante las horcas y las ametralladoras, los hombres se sublevan²⁰¹

Si se busca conciliar los comentarios de Foucault sobre la sublevación, como manifestación de los pueblos que padecen los abusos del poder, con su búsqueda en la historia de algunas prácticas que ejemplifiquen la posibilidad que tiene el sujeto de aprovechar para su libertad las herramientas de un gobierno que se ejerce sobre él, basta recordar que los comentarios al respecto de la sublevación son emitidos por el pensador pocos meses después de la revuelta iraní de 1978, por lo que, más allá de todo juicio al respecto de su deseabilidad o su utilidad, Foucault analiza el fenómeno de la sublevación en cuanto un hecho mediante el cual “la subjetividad (no la de los grandes héroes, sino de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo”²⁰²; por otro lado, el proyecto ético de Foucault, si podemos llamarlo de esta manera, no se agota en la negación inmediata de una configuración de relaciones de poder, sino que se extiende hasta la autoconstitución continua del sujeto, en otras palabras, se traduce en un movimiento reflexivo constante (lo que no significa que ambas instancias no sean expresiones de la libertad). La dirección a la que apuntan las relaciones éticas -como la

²⁰¹ Michel Foucault, “¿Es inútil sublevarse?”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica, op. cit.*, p. 203.

²⁰² *Ibidem*, p. 206.

antigua *parrhesía* filosófica- en su ejercicio sobre el otro, es hacia las posibles transformaciones de su alma.

Esta distinción foucaultiana entre la libertad en su ejercicio negativo y el sentido constitutivo de la libertad es necesaria para descifrar el que seguramente es el aforismo foucaultiano más ilustrativo al respecto de la relación entre ética y libertad. En una entrevista realizada a Foucault el 20 de enero de 1984, titulada al castellano “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, se lee:

[Foucault:] ¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?
-¿Quiere esto decir que entiende usted la libertad como Una realidad en sí misma ya ética?
[Foucault:] -La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad²⁰³

Si bien, en esencia la distinción entre los modos de ejercicio de la libertad que refleja el fragmento puede interpretarse como un eco de las transformaciones del espíritu planteadas por Nietzsche en el *Zaratustra* (el paso del león al niño), la forma elegida por Foucault para expresar la relación entre ética y libertad ofrece un peculiar paralelismo con la ya mencionada fórmula de la *Crítica de la Razón práctica* que busca explicar la relación entre ley moral y libertad: “si bien es cierto que la libertad constituye la *ratio essendi* de la ley moral, no es menos cierto que la ley moral supone la *ratio cognoscendi* de la libertad”. La comparación punto por punto entre ambas expresiones enriquece la cercanía y distinción entre los filósofos.

En primer lugar, para ambos pensadores la libertad tiene primacía con respecto a otra instancia, es condición ontológica para Foucault y *ratio essendi* para Kant. Sin embargo, dada las diferencias entre una condición ontológica (*ratio existendi*, razón causal-temporal de una existencia) y una *ratio essendi* (razón lógico-conceptual de una entidad), puede deducirse que no se trata del mismo tipo de primacía. Ahora ¿Qué relación guarda la libertad con la ética, para Foucault, y con la ley moral, para Kant? En el aforismo foucaultiano la libertad se asume dentro de un plano temporal de relaciones móviles, que dan como resultado un movimiento específico (reflexivo) que es la ética; por su parte, Kant postula la libertad como una realidad en sí, que, en cuanto tal, no puede mantener una relación de dependencia con

²⁰³ Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *ibídem*, p. 396.

ninguna otra realidad. No obstante, la libertad kantiana no es en sí misma ética -puesto que libremente uno se puede sustraer de las reglas de la ley moral- sino que se torna ética en cuanto es reflexiva ¿Cómo pasa la libertad a ser objeto de ella misma? en cuanto se reconoce en ley moral (su *ratio cognoscendi*), aceptando las leyes de ésta como leyes de la propia libertad.

La ley moral es un criterio común que nos exige a todos los seres racionales y nos permite “distinguir muy bien cuanto es bueno, malo, conforme o contrario al deber”²⁰⁴ sin necesidad de ciencia ni filosofía. La tarea del filósofo -según Kant- no es impugnar esta realidad, que nos iguala como agentes morales, sino justificarla. Esta justificación para la ley moral se la otorga Kant al hacer dependiente su razón de ser de una realidad en sí, cual es la Libertad. A la par, el profesor de Königsberg sostiene que la única evidencia que poseemos para ingresar al terreno de la *metaphysica specialis*, vedado para la razón especulativa, es justo la ley moral, pues ésta prueba la existencia de la Libertad. No se trata de una piedra de toque arbitraria, ya que el carácter formal de la ley moral -tal como la plantea Kant- encuentra su correspondencia con la independencia de las coacciones mecánicas que caracteriza a la libertad trascendental.

Tanto Kant como Foucault proponen una visión distinta del sujeto, en la que éste obtiene una transformación de sí como resultado de su relación con la libertad. En Kant, el hombre debe dirigir su libertad hacia la búsqueda de su Yo puro, que se encuentra a sí mismo en la identidad con la ley moral. Este Yo libre transformará sus relaciones en relaciones éticas. De no ser así, la dignidad del hombre quedaría trastocada por mantenerse sometida al orden de las inclinaciones sensibles. Si bien, esta “revolución moral” está fuera de la posibilidad de comprobarse a través de los sentidos, tiene como consecuencia acciones que transforman estados de cosas en el mundo (incluyendo la transformación del juicio del propio entendimiento).

Por su parte, el camino de Foucault hacia la constitución de subjetividades libres es más llano, pero más incierto. Digo que es más llano porque no opta por plantear la interioridad como un campo que se sustraiga al ejercicio de las técnicas de subjetivación -no hay una distinción como la de noumenon y fenómeno- sino que el sujeto se considera capaz

²⁰⁴Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 22 (A 22).

de aprovechar esas mismas herramientas de subjetivación para acceder al cuidado de sí. Digo que es un camino más incierto en tanto ni el sujeto ni su libertad son realidades dadas *a priori* en la concepción foucaultiana. Ambas instancias se conforman por relaciones exteriores, que dan como resultado una interioridad y una serie de posibilidades de movilidad para ésta, las cuales no son idénticas para todo ser humano.

En la obra de Kant existe una brújula, que es la ley moral, y algunos faros luminosos, las *ideas de la razón*, que apoyan al sujeto cuando éste “sabe cómo, pero no hacia dónde”²⁰⁵. La libertad foucaultiana, por su parte, opera a tientas, experimentando -en toda la amplitud de la palabra- hasta encontrar un estilo y nuevas posibilidades de transformación. Lejos de presentarse como una carencia de su proyecto ético, el francés se recrea en el carácter elusivo de la libertad. De hecho, aunque la apropiación de las tecnologías del Yo pudiera sugerir que Foucault da pie para entender las relaciones éticas como un camino hacia la autonomía del sujeto, el tema de la autonomía se menciona en muy pocas ocasiones dentro de sus inquietudes éticas.

Kant y Foucault coinciden en que el peligro teórico del determinismo se puede sortear (o, al menos, se puede dejar de lado) a favor de concebir la libertad, pues ésta no consiste en el despliegue de meras acciones sin sentido ni fundamento. En el idealismo trascendental, la autonomía de la voluntad consiste en que ésta se adjudica la facultad de determinar las acciones según las leyes de la libertad. La acción libre en Kant, por tanto, es determinada mas no predeterminada. Por su parte, Foucault diluye el problema del determinismo, mostrando que, al ser la movilidad de las relaciones de poder la condición para la resistencia que el sujeto planta frente el peligro de la dominación -un campo de relaciones de poder que un individuo o grupo tornan fijas²⁰⁶- la libertad y la subjetivación coexisten en el proceso de apropiación de las técnicas del Yo por parte del individuo.

El término autonomía parece reservado en la obra de Foucault para describir un grado de independencia que algunas prácticas y disciplinas adquieren con respecto a otras. Se desarrolló, por ejemplo, una autonomía de la psiquiatría en el siglo XIX, cuando define su

²⁰⁵ Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 23.

²⁰⁶ Cfr. Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica*, op. cit., p. 395.

identidad (medicina del alma individual) frente a otras disciplinas en el campo de la medicina²⁰⁷. De forma análoga, Foucault afirma que las prácticas o técnicas de sí en Grecia y Roma eran autónomas con respecto a las prácticas religiosas, aunque perdieron una parte importante de tal autonomía “una vez integradas, con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico”²⁰⁸. De este uso del término, podemos deducir la relación entre autonomía e identidad por la que Foucault evita hacer de la autonomía un concepto insignia en el tercer desplazamiento de su pensamiento, ya que este νόμος que brota del αὐτός parece apuntar hacia la conformación de una identidad estática. Para ahondar en este punto, resulta útil el paralelismo que se puede plantear entre la concepción de la autonomía, como una supuesta única ley que puede obrar legítimamente sobre el sujeto, y la liberación, como un movimiento de desujeción unilateral, del cual desconfía Foucault. En la ya citada entrevista “La ética del cuidado de sí...”, el pensador afirma:

Siempre he sido un poco desconfiado ante el tema general de la liberación, en la medida en que, si no se la trata con cierto número de precauciones y dentro de ciertos límites, corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión²⁰⁹

Liberación y autonomía parten del rechazo a determinadas condiciones de sujeción, a las cuales se oponen en nombre de un orden natural o adecuado de la existencia y la convivencia, pero tienen como correlato el peligro de fundamentar regímenes que sean justo lo contrario a la libertad. A fin de cuentas, a pesar de haber saldado el peligro teórico que la determinación representaba para señalar la posibilidad de subjetividades libres, un régimen despótico real significa para Foucault un estado de dominación que amenaza con la desaparición o la severa limitación de las prácticas de la libertad.

Siguiendo el rastro de las opiniones de Foucault, puede proponerse un paralelismo más entre autonomía y liberación. Si bien, por sí misma, la unilateralidad en cuanto a una noción de hombre o de sociedad que inspira a los movimientos de liberación es sospechosa,

²⁰⁷ Michel Foucault, *La evolución del concepto de «individuo peligroso» en la psiquiatría legal del siglo XIX*, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica*, p. 40.

²⁰⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres* (México: Siglo XXI, 2011), p. 17.

²⁰⁹ Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica, op. cit.*, p. 394.

por las consecuencias que puede acarrear después de remover un régimen de poder, la sola introducción de este movimiento en un campo de relaciones que yacía casi estático puede ser la condición de posibilidad, política o histórica, para que aparezca una práctica de la libertad, en tanto “abre un campo para nuevas relaciones de poder”²¹⁰. Análogamente, la autonomía, vista como la oposición a una concepción pasiva del hombre con respecto a Dios, la naturaleza, las pasiones o las leyes mecánicas que rigen el universo, es mencionada por el catedrático francés como una aspiración que parte de la inquietud del hombre sobre sí mismo, y que puede favorecer la movilidad del sujeto en marcos de relaciones que ejercen un dominio sobre él. Esta valoración de la autonomía la emite Foucault refiriéndose a dos movimientos filosóficos: la filosofía helenística y la Ilustración.

El examen del alma practicado por los estoicos tiene como finalidad corregir los errores y redirigir las pasiones para hacer efectivas una serie de reglas que el sujeto se ha impuesto con el fin de hacerse o rehacerse del dominio de sus acciones “[n]o es cuestión de que uno se reproche lo que ha hecho, sino de constituir esquemas de comportamiento racional para circunstancias futuras, y fundar así la propia autonomía de modo que coincida con el orden del mundo”²¹¹. El practicante de este examen sólo apacigua las sensaciones que agitan su alma (a veces descritas como un mareo²¹²) a condición de participar de una ley cósmica, capaz de situar al hombre con relación al universo.

Por otra parte, dado su vínculo directo con la filosofía kantiana, es preciso analizar detenidamente las observaciones que Foucault realiza sobre la Ilustración en algunos de sus últimos escritos, no sin antes realizar un par de aclaraciones que permiten distinguir la simpatía del francés para con algunos elementos de la filosofía kantiana de algún compromiso ortodoxo con el idealismo trascendental o algo semejante. En las primeras líneas del artículo correspondiente a sintetizar la obra de Michel Foucault en el *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huisman -editado en 1984-, se lee: “Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant y podría denominarse su empresa *Historia crítica*

²¹⁰ *Ibidem*, p. 396.

²¹¹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 4. Las confesiones de la carne* (México: Siglo XXI, 2019), p. 133.

²¹² *Ibidem*, p. 128.

del pensamiento”²¹³. La relevancia del artículo en su totalidad se acrecienta tomando en cuenta que su autor, “Maurice Florence” era una máscara poco sutil del propio Michel Foucault (aunque la autoría de estas primeras líneas ha sido atribuida a François Edwald, asistente de Foucault, desde 1976 hasta la muerte de éste).

La deuda de Foucault para con el tema de la crítica se ha explicado a partir de la división de este término kantiano en su vertiente metodológica y en cuanto una actitud que se atribuye la facultad de interrogar instituciones o prácticas dominantes. Sin embargo, en la filosofía kantiana, la finalidad de esta actitud crítica -la libertad- encuentra su única vía de exposición posible en la filosofía práctica, y, por lo tanto, se fundamenta sobre la idea de autonomía de la voluntad, lo que hace ríspida -desde un punto de vista preocupado por la ortodoxia- la posibilidad de ubicar a Foucault en una supuesta tradición kantiana. No obstante, situando a la filosofía práctica de Kant en su contexto, podemos dar cuenta de la movilidad que introdujo ésta en cuanto a una concepción del hombre que se había tornado un obstáculo, tanto para el desarrollo de las ciencias como para el desarrollo y la comprensión de la libertad.

La filosofía moral más difundida en la Prusia de comienzos del siglo XVIII era la de raigambre leibniziano-wolffiana, cuya concepción de la metafísica hacía depender al hombre (en sentido práctico y ontológico) de un ser superior. La *Monadología* postula que el “principio de razón suficiente” tiene presencia y preminencia sobre cada una de las “verdades contingentes” o “verdades de hecho”; por lo cual, “la razón última de todas las cosas debe estar en una substancia necesaria (...) y esto es lo que llamamos *Dios*”²¹⁴. De esta cosmología, se sigue que, aunque todo el porvenir está determinado, el hombre -en su ignorancia sobre el futuro- debe apegarse a las leyes emanadas de la divinidad para considerarse salvo²¹⁵. La fuente perfecta de la moral trasciende al ser humano, pero, a pesar de ello, “para los seguidores de Leibniz todas las virtudes vienen siendo al final una sola virtud: la de acrecentar la perfección”²¹⁶. Cabe hacer notar que el perfeccionamiento al que

²¹³ Denis Huisman, comp., *Dictionnaire des philosophes*, s. v. “Foucault”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica*, p. 363.

²¹⁴ Gottfried Leibniz, *Monadología y discurso de metafísica* (España: Sarpe, 1985), p. 39.

²¹⁵ Cfr. Leibniz, *Teodicea...*, *op. cit.*, § 58, pp. 158-159.

²¹⁶ Schneewind, *op. cit.*, p. 622.

aspira el hombre, desde el punto de vista leibniziano, es una mera participación de la perfección divina.

El fundamento que Kant encuentra para la moral en la autonomía de la voluntad no exime al hombre de la búsqueda de su perfección (a través de la sujeción a la ley moral), pero -en oposición a Leibniz- sucede que la fuente de esta posible perfección es reubicada al interior de cada ser racional. Según la filosofía moral kantiana, se le puede imputar al hombre responsabilidad sobre sus acciones, no porque desconozca las causas y consecuencias de éstas, sino porque ha introducido un orden de cosas en el mundo a partir de la forma de la máxima de sus acciones que ha elegido libremente, de hecho, eso es lo que para el filósofo prusiano significa ser *persona*²¹⁷. Así, a pesar de las atenuaciones que en diversos sitios de su obra hace Leibniz para tamizar la determinación y defender la concepción del hombre como sujeto libre dentro de su sistema (por ejemplo, mediante la distinción de la libertad de hecho y la libertad de derecho en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*²¹⁸), podemos concluir, con Jerome Schneewind, que, “para los seguidores de Leibniz, Dios vela porque el mundo sea necesariamente el mejor mundo posible [mientras] Kant nos deja como responsabilidad perfeccionar el mundo lo mismo que a nosotros”²¹⁹.

La impronta kantiana de perfeccionar al mundo según la disposición moral de la humanidad sería, para Foucault, una mera ilusión del universalismo ético si ésta no se tradujera en el compromiso histórico que anima al breve opúsculo *¿Qué es la ilustración?* En pocas palabras, el texto busca responder una pregunta popular sobre la identidad de los intelectuales germanos de finales del siglo XVIII, las prácticas que los definen, su relación con el gobierno y, sobre todo, los límites culturales e institucionales que dificultan su desarrollo. Emitida en un principio por el clérigo Johan Friedrich Zöllner (preocupado por su papel como administrador de los sacramentos frente a la secularización que parecía ir de la mano con la Ilustración) la pregunta adquiere en Kant una complejidad tal que su respuesta termina por ensayar distintas vías de solución.

²¹⁷ Cfr. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, p. 43.

²¹⁸ Cfr. Gottfried Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (México: UNAM, 1976), pp. 159-160.

²¹⁹ Schneewind, *op. cit.*, p. 624.

La primera frase del opúsculo versa: “La ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad [*Unmündigkeit*]”²²⁰. No se trata de una severidad exacerbada con los menores de edad para encubrir la culpabilidad real de sus tutores (entre los cuales se contaba al profesor Kant), tal como sospecha Hamann en su carta a Jacob Krauss²²¹, más bien, esta apertura expresa el papel protagónico que el filósofo le concede a la autonomía en la historia. Así como todo mérito en cuanto a su progreso moral le corresponde a la humanidad, la responsabilidad sobre los tropiezos de cara a esta meta no puede serle excusada al género humano, en tanto posee el entendimiento suficiente para arrebatar de las manos de sus tutores la batuta de su existencia.

Pereza y cobardía (*Faulheit und Feigheit*) son los enemigos a vencer, ante los cuáles se alza el grito “*Sapere aude!*”, consigna que espera movilizar el ánimo de los hombres para expulsar de ellos estos impedimentos hacia la Ilustración. Sin que sea explícito en el diagnóstico de Kant, podemos atribuir en parte a la metafísica prekantiana la propagación de cierta pereza de la razón, después de todo, “Podría decirse que tal y como Hume lo despertó de su <<sueño dogmático>>, Rousseau vino a sacarle de su <<sopor epistemológico>>”²²², del que era presa el pensador antes de imprimir el giro práctico a su filosofía. Tanto el escepticismo como el dogmatismo pueden incidir en el ánimo de los hombres y, a través de él, en su forma de orientarse prácticamente en el mundo. Salta a la vista que la lucha por librarse de la minoría de edad es una contienda fundamentalmente personal, no obstante, en ésta tienen determinado impacto algunos elementos externos, como libros, instrumentos mecánicos, los directores morales, los médicos, la educación y el gobernante.

Una salida, aparentemente sencilla, que ofrece Kant al principio del texto es la siguiente: “es posible que el público se ilustre a sí mismo, algo que es casi inevitable si se le deja en libertad”²²³. La apariencia simple de la opción reside en que tiene la forma de un dejar de hacer para que el fin suceda, sin embargo, la respuesta sólo es satisfactoria sustrayendo al hombre de sus relaciones actuales consigo y con los otros, después de todo, este estado de

²²⁰ Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, en Agapito Maestre, comp., *¿Qué es la ilustración?* (España: Tecnos, 2007), p. 17.

²²¹ Johann Hamann, “Carta a Christian Jacob Kraus (Königsberg, 18 de diciembre de 1874)”, en *ibídem*, p. 33.

²²² Roberto Rodríguez, “Un Kant fragmentario: la vertiente aforística del gran pensador sistemático”, en Roberto Rodríguez, ed., *Kant* (Barcelona: Ediciones Península, 1991), p. 14.

²²³ Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, pp. 18 y 19.

inmadurez se ha convertido casi en una nueva naturaleza humana²²⁴. Los tutores que ocupan de manera ilegítima el lugar de la consciencia se encargan de resaltar los peligros de hacer un uso del propio entendimiento, promoviendo así un prejuicio del cual ellos mismos serán víctimas, “por eso es tan perjudicial inculcar prejuicios, pues al final terminan vengándose de sus mismos predecesores y autores”²²⁵.

Así como los tutores velan por mantener su posición con respecto a los menores de edad a través de promover cuan dolorosa puede ser la independencia del entendimiento, otro mecanismo para eternizar la insensatez consiste en comprometer a la sociedad futura mediante contratos que pretenden mantener determinadas prácticas y creencias que amenazan el movimiento de la libertad. Al respecto, escribe Kant: “Un contrato semejante, que excluiría para siempre toda ulterior ilustración del género humano, es, sin más, nulo y sin efecto, aunque fuera confirmado por el poder supremo, el congreso y los más solemnes tratados de paz”²²⁶. Este punto no sólo es defendido por Kant desde el punto de vista de un liberalismo contractualista -que afirma que el poder del soberano descansa en la voluntad del pueblo- sino también apoyado en la firme convicción de que el pueblo puede transformarse a sí mismo más allá de la previsión de los legisladores.

De forma análoga a la concepción kantiana de la ley moral, la cual no consiste en una instancia que describa los preceptos que darán como resultado un hombre bueno, sino que incita al sujeto a considerarse desde el punto de vista de la universalidad, sin privilegiar sus inclinaciones particulares por sobre los demás, en *¿Qué es la Ilustración?* Kant no define una serie de pasos que darán como resultado hombres ilustrados, ni las características del tipo de sociedad en el que habrán de coexistir en cuanto salgan de su minoría de edad, sino apenas algunos elementos que pueden impulsar un movimiento del cual se perciben signos.

Aunque el planteamiento de la división entre uso privado y uso público de la razón se asuma generalmente como la auténtica respuesta de Kant ante el problema de la Ilustración, el uso público de la razón no consiste más que en proyectar un espacio en el cual los doctos expongan con libertad sus ideas, sin temer la posible coacción de las instituciones o

²²⁴ *Ibidem*, p. 18.

²²⁵ *Ibidem*, p. 19

²²⁶ *Ibidem*, p. 22.

quebrantar su compromiso en tanto funcionarios del Estado. Instruyéndose unos a otros, los frutos de la razón terminarían por impactar tarde o temprano (de alguna forma que tampoco se aclara) en aquellos ámbitos donde el uso privado de la razón es contrario a la libertad.

Dos cuestiones, al menos, dificultan considerar al uso público de la razón como el elemento definitivo para consolidar el movimiento de la Ilustración. En principio, el alcance del ejercicio de los doctos letrados está acotado al mundo de lectores, y, para que estos pudieran extender su influencia al resto de las esferas de la sociedad, sería necesario sortear un segundo impedimento, a saber, el de las relaciones entre el gobierno que equivoca su misión -al obstaculizar la libertad de pensamiento- y la difusión pública de las ideas ilustradas. Kant sostiene que una condición para la presencia de la ilustración en su época fue la forma de gobernar de Federico II (rey de Prusia entre 1740 y 1786). Si bien lo hace de forma ambigua, el filósofo indica que este monarca “fue el primero que desde el gobierno sacó al género humano de la minoría de edad, dejando a cada uno en libertad de servirse de su propia razón en todas las cuestiones de conciencia moral”²²⁷.

El hecho de que, en medio de la dicotomía entre una forma de gobernar y la libertad, sea el gobierno quien tome las riendas de la disputa, y que ello termine por favorecer a la libertad de los ciudadanos, es una seria posibilidad en el pensamiento de Kant. La forma de la resolución de esta relación imita el esquema del proyecto crítico, el cual comienza por esclarecer los límites de la razón especulativa para dictaminar vías legítimas de solución para los tópicos que ocupan al aspecto práctico de la razón. Sin la acción crítica de la razón especulativa, la razón práctica no podría lidiar con las quimeras que afectan su proceder (intentaría operar con conceptos desbocados de Dios, el alma, la inmortalidad, etc.). La acción de la razón especulativa y del gobierno legítimo de un monarca pueden ser representados, entonces, por la consigna “¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!”²²⁸.

Al exponer la relación adecuada entre gobierno y libertad que podría fortalecer a la empresa de la Ilustración, el propio Kant rinde cuenta de la aparente ironía que acaba de plantear, en tanto parece que

²²⁷ *Ibidem*, p. 24.

²²⁸ *Ibidem*, p. 25.

un mayor grado de libertad ciudadana parece ventajosa para la libertad del espíritu del pueblo, y, sin embargo, le fija barreras infranqueables. En cambio, un grado menor de libertad le procura el ámbito necesario para desarrollarse con arreglo a todas sus facultades²²⁹.

A la luz de las reflexiones sobre la razón práctica, el filósofo ya tenía claro que la libertad descuidada está en peligro de atentar contra sí misma, por ello considera que “si se es libre, se ha de tener una regla y esta regla es el fin esencial de la humanidad”²³⁰. Gobierno e ilustración, regla y libertad, son pares aparentemente excluyentes, en tanto evocan, respectivamente lo estático y lo móvil. El problema de la libertad en la filosofía moral kantiana es justo la búsqueda de una reglamentación que no caiga en la heteronomía de la voluntad, en otras palabras, que no le arrebatase al sujeto su dignidad ni su libertad. Transportado al campo de la interacción social, el problema de la libertad consiste en determinar las relaciones adecuadas entre gobierno y sujeto, de manera que éste pueda ser gobernado por aquel sin ser obstaculizado en su movimiento constante hacia la independencia del entendimiento.

El contenido del opúsculo sobre la Ilustración no es anecdótico dentro del corpus kantiano, sino que muestra la preocupación del filósofo de Königsberg por establecer las condiciones concretas que permitieran a su filosofía crítica aportar a la humanidad todos sus frutos. Si bien, el carácter problemático de la libertad interior quedó teóricamente zanjado para Kant a través de las pistas que obtuvo de Rousseau y su aplicación en la *Crítica de la Razón Práctica*, el despliegue de esta libertad interior en la historia necesita transformar las condiciones exteriores que enmarcan al sujeto y sus relaciones con individuos de carne y hueso. El ejercicio de la libertad en la vida de comunidad se resuelve sólo de manera virtual en las diversas fórmulas del imperativo categórico, pero Kant es consciente de que su concreción histórica necesita echar a andar una transformación empleada por los hombres, sobre sí mismos y sobre el mundo.

El imperativo categórico muestra que ni debo ni tengo necesidad de someter al otro para mantener mi estatuto como digno y libre legislador universal, sino que, al contrario, mi interacción ética con todos los seres racionales se basa en aceptar a cada uno de ellos como agentes del mismo mundo moral, con fines propios, a quienes debo tomar en cuenta como

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Kant, *Lecciones de ética*, p. 162.

tales en cada determinación de mi acción. Este modo de ser implica como condición que uno sea capaz de sustraerse de la particularidad de su vida y ocupación para tomar en consideración desinteresada al otro, lo cual, en palabras del texto *¿Qué es la ilustración?* no es posible estando sometidos a la minoría de edad y a las restricciones del uso privado de la razón. El orden conceptual del sistema kantiano sugiere que una *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785) y una *Crítica de la Razón Práctica* (1788) anteceden a un plan de transformaciones concretas en el mundo con miras a la consolidación de la libertad, pero *¿Qué es la Ilustración?*, cuya edición fue previa a la publicación de los escritos de filosofía moral kantianos, nos muestra a un filósofo consciente de la dependencia que tiene la filosofía trascendental de una época, cuyas transformaciones futuras no están determinadas.

En síntesis, en aquella época donde un grupo de intelectuales se identificó con el signo de la Ilustración, se luchó desde el campo de las letras para remover la estructura de las instituciones y relaciones que, intencionalmente o por costumbre, obstaculizaban el progreso libre de la humanidad, manteniendo la minoría de edad de los hombres de manera forzada. La tarea no sería posible si los pensadores que se reconocieron bajo el signo de la Ilustración no hubieran sido, a su vez, partícipes de una época concreta en la que se conjuntaron las condiciones históricas necesarias, al menos, para mostrar la urgencia de confrontar el problema de la inmadurez humana. “Es ahora cuando se les ha abierto [a los hombres] el espacio para trabajar libremente en este empeño [servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro]”²³¹, dice Kant. Bajo esta clave de lectura, la crítica burlona de Hamann, que hace referencia a cierta hipocresía inútil de parte de un cómodo Immanuel Kant²³², carece de validez, dado el compromiso del filósofo con su presente, del cual adopta una identidad y un quehacer.

Contando aquella exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1978, a partir de la cual se distinguió una metodología crítica de una actitud crítica, Michel Foucault dedicó tres discursos para analizar el tema de la *Aufklärung* y vincularlo con sus inquietudes intelectuales. En aquel primer foro, el interés de Foucault consistió en vincular el propósito de la *genealogía del poder* con una inversión del esquema kantiano que hacía depender a la

²³¹ Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, p. 23.

²³² “la ilustración de nuestro siglo es únicamente una aurora boreal, que no se puede profetizar apoltronado detrás de la estufa y con el gorro de dormir hasta los ojos” Hamann, *op. cit.*, p. 34.

propuesta de desujeción, inherente al movimiento de la Ilustración, del proyecto sobre las condiciones trascendentales del conocimiento. Sus dos exposiciones siguientes se realizaron en el *Collège de France*, en enero de 1983, y en la Universidad de Berkley, en otoño del mismo año. Las diferencias entre ambas conferencias estriban en los conceptos que Foucault trató de explicar o introducir a través de cada una ellas, *parrhesía* y *ontología del presente*, respectivamente.

El curso *El gobierno de sí y de los otros*, dictado en el *Collège de France* gira en torno a la experiencia antigua de la *parrhesía*, tal cual se ha expuesto anteriormente. Antes de remitirse a los textos griegos mediante los cuales se hila la exposición anual, Foucault dedica la primera sesión al texto *¿Qué es la ilustración?* de Kant, a manera de “exergo”²³³. Al final de la primera hora de clase, el pensador francés renueva el tema de una división dual en la obra kantiana, pero ahora la presenta en términos de una *analítica de la verdad* y una *ontología del presente*, sobre las cuales se comenta

[Kant] fundó esa tradición de la filosofía crítica, que plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento. Y 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 (...) pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica (...) Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la 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 nosotros mismos.²³⁴

No se trata de una reproducción con palabras distintas de la distinción entre metodología crítica y actitud crítica, cuyas relaciones es preciso invertir. La analítica de la verdad y la ontología de nosotros mismos tienen directrices definidas que permiten ejercerlas sin perjuicio de la una con respecto a la otra. Sobre esta distinción, la conferencia dictada en Berkley hondará de forma más amplia, de momento basta señalar que desarrollar cualquiera de estas dos maneras de interrogarse, de acuerdo con Foucault, es cuestión de una decisión filosófica. El catedrático francés se inscribe entre los pensadores que, según él, se han planteado la pregunta por sí mismos con relación a su presente; estos van “desde Hegel a la

²³³ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros...*, p. 23.

²³⁴ *Ibidem*, p. 39

escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc.”²³⁵. Independientemente de la poca o mucha afinidad de esta gama de autores con la filosofía kantiana, se clarifica aquella extraña inscripción de Foucault en la tradición crítica de Kant, de la que habla el *Dictionnaire* de Huisman.

Si el análisis del texto *¿Qué es la ilustración?* en esta primera clase del curso del 83 tuviera como propósito culminar en una nueva división de la filosofía kantiana que auxilie a Foucault para posarse dentro de una tradición filosófica, se trataría de un exergo retrospectivo que amplía lo dicho en las páginas iniciales del curso, dedicadas a describir los desplazamientos que han marcado sus inquietudes intelectuales (como lo hace, por ejemplo, en la primera clase del curso de 1976, *Defender la sociedad*). No obstante, sin llegar a mencionarlo, la lectura (o la relectura) que ofrece sobre el opúsculo kantiano aborda los puntos fundamentales de lo que podríamos llamar una experiencia moderna de la *parrhesía*.

La dislocación entre *Kritik* y *Aufklärung* que Foucault rastreó en su lectura anterior del texto *¿Qué es la ilustración?* resalta una tensión dentro del pensamiento kantiano en general, sobre la cual no le interesa saber si el filósofo germano es o no consciente. Por otro lado, la tensión que ahora está en el radar del catedrático francés es la que tiene lugar entre gobierno y libertad, escritor y público lector. Esta tensión no sólo está plasmada abiertamente en el texto kantiano, sino que es el tema principal de éste. La preocupación de Kant por desarrollar su papel dentro de la *Aufklärung* de manera legítima -esto es, ejercer la autoridad sobre los otros, basado en su autonomía, para infundir en ellos el valor de pensar por sí mismos²³⁶- lo lleva a identificar y analizar los elementos en juego en la relación tutor-sometido que tornan problemático el propósito de la Ilustración.

A Foucault le interesan, sobre todo, dos resultados o, más bien, exigencias que arroja el análisis kantiano de su presente: 1) La necesidad del sujeto por transformarse a sí mismo. Ya que la pereza y la cobardía que impiden el uso autónomo de su entendimiento no están fuera de él, sucedería que, aun liberados de los vínculos que los mantienen en su minoría de edad, los hombres “no tomarían a su cargo la decisión de caminar por sus propios medios y

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 50.

caerían, no porque los obstáculos sean insalvables, sino porque tendrían miedo”²³⁷; 2) la necesidad de resolver las relaciones de tensión y confusión entre dos pares, cuyo estado en la común minoría de edad parece irresoluble, pero que, en tanto el progreso de la Humanidad (hacia su autonomía moral e intelectual) así lo exige, deben encontrar, de alguna manera o por algún impulso, su justa articulación.

El primer par cuya implicación parece indisoluble en un estado de minoría de edad es el de *obediencia y ausencia del uso de la razón (Räzonnieren)*. Kant describe una serie de ámbitos donde los sujetos están forzados a obedecer de forma pasiva sin posibilidad de razonar libremente, sin embargo, en tanto el tutorado ha de salir de la minoría de edad mediante un impulso exterior, debe existir una autoridad, una facultad o una institución que conjunte la posibilidad de propiciar un ejercicio libre de la razón con la obediencia. A partir del giro copernicano, no se puede esperar la intervención de Dios en la historia para aligerar lo que es deber exclusivamente humano, así que sólo la razón y el monarca prusiano son las instancias capaces, según Kant, de conjuntar obediencia y razonamiento. No cualquier monarca ni el uso indistinto de la razón, sino aquellos que actúan bajo el principio “razonad tanto como quieras, pero obedeced”²³⁸.

El segundo par implicado en el problema de la *Aufklärung* es el del uso *privado* y *público* de la razón. La división no obedece a una distinción de espacios en donde la razón puede o no operar, sino en la diferenciación entre dos formas de su uso. Por un lado, el uso que se hace de la razón como parte de una maquinaria, y, en segundo lugar, el uso que se le da a la razón como un sujeto universal. En cuanto individuos sumidos en la minoría de edad, acostumbrados a actuar según ordenes de nuestros superiores, no hacemos uso de nuestro entendimiento como sujetos universales ¿En qué consiste este uso de la razón? Foucault lo explica mediante dos comparaciones, en un paralelismo con la esencia universalista del imperativo categórico y, finalmente, con la relación que guarda el escritor con sus lectores

En cuanto al uso público, ¿qué es? Es justamente el uso que damos a nuestro entendimiento y nuestras facultades cuando nos situamos en un elemento universal, cuando podemos aparecer como sujetos universales (...) ¿En qué momento nos constituimos como sujetos universales? Pues bien, cuando, como sujetos racionales, nos dirigimos al conjunto de los

²³⁷ *Ibidem*, p. 49.

²³⁸ *Ibidem*, p. 51.

seres racionales. Y entonces, en esa actividad que es precisamente y por excelencia la del escritor que se dirige al lector, en ese momento, encontramos una dimensión de lo público que es al mismo tiempo la dimensión de lo universal.²³⁹

Al ejercicio del escritor que se dirige a su público como un impulsor del uso libre de la razón, se le oponen dos formas incómodamente cercanas de ejercer la escritura. Un escritor puede llevar a cabo su actividad esperando convertirse en un tutor al que se le rinda una especie de culto, por el agrado que sus opiniones provocan, o se puede ser un escritor bienintencionado que termine por convertirse en una autoridad que mantenga a los lectores en su minoría de edad. Estos peligros son de especial importancia para Kant y para Foucault, en tanto describen las formas posibles en las que podría degenerar el ejercicio del filósofo germano en relación con su público de lectores, y en tanto se corresponden con los peligros a los que se enfrenta la *parrhesía*.

Kant como parresiasta moderno es un tema más latente que patente en la obra de Foucault. Si bien, el catedrático francés hizo la lectura del texto *El conflicto de las facultades*²⁴⁰, escrito por Kant en 1798, pasó de largo al menos dos aspectos de éste que expresan el espíritu y la problemática de la *parrhesía*. En primer lugar, está el hecho de que Kant haya sido censurado y amenazado por el sucesor de Federico II, Federico Guillermo II, por “deformar y profanar algunos principios capitales de la Sagrada Escritura y del cristianismo”²⁴¹. En contra de su costumbre, el anciano filósofo respondió al rey con una extensa misiva que, en síntesis, señala que no es competencia del monarca ni de sus ministros dictaminar sobre los temas que los doctos discuten en las facultades universitarias (donde debe primar, sin restricción, el uso público de la razón). No obstante, como súbdito del monarca, Kant se comprometió a guardar silencio sobre temas de religión, compromiso que mantuvo hasta la muerte de Federico Guillermo II.

El episodio nos muestra a un Kant congruente con su distinción del uso público y privado de la razón. La amenaza lo restringe a ejercer su opinión menos que su calidad de súbdito, por la cual se ve obligado a guardar silencio, no sin antes exponer al monarca lo

²³⁹ *Ibidem*, pp. 52-53.

²⁴⁰ Foucault hace alusión a la segunda disertación del *Conflicto de las facultades* (“el conflicto de la facultad filosófica con la jurídica”) al exponer la opinión de Kant sobre la Revolución Francesa, en la primera sesión del curso *El gobierno de sí y de los otros*.

²⁴¹ Kant, *El conflicto de las facultades*, *op. cit.*, p. 51.

errado de su proceder. El episodio consta de algunos elementos similares a los que expone Foucault al respecto de la *parrhesía* ejercida por Platón y Dión ante los tiranos de Siracusa²⁴².

En segundo lugar, *El conflicto de las facultades* es atravesado por el problema de la relación entre Gobierno, pueblo, facultades mayores (Teología, Derecho y Medicina) y facultad de filosofía. Según Kant, el pueblo cifra su máxima dicha en sus fines naturales y no en su libertad²⁴³, lo que dota a los miembros de las facultades mayores de una ascendiente sobre el pueblo, según su capacidad de hacer creer a los hombres que serán acreedores a bienaventuranzas después de la muerte, de asegurar los bienes materiales mediante una legislación efectiva o de hacer gozar a los ciudadanos de bienestar físico. Kant rinde cuenta de la confusión que puede hacer presa a las facultades mayores, tanto por este ascendiente y por su relación con el gobierno, al grado de llegar a realizar contratos con el monarca (ilícitos, según lo ya expuesto sobre el texto *¿Qué es la Ilustración?*) para convertirse en caudillos de su influjo sobre el pueblo.

Por su lado, la facultad de filosofía no tiene autoridad alguna para mandar sobre los campos que interesan al pueblo -y por extensión al monarca-, pero sí para juzgarlo todo, siempre con apego a la verdad, aunque sus prescripciones no puedan ir más allá de lo que dicte la sola razón. De este orden de las cosas, extrae Kant que “quien puede mandar, aunque sea humilde servidor de algún otro, se ufana de ser más importante que quien no manda, pero es libre”²⁴⁴. Nuevamente, las observaciones de Kant se pueden comparar con algunos pasajes clave para comprender el ejercicio de la *parrhesía* dentro del curso dictado por Foucault: El ejercicio del decir veraz socrático ante el carácter adulator de la retórica; o en la inversión de papeles entre el esclavo y el filósofo libre, que es el tema sobre el que gira la narración del encuentro entre Platón y Diógenes el cínico²⁴⁵.

A pesar de estas relaciones entre Kant y el tema de la *parrhesía* -tal vez un tanto evidentes y lejos del marco histórico de los documentos que guían la exposición del pensador francés- la única referencia publicada donde Foucault menciona de forma explícita esta relación es en un curso dictado en la Universidad de Berkeley en octubre de 1983. Un

²⁴² Foucault, *El gobierno de sí y de los otros...*, pp. 60-65.

²⁴³ Kant, *El conflicto de las facultades*, p. 79.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 66.

²⁴⁵ Cfr. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros...*, p. 300.

fragmento de la transcripción del curso versa: “quizá podríamos decir que Kant, con sus *Críticas*, fue el primero en tratar de combinar una vez más el antiguo papel del parresiasta con el papel pedagógico”²⁴⁶. Si bien, por una parte, las líneas confirman que Foucault consideraba a Kant, cuando menos, un recuperador de las características de la *parrhesía* en el siglo XVIII, llama la atención que el catedrático mencione que fue a través de las *Críticas* y no a través de textos como *¿Qué es la ilustración?* o el *Conflicto de las facultades* que Kant intentó conjuntar los papeles del parresiasta y el pedagogo.

El contenido de las líneas muestra una valoración muy distinta del proyecto crítico de Kant a la que figuraba en la conferencia dictada por Foucault en el 78. Ya no se trata de hacer hincapié en un supuesto desfase entre *Kritik* y *Aufklärung* que arroje luz para una nueva forma del filosofar a partir de la desujeción, sino de comprender en qué punto y en qué condiciones estos dos elementos de la filosofía kantiana fueron complementarios a favor de la libertad.

A manera de hipótesis, puede proponerse que fue una revaloración del aspecto práctico de la filosofía crítica lo que visibilizó las relaciones entre crítica y *Aufklärung* para Foucault. Después de todo, él mismo expuso la serie de relaciones que enlazan el problema histórico de la Ilustración con el problema del sujeto universal en la filosofía moral de Kant en *El gobierno de sí y de los otros*. Ya no en el curso en el Collège de France, sino en una conferencia dictada en Berkeley en otoño de 1983 (independiente del curso donde se hace referencia explícita a Kant como recuperador del papel del parresiasta) encontramos otra pista sobre la opinión renovada de Foucault al respecto de los temas de la filosofía práctica kantiana. En ella, el pensador francés opone la creación permanente de nosotros mismos, desde nuestra autonomía, a la visión de hombre que han ostentado los humanismos, heredada usualmente desde instancias ajenas al hombre mismo:

(...) lo que se llama el humanismo ha estado siempre obligado a encontrar su apoyo en ciertas concepciones del hombre tomadas de la religión, de la ciencia, de la política. El humanismo sirve para embellecer y justificar las concepciones del hombre a las cuales está completamente obligado a recurrir.

Pues bien, yo creo que se puede oponer, precisamente a esta temática tan a menudo recurrente y siempre dependiente del humanismo, el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía: es decir, un principio que está en el corazón de la conciencia histórica que la *Aufklärung* tuvo de sí misma. Desde este punto de

²⁴⁶ Michel Foucault, *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo* (México: Siglo XXI, 2017), p. 106.

vista, yo vería una tensión entre *Aufklärung* y humanismo, más que una identidad. En todo caso, confundirlos me parece peligroso²⁴⁷

La autonomía -término que parecía excluido del proyecto ético foucaultiano- se posiciona más allá de la recuperación de un ejemplo histórico en esta crítica al humanismo, y se le observa como componente de lo que Foucault denomina una permanente creación de nosotros mismos. Este uso del concepto autonomía -opuesto a la visión estática del hombre en el humanismo- no sería posible de no ser porque Foucault considera que el sujeto práctico kantiano está abierto a una transformación constante.

En su disertación doctoral *Kant with Foucault: On The Dangers Of The Theoretical Reification Of The Subject To Freedom And The Need For A Practical Psychology*, Matthew Gordon Valentine afirma que Kant y Foucault coinciden en advertir los peligros para la libertad que conlleva la reificación del sujeto, y que este sólo puede pensarse en tanto sujeto (*think the subject qua subject*) si se considera como algo por hacer y no como un objeto por conocer (*something to be made rather than a theoretical object to know*²⁴⁸). Este “hacer”, en tanto resistencia autoconstitutiva, tendrá que ser ético para Foucault²⁴⁹, y, en tanto resistencia a la heteronomía, tendrá que ser autónomo, y por lo tanto ético, para Kant.

El papel de la crítica (o de las *críticas*) en un contexto en que la autoridad de los tutores representa un peligro para la libertad es el de dotar al sujeto con el dominio sobre aquello que puede conocer, lo que se debe hacer y lo que le cabe esperar, para que así no se le imponga desde fuera ninguna ilusión, ningún dogmatismo y ninguna dirección heterónoma de su voluntad²⁵⁰. La manera en que la filosofía kantiana se pregunta sobre su papel en el momento histórico que la enmarca, es la bisagra que introduce el proyecto crítico en lo que Foucault denomina la actitud de la modernidad. El catedrático francés reconoce en el texto de Kant una innovación fundamental para pensar al individuo con relación a su presente, ya no como inmerso en la corriente de una filosofía de la historia que tiene una finalidad

²⁴⁷ Michel Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, en *Sobre la ilustración*, op. cit., pp. 89 y 90.

²⁴⁸ Cfr. Matthew Valentine (2016). “Kant With Foucault: On The Dangers Of The Theoretical Reification Of The Subject To Freedom And The Need For A Practical Psychology” (Tesis doctoral, Duquesne University, 2016), Parte IV. Disponible en: <https://dsc.duq.edu/etd/1527>.

²⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 290.

²⁵⁰ Cfr. Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, p. 79.

predeterminada, sino que asume su presente como una tarea y una obligación, en la que se juega el propio ser del agente transformador

En sus otros textos sobre la historia, se da el caso de que Kant plantee cuestiones de origen o que defina la finalidad interior de un proceso histórico. En el texto sobre la *Aufklärung*, la cuestión concierne a la pura actualidad. No se trata de comprender el presente a partir de una totalidad o de un acabamiento futuro, busca una diferencia: ¿qué diferencia introduce el hoy en relación al ayer?²⁵¹

Al reencuentro de Foucault con la obra de Kant lo acompañó una relectura del filósofo francés al respecto de la modernidad. Ésta no se muestra ya como la época que somete a su incómoda sombra a través de la ciencia para resaltar la luz de su identidad, ni como la cuna de una razón que enmarca al sujeto en una cuadrícula biopolítica (tampoco es que se muestre depurada de tales características), ahora el catedrático rescata de ese suelo histórico una imagen baudeleriana de la modernidad.

En su descripción sobre la obra de Constantin Guys, Baudelaire diferencia el modo de ser del *flâneur*, distraído paseante que colecciona momentos como si fuesen curiosidades, de aquel que caracteriza al pintor, atento a su entorno y a la oportunidad de hacerlo arte. De estas dos actitudes, el primero es la figura displicente de la moda, mientras el segundo es la imagen comprometida de la modernidad, la cual consiste en “una voluntad de «heroizar» el presente”²⁵². La visión que se obtiene sobre la modernidad en la experiencia de Baudelaire no implica ningún culto a un presente estático, puesto que, inherente al valor del presente, está la obstinación moderna por imaginarlo de otra manera, de transformarlo²⁵³, y, cabría añadir, de transformarse uno mismo junto con él.

El lazo que atraviesa la experiencia de la *Aufklärung* y del cual podemos tomarnos para plantear la posibilidad de ejercer un *ethos filosófico* a la manera del compromiso moderno con su presente, es nombrado por Foucault una *ontología histórica de nosotros mismos*²⁵⁴ (*L'ontologie historique de nous-mêmes*), también llamada una *ontología del presente*. El proyecto crítico de Kant puede leerse en clave de una ontología trascendental, que demarca, en su aspecto teórico, el límite del ser de las cosas en cuanto fenómenos y,

²⁵¹ *Ibidem*, p. 74.

²⁵² *Ibidem*, p. 82.

²⁵³ *Ibidem*, p. 85.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 90.

concomitantemente, los límites del ser del sujeto percipiente. No se trata de una ontología móvil, sino de una ontología que es preciso conocer para no ser presas del engaño al que pueden someternos los otros o nuestro amor por nosotros mismos; en cambio, Foucault sólo se interesa en los límites que nos han conformado como sujetos (o en los *a priori* históricos de determinadas experiencias) porque su estudio -a partir de una arqueología y una genealogía- nos muestra en qué medida son singulares, contingentes y arbitrarios, es decir, franqueables.

Una ontología de nosotros mismos, aunque el nombre lo sugiera, no es una teoría del sujeto que pretenda desplazar a otras teorías, ésta consiste en una actitud y no en un contenido doctrinal. Con Kant, Foucault afirma la necesidad de formar un discurso al respecto de los límites que históricamente nos constituyen como sujetos y su posible movilidad; contra Kant, y, sobre todo, contra una serie de discursos que surgieron a consecuencia de una interpretación de Kant, Foucault rechaza una delimitación ontológica del sujeto cognoscente que condicione la comprensión del hombre como algo por conocer y por dar a conocer. Una ontología de nosotros mismos sólo será una actitud filosóficamente satisfactoria para Foucault en tanto permanezca abierta a la transformación del sujeto, es decir, abierta a la investigación y al ejercicio de una continua experimentación sobre sí.

Al tener presente la estructura de la filosofía práctica de Kant en la elaboración de estas líneas sobre el proyecto ético de Foucault, surgen algunas preguntas sobre los puntos de la propuesta foucaultiana: ¿El proyecto ético de Foucault propone una mera experimentación desbocada o el sujeto móvil -efecto y fin de la *ontología histórica de nosotros mismos*- posee algún criterio de unidad y autoría que cumplan la función de una brújula moral (como la autonomía, en la ética de Kant)?, ¿La apropiación de las *tecnologías del yo* apunta, de alguna forma, a un marco de convivencia armónica entre las subjetividades libres? Asimismo, después de la exposición de algunos elementos de la filosofía práctica de Kant y su comparación con el hambre de experimentación que permea toda la obra de Foucault, una sana sospecha nos lleva a preguntar ¿qué elementos de la filosofía de Kant se pueden considerar obstáculos para la comprensión de subjetividades libres?, ¿cuánto de estático y cuánto de móvil hay en la filosofía kantiana? El último apartado de esta investigación se dedica a tratar de zanjar, o atizar, estas cuestiones pendientes.

III.2. Armonías por establecer: Estética, moral y compromiso con el presente

Con los elementos recuperados hasta el momento sobre la obra de Michel Foucault podemos aclarar dos malentendidos frecuentes sobre su obra. En primer lugar, al igual que Rousseau no aspiraba a emprender el retorno del hombre a su estado de naturaleza, ni el discurso elaborado por el pensador francés sobre la percepción histórica de la locura, ni las referencias que rescata sobre la cultura grecorromana, tienen la intención de mostrar que podemos imitar las prácticas que constituyeron la forma de vivir y percibir de estas culturas, como si en su estudio pudiese develarse la percepción ontológicamente adecuada de la locura y las prácticas connaturales de la auténtica libertad. La salida de nuestros problemas éticos no se presenta como una posible consecuencia de imitar fielmente estas añejas prácticas, sino que las experiencias históricas recabadas por Foucault nos muestran, a manera de ejemplos, la posibilidad de redirigir las relaciones que actualmente son patentes en nuestro contexto.

Como segundo malentendido cuya corrección hay que resaltar, está lo errado que resulta pensar que la propuesta ética foucaultiana excluye el diagnóstico elaborado por el pensador francés sobre el carácter constituido de los sujetos para elaborar, en su lugar, una teoría del sujeto puro y su deber. Al hablar del sujeto libre, Foucault

no lo hace en sentido de propugnar un regreso a ese sujeto que había declarado muerto anteriormente. Se trata, antes bien, de un sujeto que se constituye con la ayuda de técnicas del yo y al que pertenecen distintas formas esenciales de reflexión. No es pues un sujeto instalado en la identidad, sino un yo múltiple, que encuentra su coherencia en un estilo de existencia²⁵⁵

El sujeto foucaultiano puede considerarse como un efecto y un sitio de tránsito de las relaciones de poder, pero no influye en un posible cambio de flujo de estas relaciones hasta que presenta una resistencia a seguir el juego del poder, y, sobre todo, cuando se apropia de las tecnologías que lo han conformado o lo pueden conformar, lo cual es posible gracias a un movimiento reflexivo que puede tener origen en contingencias históricas de diversa índole, incluidos los llamados movimientos de liberación. El sujeto no deja por ello de ser un efecto de relaciones de poder, pero se coloca en una posición desde la cual es capaz de transformarse

²⁵⁵ Wilhelm Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault* (España: Pre-textos, 2002), p. 11.

a sí mismo sobre esa base, que en algún momento pudo ser coactiva o percibida como perjudicial para el sujeto ¿este movimiento reflexivo adquirirá la forma de una consciencia con un desarrollo progresivo que asuma cada uno de los momentos que la constituyen? ¿el sujeto libremente autoconstituido es tanto más libre cuanto más se recrea en un plano intelectual?

Nuevamente, Nietzsche nos aporta pistas importantes para el análisis de la obra foucaultiana. En *sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874), el filósofo intempestivo proclama la que puede tomarse como la impronta tras el esfuerzo invertido por Foucault en su trabajo de archivo, al escribir “sólo en la medida en que la historia sirve a la vida queremos servirla nosotros”²⁵⁶. Más allá de este principio metodológico, valioso para esta investigación, es preciso señalar que el origen de la reflexión de Nietzsche reside en una molestia que precede a toda expresión discursiva, lo cual es patente en el siguiente párrafo:

Me he esforzado por explicar una sensación que me ha atormentado con bastante frecuencia; me vengo de ella entregándola a la luz pública. Tal vez exista alguien que, motivado por tal descripción, me explique que también conoce dicha sensación, pero que yo no la he sentido de modo suficientemente natural y auténtico y, por lo tanto, no he sabido expresarla con la debida seguridad de madurez y experiencia.²⁵⁷

Si comparamos el fragmento de Nietzsche con la concepción del uso público de la razón en Kant, podemos rendir cuenta que las ideas son remplazadas por “la explicación de una sensación” (*Empfindung*) y el compromiso ilustrado con la verdad y la libertad, motor del uso público de la razón, por una emoción tormentosa que requiere una venganza (*Rache*). Para Kant, la necesidad de la razón por someterse al dictamen del público estriba en que puedo encontrar, dentro del foro de razonamientos libres, un juicio o argumento que deleve algún uso incorrecto de mi razón o algún proceder ilegítimo de las instituciones, para, de este modo, poder contrarrestarlo a favor del camino emprendido por la humanidad hacia la mayoría de edad. Para Nietzsche, el someter su molestia a la luz pública tiene la única intención de averiguar si es que acaso alguien que sea presa de la misma molestia que yo puede ayudarme a sentirla de manera más auténtica y expresarla mejor.

²⁵⁶ Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, op. cit., p. 38.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 38.

Para Nietzsche, la relación entre el individuo y la verdad está mediada por el conjunto de sensaciones que conforman la existencia del hombre. No se trata de un brusco sensualismo, sino del reconocimiento del saber concomitante en la vasta dimensión de la emoción y el sentimiento. Según *El origen de la tragedia*, no sólo el sentido de la verdad, sino el sentido mismo del universo se puede justificar sólo desde este punto de vista estético²⁵⁸. En su ensayo titulado *El mal o el drama de la libertad*, Rüdiger Safranski comenta:

Con la frase «sólo como fenómeno estético se justifica eternamente la existencia y el mundo» formuló Nietzsche el rango sin precedentes de arte y del proyecto estético de la vida. Elevó la praxis estética a paradigma de la vida lograda y le asignó un puesto que antes estaba asignado a la religión²⁵⁹.

Una vida que se realiza a través del arte no requiere de una justificación trascendente que la dote de sentido, sino de encontrar maneras de sentir con intensidad aquella lucha de fuerzas, que todo lo anima y lo domina.

En gran parte, estas ideas nietzscheanas alejaron al filósofo de la senda fenomenológica y son adoptadas e interpretadas por Foucault para explicar algunos fenómenos que estaban en boga en su época. En primer lugar, el pensador francés resalta el sitio primordial que ocupa la sensibilidad por encima de la teoría en lo que respecta a las transformaciones del mundo. Por ejemplo, cuando en 1972 se entrevista con Deleuze para tratar el papel de los intelectuales en las luchas sociales, Foucault, al igual que el filósofo alemán, subordina la teoría a la sensibilidad. “Los intelectuales han descubierto -dice Foucault-, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos”²⁶⁰. El sujeto conformado por la lucha de fuerzas que se encuentran en él -como lo supone Nietzsche- es primariamente un sujeto que vive estas fuerzas antes de reflexionar sobre ellas, antes de dictaminar si le agradan o disgustan él ya posee un saber sobre éstas, tal como se siente un golpe antes de indagar de dónde ha venido. Por ello, la molestia es el principio que motiva la reflexión filosófica nietzscheana, antes que cualquier contradicción lógica o situación escandalosa para la razón.

²⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (Madrid: Alianza, 2002), p. 32.

²⁵⁹ Rüdiger Safranski, *El mal o el drama de la libertad* (México: Tusquets, 2010), p. 206.

²⁶⁰ Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder* (España: Alianza, 1981), p. 9.

Siendo la molestia anterior a la teoría, Foucault advierte que no es necesario un teórico que origine y dirija la lucha social a partir de una verdad que ha descubierto, sino que el intelectual tiene que reconocer y tomar su lugar en la lucha por el poder, en lugar de emprender una retirada para esclarecer a sus congéneres. Si la masa sabe más que el teórico en estos casos, es porque experimenta de primera mano los dolores que hacen de la lucha una necesidad vital. Así como colocó en el mismo plano la oposición entre relaciones de poder constitutivas y las prácticas de la libertad, Foucault tematiza las relaciones entre teoría y práctica fuera de un esquema vertical en la cual la primera tenga que regir sobre la segunda. No se trata solamente de exponer que, en algunos casos, la práctica antecede a la teoría, sino de mostrar que la teoría misma es una praxis, con su correspondiente cualidad transformadora.

En este tenor se desarrollan las declaraciones contenidas en la entrevista titulada *Cómo nace un «libro-experiencia»*, en la que Foucault asegura que su obra se caracteriza más por la exploración emprendida en cada uno de sus libros que por una teoría y una metodología, las cuales sólo se pueden aprehender en retrospectiva. Cuando el pensador expresa: “los libros que escribo representan para mí una experiencia que espero que sea lo más rica posible. Al atravesar una experiencia se produce un cambio”²⁶¹ hace eco de la relación postulada por Nietzsche entre la intensidad del sentir y su expresión. En el ejercicio de su escritura, el catedrático francés no sigue la estela de un punto de llegada predeterminado, sino que se emprende un camino cuyo único fin claro es la transformación del escritor-explorador, quien busca no pensar lo mismo que antes.

Es en su transformación a través de diversas experiencias, y no a partir de una teoría estática de un Yo universal, cuando Foucault considera que se abre la posibilidad de hablar del sujeto. A su vez, en cuanto estas transformaciones son emprendidas desde el sujeto sobre sí mismo -cuando éste se somete voluntariamente a una u otra experiencia- entonces puede hablarse de un sujeto ético, es decir, que ejerce un cuidado de sí mediante su relación consigo y su configuración a través de las tecnologías del yo. El afortunado concepto “artes de la existencia” (*des arts de l'existence*), utilizado por el pensador francés en el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, vincula el carácter estético de la transformación de sí con el

²⁶¹ Michel Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones* (Argentina: La marca, 2003), p. 9.

sentido latino del término *ars* como *τέχνη*, en tanto son prácticas voluntarias y precisas las que tendrán que llevarse a cabo para que esa obra, que es la vida del hombre, presente ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo²⁶².

En la experiencia de los antiguos griegos, este cuidado de sí no era un ejercicio dependiente de una instancia religiosa o política que lo dictaminara de forma coactiva, sino que consistía en una “elección acerca de la existencia realizada por el individuo”²⁶³ (recuérdese la forma en que Alcibíades acepta la intervención de Sócrates sobre él). La autonomía de las prácticas del Yo sugiere que su ejercicio se llevó a cabo por el apego a determinados valores estéticos (“imitar ciertos ejemplos, dejar detrás de sí una exaltada reputación, dar el brillo máximo a sus vidas”²⁶⁴) y no por la aspiración a una vida extraterrena ni por temor de los dioses. En un panorama cultural que no puede eludir la ascendiente secularización en su visión del mundo, Foucault refresca una experiencia histórica en la que los individuos concebían su vida como una obra de arte por realizar, sin un sustento trascendente ni trascendental.

El Yo sobre el cual centra su atención Foucault se relaciona consigo mismo y con los otros antes de reconocerse como individuo, digamos que es en su exigencia de transformación donde el sujeto reconoce la vertical de sí, por lo cual, no es necesario revivir las disputas sobre la unidad del Yo que despertaron en su momento el empirismo y el escepticismo, porque este Yo surge a manera de efecto, a pesar de que opere bajo la impronta de transformarse constantemente. Esta gama de elementos constituye la visión ética-estética del pensador francés, que suele englobarse bajo el signo de una *estética de la existencia*, “comprendida como una construcción del sujeto entendida como trabajo de renovación infinita, donde la estilización de la conducta es singular recreación estética”²⁶⁵.

Al menos dos temas distancian la postura ética-estética foucaultiana de la exaltación de la vida configurada estéticamente defendida por Nietzsche, y hacen más comprensible el último desplazamiento del pensamiento del catedrático francés. En primer lugar, fiel a su concepción contraria a la democracia, Friedrich Nietzsche “echa por la borda la ética y la

²⁶² Foucault, *Historia de la sexualidad. 2...*, pp. 16 y 17.

²⁶³ Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones*, p. 73.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ Sauquillo, *op. cit.*, p. 510.

estética de un bienestar general y establece en su lugar la ética y la estética de la configuración de un gran individuo”²⁶⁶. El filósofo de Röcken plantea la figura de un hombre que sea capaz de encumbrarse sobre el rebaño de sujetos sometidos, sin cálculos ni consideraciones, por lo que sus intereses están lejos de ocuparse de las luchas colectivas. Foucault, por su parte, trata de solventar en el esquema de la *parrhesía* el peligro del dominio en las relaciones maestro-discípulo y, en general, plantea las tecnologías del yo siempre en relación con los otros. Sobre el tema, en el curso titulado *La hermenéutica del sujeto*, el catedrático expresa: “La práctica de sí se liga a la práctica social o, si lo prefieren, la constitución de una relación de uno mismo consigo se conecta, de manera muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el Otro”²⁶⁷.

El segundo tema que distingue el proyecto ético foucaultiano de las ideas de Nietzsche es su dispar percepción de la moral. Si bien, los dos autores coinciden en el carácter histórico de la formación de sistemas morales, para el pensador germano las prácticas de los poderosos acarrearón la creación de algunos valores que posteriormente fueron rechazados por otros, surgidos de la capacidad creadora del resentimiento de los oprimidos. Sobre el tema, se lee en la *Genealogía de la moral*: “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»”²⁶⁸. Desde la visión que Michel Foucault ostenta en esta etapa final de su obra, la moral no consiste meramente en una serie de reglas que el sujeto adopta sobre sí por un dictamen del exterior, sino que este código se complementa con la relación que establece el sujeto consigo al seguir o rechazar determinadas reglas del código, es decir, al constituirse como un sujeto moral. Por ello, la multiplicidad de formas en que el sujeto puede configurar su vida como una obra de arte incluyen, por ejemplo, las prácticas estoicas en las que el individuo busca el dominio de sí, en el ejercicio de su intimidad y en sus relaciones con los otros, lo cual, lejos de denotar debilidad constituía la evidencia de que el hombre es más fuerte que sí mismo²⁶⁹. En contraposición con Nietzsche, la experiencia de la regla moral es un acto de afirmación, cuyo carácter de contención evoca el control de pinceladas que se requieren para una estilización precisa.

²⁶⁶ Safranski, *op. cit.*, p. 206.

²⁶⁷ Foucault, *La hermenéutica del sujeto...*, p. 158.

²⁶⁸ Nietzsche, *La genealogía de la moral, op. cit.*, p. 43.

²⁶⁹ Cfr. Foucault, *Historia de la sexualidad. 2...*, p. 269.

Sólo a manera de hipótesis podemos formular de qué manera influyó Immanuel Kant para que Foucault mantuviera cierta distancia de todas las implicaciones de la filosofía de Nietzsche. La visión individualista del desarrollo estético del hombre se opone al compromiso que ostenta la modernidad baudeleriana para con su presente y, en particular, a las tesis vertidas por Kant en *¿Qué es la ilustración?*, donde el compromiso del sujeto con su época se desarrolla, no tanto por la idea abstracta de una comunidad universal de seres racionales, sino por el influjo directo que el gobierno, los tutores y los autores pueden ejercer sobre mí y, todavía más importante, sobre el destino del género humano²⁷⁰. Así, el rescate de la importancia de las relaciones con el otro fuera de un marco de dominación, tema fundamental en el ejercicio de la *parrhesía*, tiene presencia en el opúsculo kantiano que Foucault tuviera en la órbita de su pensamiento poco antes de enfocar su atención en la experiencia de las prácticas de la libertad grecorromanas (al menos desde mayo de 1978).

En cuanto a la concepción del apego autónomo a un código moral como vía legítima de la configuración y embellecimiento de la propia vida, resulta ilustrativa la conjunción hecha por Miguel Giusti de la libertad en tanto opción moral y la libertad en tanto opción estética como acepciones de la libertad que ostentan un carácter positivo (más allá de una libertad negativa, que se caracteriza por ser libre de estar atada a cualquier tipo de dependencia: tradición, opresión, convención, etc.²⁷¹). De acuerdo con el filósofo peruano, estas dimensiones de la libertad apelan a la facultad del individuo para elegir proyectos de vida personales²⁷². El acento en esta acepción del término se pone en la interioridad del individuo, dicho de otro modo, en una manera afirmativa de relacionarse consigo.

Kant es un representante de la libertad como opción moral, en tanto considera que la relación entre el hombre y la ley moral es la base de la dignidad (*Würdigkeit*) intrínseca de

²⁷⁰ Si bien, hay un paralelismo implícito entre la idea de una comunidad universal de seres racionales -que se debe tomar en cuenta en cada determinación de nuestra vida práctica- y las vías propuestas por Kant para que ejercicios tergiversados de la vida en sociedad (del gobierno, de los tutores, de los autores, etc.) no entorpezcan más el camino hacia la *Aufklärung*, en *Hacia la paz perpetua* el filósofo sostiene que es posible que se dé una convivencia adecuada entre ciudadanos, aun en un pueblo de demonios (siempre y cuando estos tengan entendimiento). El problema de la convivencia, cuya resolución es exigida por el fin moral de la humanidad, no necesariamente se resuelve por un influjo moral de los hombres en la historia, sino que basta un plano de convivencia donde el carácter de los ciudadanos se temple en su choque con los otros. Cfr. Kant, *Sobre la paz perpetua*, op. cit., p. 83.

²⁷¹ Cfr. Miguel Giusti, *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del Alma* (Perú: FCE, 2015), p. 74.

²⁷² *Ibidem*, p. 76.

todo ser racional con fines propios, el cual no puede ser utilizado meramente como un medio (ni por otro ni por sí mismo²⁷³). Apegarse voluntariamente a dicha ley es, entonces, una manera de cuidar de sí, mientras que omitir los deberes morales se traduce en lo que podríamos llamar un descuido de sí, de su propia dignidad.

El otro uso positivo de la libertad individual, considerado por Giusti, se manifiesta en la libertad como opción estética, sobre el que escribe:

nos referimos con ella a la decisión del individuo de cultivar su propia y original forma de vida, de elegir lo que le parezca mejor para su bienestar, de defender su identidad, de inventar una nueva, en resumidas cuentas, de desplegar su creatividad con un perfil estrictamente personal²⁷⁴.

Sin llegar a figurar en el texto de Giusti (donde se menciona a Herder, Stuart Mill y Wilhem Von Humboldt como representantes de esta acepción de la libertad), es relativamente sencillo vincular el proyecto ético de Foucault con estas líneas sobre la libertad como opción estética, con mayor razón cuando su autor ahonda, más adelante, al decir que este uso de la libertad “equivale a moldear la propia vida de manera única y original, como si se tratase de una obra de arte”²⁷⁵.

La clasificación hecha por Giusti nos ayuda a concluir que la libertad como opción estética se relaciona con la libertad como opción moral en tanto ambas tienen al cuidado del sujeto (de su dignidad o sus valores estéticos) como fin de su acción; pero la relación se percibe todavía más plena si, con Foucault, consideramos que, en la afirmación del sujeto, a través de su apego a la ley moral o en su configuración estética, se desarrolla una particular constitución de sí mismo.

A pesar de haber expuesto hasta aquí el problema de la libertad en Kant y Foucault, así como los puntos en que sus posturas resultan tensas y/o complementarias, el carácter problemático de sus postulados puede resultar más agudo desde la expectativa de otras visiones filosóficas de la libertad. Por ejemplo, podría pensarse que, al abandonar el modelo bélico de Nietzsche y conceder primacía a la experiencia grecorromana y un tanto moderna

²⁷³ Cfr. Kant, *La metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 335.

²⁷⁴ Giusti, op. cit., p. 79.

²⁷⁵ *Ibidem*.

de la libertad, Foucault no solamente plantea una ética individualista de la autorrealización²⁷⁶, sino que el plan de conformar la vida como una obra de arte pierde impacto estético al agotarse en la configuración de sí mismo, en lugar de mantener la impronta nietzscheana del dominio o, al menos, buscar emprender proyectos más allá de la individualidad.

Algunos cuestionamientos semejantes se le han hecho a la filosofía kantiana, cuya relación con el tema de las revoluciones sociales ya dejaba entrever qué tan tímida puede ser la exigencia que la ley moral imprime al sujeto cuando se trata de emprender acciones contundentes que transformen las condiciones actuales (desiguales, injustas y, por lo tanto, contrarias a la moral) de la existencia. Aunado a esta crítica, filósofos como Axel Honneth señalan que Kant piensa una libertad “monológica”, la cual sólo puede abrirse a la intersubjetividad cuando se le aplica una destrascendentalización (colocando al sujeto moral en una comunidad de hablantes), tal como lo realizan Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Por si no fuera suficiente, Honneth considera que ni Kant ni estos voceros de una renovada filosofía kantiana tienen en cuenta que “tanto el “yo” como el “nosotros” sólo podrían ejecutar su autodeterminación si encontraran en la realidad social condiciones institucionales que ofrecieran una oportunidad de realización a sus metas”²⁷⁷.

Por estas aparentes carencias es que, en su imagen de la libertad como una mesa que se sostiene con tres patas, Miguel Giusti considera que la libertad como opción moral y como opción estética está posada entre la libertad como autonomía (negativa) y la libertad como creación colectiva²⁷⁸. Esta última figura de la libertad se nos presenta como la síntesis de las dos anteriores, manifiesta en construcciones o prácticas sociales concretas²⁷⁹.

Honneth, por su parte, resalta la concepción hegeliana de la eticidad (*Sittlichkeit*) como una libertad social, que resulta de un esfuerzo teórico por ampliar la libertad reflexiva (kantiana) hasta “la esfera que tradicionalmente se le opone al sujeto como realidad externa”²⁸⁰. Una creación cultural que preserve los valores de la libertad como autonomía y como opción moral (o estética) tendría que dar lugar a hábitos y prácticas institucionales que

²⁷⁶ Cfr. Adela Cortina, *Ética sin moral* (Madrid: Tecnos, 2000), p. 213.

²⁷⁷ Axel Honneth, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (España: Katz, 2014), p. 55.

²⁷⁸ Giusti, *op. cit.*, p. 70.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 81.

²⁸⁰ Honneth, *op. cit.*, p. 66.

resuelvan la tensión entre naturaleza, historia, sociedad e individuo. Al centrarse en este marco de producciones libres, Giusti afirma: “Estamos invirtiendo la perspectiva desde la cual se interpreta el sentido de la libertad, porque no la definimos ahora por sus posibilidades sino por sus resultados.”²⁸¹

En primer lugar, para responder las críticas sobre el supuesto individualismo en la propuesta ética de Foucault, basta remitirse a los aspectos de la *parrhesía* que ponen de manifiesto que el cuidado de sí siempre implica estar atento de nuestra relación con los otros. Ahora, no se pretende negar con ello que la ética foucaultiana parta del cuidado de sí mismo, de la búsqueda por constituir la propia existencia como una obra bella y libre, pero el pensador francés está lejos de plantear que esta empresa excluye la cooperación, la participación política, el amor y la amistad. Para aclarar el tema, téngase en consideración la siguiente cita sobre el retorno a sí en el estoicismo helénico:

“no es en oposición con la vida activa como el cultivo de sí propone sus valores y sus prácticas. Antes bien, procura postular el principio de una relación con uno mismo que permite fijar las formas y las condiciones en las que una acción política, una participación en los cargos de poder o el ejercicio de una función serán posible o imposibles, aceptables o necesarias”²⁸²

El desarrollo ético (reflexivo) de estas actividades, pasará primero, necesariamente, por el tamiz de la relación conmigo antes de dirigirse al otro.

El segundo argumento dirigido contra Foucault hace alusión a un posible detrimento de la potencia estética de la obra que el individuo puede hacer de su vida, al renunciar al dominio del otro y aceptar a la contención y administración de las pasiones como vías legítimas de estilización de la existencia. Tal vez consciente de este peligro latente -después de abordar a Sócrates como la figura por antonomasia de la *parrhesía*- Foucault dedica la segunda mitad de su último curso en el Collège de France (*El coraje de la verdad*) a describir la práctica de los filósofos cínicos. En contraste con las figuras que habían representado los juegos parresiásticos en sus dos cursos anteriores, rodeadas de un aire de mesura (Pericles, Sócrates, Platón, Séneca etc.), el filósofo cínico se caracteriza por llevar los principios de lo que se consideraba una buena vida (la vida no disimulada, la vida independiente, la vida recta

²⁸¹ Giusti, *op. cit.*, p. 81.

²⁸² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí* (México: Siglo XXI, 2010), p. 99.

y la vida soberana²⁸³) hasta el extremo de tornarlos en inversiones que interpelan las costumbres de todos los ciudadanos.

“El cínico -dice Foucault- aparece a la sazón como el hombre cuya miseria, cuya indigencia, cuya falta de casa y de falta de patria, no son otra cosa que la condición para poder ejercer, de manera positiva, la misión positiva que se le ha impartido”²⁸⁴ y más adelante: “el cínico, que está libre de todo y goza de libertad, en todos sus movimientos, aparece como una especie de vigilante universal que vela por el sueño de la humanidad”²⁸⁵. La militancia del filósofo cínico, con la que espera cambiar el mundo, es la de una existencia expuesta que expone, a su vez, a los espectadores a sí mismos. Esta actividad no se desarrolla en las asambleas, ni en los templos, sino en el sitio de la auténtica actividad política, es decir, en cualquier sitio. A fuerza de parecer un personaje estafalario -sólo por ser libremente quien es-, someterse a estrictos renunciamentos y aceptar toda ofensa sin encono, en fin, de ser para el griego una “vida otra”, el cínico ejerce la verdadera función de la *Politeia*, y, como consecuencia, “queda asociado al gobierno del universo”²⁸⁶.

El filósofo cínico es la imagen potente, original y llamativa que muestra un carácter dramático de la *parrhesía*, pero, a la vez, es un ejemplo que impugna el afán de tornar histriónica la estética de la existencia sin motivo ni compromiso. En su militancia filosófica, el cínico es libre no por su carácter estafalario, sino porque sus pensamientos son los de un amigo y servidor de los dioses²⁸⁷. Si antes se mencionó que las prácticas de la libertad recuperadas por Foucault de la experiencia grecorromana parten del cuidado de sí para atender las condiciones bajo las cuales se desarrolla mi relación con los otros, el ejemplo de los filósofos cínicos nos muestra una configuración de sí más ambiciosa, que se extiende hasta el plano de la legislación universal.

Si estas últimas observaciones de Foucault (tomadas de Epicteto) sobre la vida de los filósofos cínicos apuntaban o no a extender el tema del cuidado de sí, hasta sus implicaciones en la relación entre el individuo y el *kóσμος*, es una cuestión que podemos dejar abierta, pero

²⁸³ Michel Foucault, *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)* (México: FCE, 2010), p. 263.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 314.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 316.

²⁸⁷ *Ibidem*.

que se vincula temáticamente con la posible respuesta que la filosofía kantiana puede ofrecer ante la acusación de haber planteado a un individuo en tensión con su exterior, limitado en sus posibilidades de transformar al mundo (por su vínculo con la ley moral). Pero antes de tratar de responder cómo el sujeto kantiano pretende transformar al mundo que lo circunda y de qué naturaleza es el ejercicio de su legislación sobre el universo, dedicamos unas breves líneas a rebatir la idea de una posible libertad monológica en la filosofía de Kant.

Para objetar el argumento que coloca a la concepción kantiana de la libertad (en su acepción de libertad interna) como una especie de beneficio aislado para el individuo, cabe agregar la defensa del universalismo moral kantiano emprendida por Christine Korsgaard, desde las últimas décadas del XX, a las observaciones que se han realizado en esta investigación sobre cómo la autonomía propia no puede dejar de considerar al otro en su ejercicio de autolegislación, o la manera en que el texto sobre la Ilustración reconoce el influjo de tutores, autores y gobierno en el desarrollo social e individual de la libertad.

En *The sources of normativity*, Korsgaard sostiene que el hecho de considerar a la humanidad encarnada en mí, en cada determinación de mi acción moral, es justo el enlace que me lleva a respetar ineludiblemente a todo ser humano en cuanto persona²⁸⁸. Así, cuando valoramos nuestra humanidad como un fin en sí mismo, no lo hacemos de forma aislada, como valoramos nuestra simpatía o nuestra inteligencia, sino que esa valoración “nos compromete a asignarle la misma posición a todo otro ser racional y, en consecuencia, a respetar sus elecciones y contribuir con la realización de sus fines”²⁸⁹. No habría pues una identidad práctica posible en Kant que pudiera prescindir de los otros y su autonomía.

Finalmente, para atender la problemática tensión entre sujeto y naturaleza en la filosofía de Kant, objeto de crítica para autores como Honneth, es necesario remitirnos a algunas ideas generales de la *Crítica del Juicio*, principalmente las referentes al genio (*das Genie*) y al juicio reflexionante (*der reflektierenden Urteilskraft*). Si bien, desde la *Crítica de la Razón pura*, Kant considera una mera ilusión el hecho de que tenga que elegirse, de forma excluyente, entre libertad y necesidad natural para comprender los efectos que tienen

²⁸⁸ Cfr. Christine Korsgaard, *The sources of normativity* (Reino Unido: Cambridge, 1996), p. 125.

²⁸⁹ Christine Korsgaard, “Valorar nuestra humanidad”, *Signos Filosóficos* 13, núm. 26 (2011): p. 36.

lugar en el mundo²⁹⁰, ateniéndonos al solo punto de vista del entendimiento no es posible hacernos de ningún concepto legítimo de la libertad. Las síntesis del entendimiento y el supuesto de un sujeto trascendental nos ofrecen, apenas, la posibilidad de pensar al hombre como unidad de procesos cognitivos, sumergidos en una cadena interminable de causas y efectos. Lo que hace de este límite un problema, es la ambiciosa tendencia de la razón por buscar a lo incondicionado²⁹¹, es decir, por comprender “aquello que se halla totalmente fuera del mundo sensible y, consiguientemente, fuera de toda experiencia posible”²⁹². En tal ambición reside el origen de toda empresa metafísica.

Planteado ya el problema desde la ambición de la razón, se comprende de mejor forma el entusiasmo de Kant con el sujeto moral; dado que, además de representar una vía para reestructurar la filosofía moral de sus antecesores y contemporáneos, debido a su relación con la libertad práctica y trascendental, éste es el único vínculo entre las ideas de la razón y el mundo fenoménico, en otras palabras, el único punto de apoyo para emprender una metafísica conforme al criticismo. Si las ideas de la razón sirven al entendimiento de guía (sin expandir lo que puede llamarse propiamente conocimiento) el sujeto moral, como un *ideal*, se torna en un arquetipo de perfección para las acciones humanas. Comparando al arquetipo con la Idea platónica, Kant dice:

Así como la idea ofrece la regla, así sirve el ideal, en este caso, como *arquetipo* de la completa determinación de la copia. No poseemos otra guía de nuestras acciones que el comportamiento de ese hombre divino que llevamos con nosotros, con el que nos comparamos, a la luz del cual nos juzgamos y en virtud del cual nos hacemos mejores, aunque nunca podamos llegar a ser como él²⁹³.

El arquetipo ejerce su influjo sobre las acciones de cada uno sólo en la medida en que la razón juzga cuán lejos está el hombre de su ideal para dirigirse hacia él. No obstante, aclara Kant, a este influjo del ideal puede llamarsele “fuerza práctica” (*praktische Kraft*), más no “fuerza creadora (*schöpferische Kraft*)”²⁹⁴. ¿A qué se debe esta distinción? El influjo que ejerce el arquetipo sobre las acciones es una especie de atracción a la regla, cuya efectividad está cimentada en la insatisfacción de la razón, por sí mismo no transforma al hombre, “muy

²⁹⁰ Kant, *Crítica de la Razón Pura*, p. 466 (B 564).

²⁹¹ *Ibidem*, p. 482 (B 592).

²⁹² *Ibidem*, p. 483 (B 593).

²⁹³ *Ibidem*, p. 486 (B 597).

²⁹⁴ *Ibidem*.

distinto -dice Kant en la primera *Crítica*- es el caso de las creaciones de la imaginación (*Geschöpfen der Einbildungskraft*). Nadie puede explicarlas ni dar de ellas un concepto comprensible”²⁹⁵.

A pesar de haber planteado la tensión entre razón y entendimiento en la *Crítica de la Razón pura*, Kant no considera explícitamente que la satisfacción de la razón en este “estira y afloja” pueda ser considerado un móvil para acercar al hombre al Ideal moral, puesto que este tiene que emprenderse libre de toda determinación sensible. Digamos que la relación entre hombre e ideal moral, tal cual se concibe en la primera *Crítica*, se da a manera de una atracción vertical, donde el ideal está sobre el sujeto, ejerciendo su magnetismo. Esta fuerza de atracción no tiene un correlato o apoyo que surja desde el sujeto, en tanto individuo particular, para dirigirlo hacia su libertad. Hay un tema latente en esta comparación entre el efecto que el Ideal ejerce sobre el sujeto y la supuesta evasión de las creaciones (o criaturas) de la imaginación a toda regla, a saber: el tema del genio.

Antes de la tercera *Crítica*, -expresa Goethe- el genio se caracterizó teóricamente como aquel que “sobrepasaba las leyes existentes, subvertía las reglas admitidas y se explicaba a sí mismo más allá de todo límite”²⁹⁶. Este juicio se corresponde con lo expresado por Kant en la *Crítica de la Razón pura* sobre las creaciones de la imaginación. La *Crítica del Juicio* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790) comienza por establecer que existe un eslabón entre el entendimiento y la razón, a saber, la facultad de juzgar, que se puede entender como la “capacidad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal”²⁹⁷. A partir de este primer acercamiento, cabe resaltar que el papel de esta facultad consiste en ordenar lo particular en una totalidad, la cual, como lo afirman las dos *Críticas* anteriores, no siempre está al alcance del entendimiento. ¿Cómo se concibe al genio a partir de la *Crítica del Juicio* y qué efectos teóricos implica esa modificación para la relación entre el hombre y la libertad?

Las definiciones que se introducen en la tercera *Crítica*, necesarias para abordar este tema, son las de genio y arte bello: “genio es la innata disposición del ánimo (*ingenium*) por

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 487 (B 598).

²⁹⁶ Johann Goethe, *Poesía y verdad*, Libro XIX, WA. 1, vol. 29, p. 146, citado en Cassirer, *Rousseau, Kant...*, p. 267.

²⁹⁷ Dulce Granja, “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, *Dianoia* 42, núm. 42 (1996): p. 126.

medio de la cual la naturaleza da la regla al arte”²⁹⁸. A su vez, el arte es definido por el filósofo prusiano como la producción mediante la libertad, “que pone a la razón como fundamento de sus acciones”²⁹⁹; finalmente, sobre el arte bello se dice, de forma más precisa, que tiene como propósito inmediato el sentimiento de placer y que éste “acompañe a las representaciones como tipos de conocimiento”³⁰⁰.

Según esta serie de definiciones breves, se puede afirmar que la revaloración de la figura del genio, como un agente de las reglas que plasma en su obra, es acompañada por un campo abierto -el arte bello- en el cual se pueden manifestar fenoménicamente, de alguna manera, una serie de contenidos para los cuales todo concepto determinado es inadecuado. Para lograr su efecto, el arte bello busca reflejar en su forma una libertad de creación análoga a la que se le puede atribuir a los productos de la naturaleza mediante un juicio teleológico (atribución de fines)³⁰¹. La imagen del genio como un personaje reacio a someterse a cualquier regla, venga de donde venga, imposibilitaría advertir, en primer lugar, las relaciones o analogías posibles entre arte y naturaleza, y, en segundo lugar, las que se pueden establecer entre belleza y moral.

La naturaleza que le ofrece al genio la regla de su arte en la *Crítica del Juicio* es más cercana a la naturaleza móvil que se presta al juego del milenarismo filosófico -tal cual la describe Kant en la *Idea de una historia universal...*- que al conjunto de leyes mecánicas inmutables descrito en la *Crítica de la Razón pura*. Sin embargo, al retroceder un paso en las síntesis que dan lugar a los fenómenos del mundo sensible, nos topáramos con un lienzo nouménico, abierto a las reglas que sobre él plasma el entendimiento. Visto desde este punto, no se trata de dos naturalezas distintas en ambas Críticas, sino de dos formas en las cuales el sujeto se relaciona con la naturaleza o, también, dos formas de producir naturaleza: una que tiene como fin la producción de conceptos y otra que aspira a conciliar la libertad de la razón con su entorno.

En la *Crítica de la Razón práctica*, Kant reconoce explícitamente la asociación entre el deleite ante lo bello y el obrar libre de la razón. En ella se lee: “la razón sólo puede

²⁹⁸ Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 424 (B 181).

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 417 (B 174).

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 421 (B 178).

³⁰¹ Cfr. *ibidem*, p. 423 (B 179).

encontrarse bien en un orden de cosas semejantes con su capacidad para determinar a priori según principios cuanto debe suceder”³⁰². La satisfacción de una razón que se reconoce como legisladora de su entorno es un móvil sensible que se hace presente, por ejemplo, cuando el investigador de los seres vivos se familiariza con su objeto de estudio. Esto ocurre porque el investigador reconoce en el fenómeno de la vida una regularidad teleológica puesta por la razón misma, es decir, se coloca como espectador que se recrea en su propia razón. Sin embargo, esta “forma de belleza” con la que se encuentra la razón al reconocerse incondicionada, y por lo tanto libre, no puede ser admitida en la segunda *Crítica* como un móvil moral legítimo, pues posee un carácter sensible (aunque se trate de “sentir nuestras propias potencialidades cognitivas”³⁰³).

El especial placer que aporta la contemplación de la belleza y su relación con la libertad moral se reivindica en la *Crítica del Juicio*. En el párrafo 59, el filósofo escribe: “lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno”³⁰⁴, lo que quiere decir que lo bello puede expresar, de forma no conceptual sino sensible, un contenido análogo al bien moral. Atendiendo a la definición de lo bello como “objeto de la satisfacción sin interés alguno”³⁰⁵, Kant muestra que este contenido simbólico que contiene la belleza en relación con la moral no es otro que la libertad; dado que, así como el bien moral prescinde de toda coacción sensible en su acción, lo bello place sin atender a las necesidades físicas ni intereses más allá del mero gusto. El talento del genio consiste, entonces, en ofrecer una variedad de representaciones sensibles para aquello que carece de cualquier determinación conceptual delimitada, por ser libre.

Si las representaciones de ideas estéticas de parte del genio no pudiesen influir en el ánimo del hombre de forma legítima para impulsar su camino hacia el ideal libre, la recompreñión de los temas relacionados al arte y la belleza hubiese sido poco relevante para la obra de Kant (y no hubiera tenido impacto alguno en pensadores como Schiller). Al poseer un contenido sensible que media entre la subjetividad del genio y la libertad, las representaciones del artista pueden motivar a la subjetividad del espectador para que

³⁰² Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 248 (A 285).

³⁰³ *Ibidem*, p. 248 (A 285).

³⁰⁴ Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 501 (B 258).

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 260 (B 17).

reconozca en sí -en su propia sensibilidad- una particularidad finita que no está dissociada de la libertad. De esta manera, a diferencia de la relación entre el sujeto y lo meramente agradable, “el espectador de la experiencia estética, de acuerdo con Kant, se involucra completamente con sus facultades en la contemplación de lo bello, de modo que puede terminar reconociéndose como el coautor mismo de su deleitación”³⁰⁶.

El ideal moral, que tiene la función de ser un arquetipo para el hombre particular, carecía de un móvil que impulsara a la sensibilidad -a la dimensión del sujeto en tanto ser finito y no como una entidad racional pura- libremente hacia su fin. El arte bello no coacciona la sensibilidad del espectador para imponerle un concepto que la determine, sino que ofrece al sujeto la posibilidad de relacionarse libremente con su cualidad sensible, más allá de cualquier fin determinado. De tal manera, la subjetividad se encuentra con un impulso hacia la libertad por el ennoblecimiento del ánimo que el arte bello ofrece.

La facultad del sujeto para establecer libremente una relación entre una representación sensible y la idea de la libertad es un ejemplo de lo que se denomina en la tercera *Crítica* un “juicio reflexionante”, es decir “la facultad de *reflexionar* sobre una representación dada según un cierto principio, para llegar a un concepto hecho posible por aquella”³⁰⁷. El juicio reflexionante tiene la propiedad de aplicar reglas de forma libre a las representaciones que, de otra manera, aparecerían ante el sujeto como caóticas y aisladas. No obstante, estas reglas son, por decirlo de manera simple, de uso personal, en tanto que su proceso de elaboración -como el trabajo del genio- no obedece a reglas predeterminadas, sino a la creatividad de un sujeto en particular.

Lo que se busca resaltar, para efectos de esta investigación, es que esta facultad plástica del juicio es un puente legítimo entre la sensibilidad y una actualización de la idea de libertad en el sujeto. Podemos decir que el juicio reflexionante tiene un pie en la experiencia y otro en lo incondicionado, por lo que “logra otorgar un alcance general e independiente de la experiencia a algo que aparece dado a la sensibilidad”³⁰⁸.

³⁰⁶ Elorduy Charpenel Elorduy, “Pensar la moral desde la belleza”, *Tópicos. Revista de Filosofía* 41 (2011): p. 202.

³⁰⁷ Kant, *Primera introducción a la Crítica del Juicio*, *op. cit.*, p. 49.

³⁰⁸ Granja, “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, p. 126.

Al ofrecer a la razón los elementos para reconocerse en diversas representaciones sensibles que, sin su acción, no podrían separarse por sí mismas de la concepción mecánica del mundo, el juicio reflexionante se torna en una herramienta imprescindible para toda la filosofía kantiana. Por un lado, ofrece al sujeto un puente entre sensibilidad y libertad, que puede ser aprovechado para el desarrollo moral a través del ennoblecimiento del ánimo que propicia el arte, pero también faculta a la razón para hacer uso de juicios teleológicos que le permitan reconocer al hombre, a través de eventos significativos, un progreso en la historia conforme a los fines morales de la humanidad.

El genio, facultado para proponer representaciones estéticas de una idea de la razón, y el filósofo, capaz de crear una regla de lectura del progreso de la Humanidad en la historia, allí donde el entendimiento por sí mismo no puede ofrecerla, se equiparan con el sujeto moral que es capaz de reconocer eventos significativos (*Begebenheit*) para la libertad en hechos como la Revolución Francesa o cualquier otro, no por sus procesos ni sus consecuencias, sino porque representan una instancia de satisfacción para la razón, donde ésta se reconcilia con su entorno.

No sería lícito concluir que es a partir de una mera identificación contemplativa de la razón con un estado de cosas en el mundo que el hombre se concibe como un agente libre del universo, como si fuese el Rey de *El principito*, quien consideraba su autoridad inapelable por el hecho de ordenar la salida del sol justo a la hora del amanecer. Más bien, así como el poeta que

se arriesga a hacer sensible en una totalidad para la que no encuentra ningún ejemplo en la naturaleza aquello que, aunque pueda ejemplificar en la experiencia, por ejemplo, la muerte, la envidia y todos los vicios, así como el amor, la gloria y cosas semejantes, va sin embargo más allá de las fronteras de la experiencia³⁰⁹

el sujeto moral debe esmerarse en hacer posible las condiciones de un mundo satisfactorio para su libertad, a partir de las condiciones existenciales con las que cuenta, y colocar en la tarea toda su creatividad.

Al tratar sobre la filosofía práctica de Kant, consideramos al imperativo categórico como la guía de un marco formal de relaciones sin un contenido determinado, pues bien, es

³⁰⁹ Kant, *Crítica del discernimiento*, pp. 436-437 (B 194).

a partir del juicio reflexionante que el sujeto tiene la facultad de elegir libremente los medios a su disposición para, en primer lugar, construir la norma de su comportamiento y, en segundo lugar, llevar a cabo su acción moral en el mundo. Dulce María Granja sostiene este punto, al afirmar: “es el juicio reflexivo el que nos permite considerar la diversidad y las peculiaridades de cada situación y, partiendo de ellas, encontrar los principios generales de las normas”³¹⁰.

Otro ejemplo del papel que puede jugar el juicio reflexionante en la práctica moral se observa en su oposición a lo que Adela Cortina llama una *razón perezosa*. En *Alianza y contrato*, la filósofa española señala que el argumento kantiano según el cual de la existencia de un deber se desprende su posible realización, fue traducido por el filósofo alemán Hans Albert bajo la fórmula “lo que no se puede no se debe”³¹¹. El problema con esta traducción reside en que una razón perezosa aprovecha la forma condicional para figurarse numerosas imposibilidades, que restrinjan al mínimo lo que puede considerar su deber. Un buen ejemplo de esta razón perezosa es el de una autoridad pública que responde a una demanda lícita con un “tengo las manos atadas”.

En contraste con la razón perezosa, una *razón diligente*, dice Adela Cortina, “amplía de forma increíble el ámbito de lo posible”³¹². En este caso, el juicio reflexionante es la herramienta que faculta al sujeto diligente para encontrar las vías que extiendan la posibilidad de acción, aun en marcos sumamente estrechos. Para terminar, es casi inevitable relacionar el concepto “razón perezosa” con la pereza y cobardía que obstaculizaban la *Aufklärung*, según Kant, y me parece ilustrativo proponer una imagen todavía más peligrosa para la acción de la razón. Podría darse el caso de una *razón resignada*, que no sólo objetara imposibilidades ilusorias ante el deber, sino que se mostrara pesimista frente a cualquier posibilidad de libertad y se desentendiera de su quehacer práctico, por considerarlo inútil o intrascendente.

Toda la obra de Kant puede interpretarse como una lucha contra esa posible resignación de la razón, que cobra la forma de un escepticismo radical, pero también otras. Ante esta negación de las posibilidades de conciliarse con su entorno, la razón resignada

³¹⁰ Granja, “El juicio reflexivo en la ética kantiana”, p. 130.

³¹¹ Adela Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (Madrid: Trotta, 2005), p. 61.

³¹² *Ibidem*, 62.

podría dejar de perseguir el posible reino de sus propios fines, y adquirir la forma de una *razón ansiosa*, que no deja de hacer, pero se desgasta en empresas alienadas (en las cuales el fin no es ella misma). Un ejemplo dado por Kant sobre esta actitud de la razón es la figura del místico, quien, a pesar de ser un hombre caviloso, sucede que “su razón no se comprende a sí misma ni aquello que quiere, sino que prefiere fantasear, cuando estaría más a tono con el habitante intelectual de un mundo sensible mantenerse dentro de los límites de éste”³¹³.

Aunque la alusión a la razón como vía de una constitución del sujeto libre en el mundo atenta contra el pensamiento de Foucault -para quien comprender al sujeto como ser racional es un reduccionismo, propiciado por las ciencias humanas- atribuir a Kant la idea del hombre como objeto estático, que se puede dar a conocer en sus meros contenidos *a priori*, es caricaturizar su pensamiento. El filósofo prusiano se esmera en definir cuál es la posibilidad del sujeto para transformarse a partir de un eje libre, que es la razón. Foucault, quien tuvo su primer acercamiento a la filosofía kantiana a partir de la *Crítica del Juicio*, tuvo que lidiar con la imagen de un Kant como pensador de los límites del hombre, antes de poder aprovechar a este Kant, pensador de las posibilidades de transformación del hombre.

Ciertamente existen claras e importantes diferencias entre el pensamiento de Kant y el de Foucault. En lo que respecta al tema de la libertad, la más importante puede ser aquella por la cual se señaló que el camino de Foucault hacia la constitución de subjetividades libres es más llano, pero más incierto, que la posibilidad del sujeto kantiano por ejercer su libertad en el mundo. Sin embargo, para ambos filósofos la empresa por constituir sujetos efectivamente libres es una aventura que no puede prescindir de la exploración y la experiencia. Pues, como dice Kant “para las bellas artes en toda su perfección se requiere mucha ciencia”³¹⁴.

³¹³ Immanuel Kant, *El fin de todas las cosas*, en *Filosofía de la historia* (compilación) (México: FCE, 1978), p. 136.

³¹⁴ Kant, *Crítica del discernimiento*, p. 420 (B 177).

Conclusión: Una filosofía práctica optimista

En sus primeros pasos dentro de la filosofía, Kant asumió la tarea de defender la consigna optimista “Todo está bien”, vinculada con la obra de Leibniz y Pope. El joven pensador consideró que cuanto conocimiento existiera tendría que amoldarse, por necesidad, a los principios de un universo definido por su creador. Los motivos de esta militancia temprana se plasman en su breve opúsculo *Algunas observaciones sobre el optimismo*:

Si debo elegir inevitablemente entre errores, prefiero aquella necesidad bondadosa en la cual uno se encuentra tan bien y de la que no puede surgir ninguna otra cosa que lo mejor. Estoy, por lo tanto, convencido (...) y, al mismo tiempo, estoy contento, de verme como un ciudadano de un mundo que no podía ser mejor. Escogido por el mejor de todos los seres para formar parte, como un miembro insignificante, del más perfecto de todos los proyectos posibles³¹⁵

En este corto párrafo coinciden dos elementos que favorecen la postura optimista: 1) la necesidad de la razón, que impele a elegir entre opciones metafísicas de las que no se puede dar cuenta empíricamente; 2) y la sensación de bienestar, propia de ser sólo un miembro insignificante en un mundo echado a andar por un bondadoso creador. El desarrollo intelectual del filósofo, su encuentro con el empirismo inglés, con la obra Rousseau y aun sus disputas con pensadores locales, impidieron que la armonía entre la comodidad de un habitante de un universo resguardado por Dios y su posibilidad de pensar con sinceridad fuese perene.

Al cancelar la posibilidad de integrar a Dios como concepto de un sistema de conocimiento, Kant se vio forzado a aterrizar, desde la cosmología sideral, a sí mismo, en busca de resarcir las posibilidades de afirmar con certeza la verdad. A pesar de ser caracterizado por los simpatizantes del racionalismo de Leibniz y Wolff como “el omnidestructor”³¹⁶, el giro copernicano, con el que se caracteriza al movimiento impulsado por el criticismo, no es una voltereta metodológica arbitraria, sino un viraje de emergencia, necesario para mantener a la vista de la razón las posibilidades de verdad y objetividad.

³¹⁵ Kant, *Ensayo de unas consideraciones sobre el optimismo*, op. cit., p. 8.

³¹⁶ Cassirer, *Rousseau, Kant...*, p. 276.

Al explorar en sí mismo qué es el hombre, Kant ancla la posibilidad del conocimiento en la estructura universal y fija del entendimiento. Sin embargo, a esta condición analítica de la verdad no le acompaña un correlato del optimismo dogmático abandonado. En lugar de una visión bondadosa del universo, el sujeto, en tanto fenómeno, se encuentra como mera parte de una cadena causal sin fin alguno. Para emprender un camino hacia la totalidad perdida, Kant aparta la vista de lo determinado, y se figura una nueva metafísica, cimentada en Ideas de la propia razón.

Esta empresa que busca sentar las bases de un optimismo no dogmático dio como resultado la filosofía práctica kantiana. Sin otro testimonio de lo incondicionado en el hombre, Kant parte de la libertad que se constata en cada decisión moral, para explorar cuán más allá puede ir la razón en su relación con lo que es “en sí”. De ser considerada una cualidad problemática del ser humano, por la cual tendía éste a alejarse de las leyes perfectas de Dios, la libertad pasa a ser encumbrada como la condición de posibilidad capaz de reencontrar al individuo con el cosmos. El problema de la libertad, tal cual se comprende a lo largo de esta investigación, demuestra que no se puede aspirar lícitamente a la contemplación de un universo que coincida con los fines de la razón sin trabajar para ello, tal como concluye Voltaire en el *Cándido*. Pero difícilmente se emprenderá la tarea de la transformación moral del mundo sin asumirlo antes como un fin posible.

El propio Kant pensó que la filosofía del comportamiento antes de su ética consideraba al hombre como un “objeto práctico”³¹⁷, sometido a las reacciones que sobre él impusiera el mundo sensible. Para el filósofo prusiano, el sujeto práctico es un punto de partida no determinado, capaz de dictaminar sobre su propia voluntad, sin depender en sus decisiones de la influencia de cualquier objeto exterior. Así, el hombre libre emprende las transformaciones sobre su entorno y sobre sí mismo. Foucault está lejos de proponer un proyecto ético universalista, donde una autonomía transcendental se resista a experimentar los vaivenes de la sensibilidad. Al contrario, el pensador francés sostiene que “aunque el sujeto se encuentra seriamente determinado por estructuras sociales, relaciones de producción, su pertenencia a la clase o estructuras ideológicas, también mantiene a su vez,

³¹⁷ Valentine, *op. cit.*, p. 103.

por su cuenta, otras muchas relaciones de diversa índole”³¹⁸. El sujeto de Foucault tiene que encarar con valor las determinaciones que lo conforman, y proponer estructuras nuevas sobre y a pesar de éstas.

Al trabajar con ahínco en la comprensión de su entorno, Foucault ahonda a través de Nietzsche en la situación del sujeto contemporáneo, en los términos crudos del combate y el dominio. Sin embargo, numerosas huellas reflejan su compromiso social, no sólo en su obra, sino también en las luchas de las cuales toma partido. Cuando es calificado por Knut Boesers de pesimista, en una entrevista realizada en 1977, Foucault, responde:

Diría que tener conciencia de la dificultad de las condiciones no es necesariamente una muestra de pesimismo. “Diría que si veo las dificultades, es justamente en la medida en que soy optimista. O bien, si lo prefiere, porque veo las dificultades -y son enormes-, hace falta mucho optimismo para decir: ¡Volvamos a empezar! Tiene que ser posible volver a empezar”³¹⁹.

Bajo esta impronta, Foucault emprende su proyecto ético, el cual, para ser congruente con las relaciones de poder que constituyen al hombre -advertidas por él mismo- tiene que plantearse como una apropiación de las tecnologías subjetivantes que se han cernido sobre él. Entonces, el sujeto, a través de este movimiento reflexivo, se encuentra consigo, no en términos de autoconsciencia, sino a través de prácticas precisas, donde el placer, el erotismo, la verdad, el gobierno y el cuidado ponen ante sí el campo abierto dispuesto para una autoconfiguración libre.

Para Kant, el sujeto que pretenda conciliar su existencia libre con el mundo no sólo ha de someter la naturaleza a su juicio, sino que ha de trabajar en sí mismo (como el artista) para efectuar tal concilio, y así transformar, a través de él, a la historia y la naturaleza. Ante sus ojos, el filósofo es el arquetipo del hombre que posee y vive según esta sabiduría, la cual se manifiesta en el dominio de sí mismo y su interés por el bien general³²⁰. Para Foucault, la resistencia ante la amenaza de dominio puede cobrar formas diversas, y el teórico no tiene más trabajo que el de ofrecer a estas múltiples formas de la libertad una serie de métodos y conceptos, a modo de herramientas eficaces para impulsar sus prácticas.

³¹⁸ Schmid, *op. cit.*, p. 65.

³¹⁹ Michel Foucault, *El poder, una bestia magnífica* (Argentina: Siglo XXI, 2012), p. 64

³²⁰ Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, p. 196 (A 195 - A 196).

Una lectura apresurada de las obras de Kant y Foucault podría hacer pasar a ambos pensadores como expositores de aquellas realidades que se esmeraron por superar. Los elementos del problema de la libertad amplían la filosofía kantiana más allá de una descripción de la estructura infranqueable del entendimiento, y sacuden al pensamiento de Foucault para alejarlo de tornarse en la descripción de un poder coactivo y omnipresente. Pero, lo que es aun más importante para efectos de esta investigación, su lectura en conjunto es capaz de mostrar a un Kant preocupado por el problema de la transformación de sí, y a un Foucault que, más allá de la posibilidad de una reinvención frenética, pretende ofrecer un pensamiento comprometido con su presente.

Los desplazamientos en el pensamiento del catedrático francés tal vez habrían permitido replantear la crítica dirigida a Kant en su análisis de la *Antropología en sentido pragmático*, de forma que se pudiera decir que el sueño antropológico se sueña despierto.

Bibliografía

- Álvarez, Ángel. *El racionalismo del siglo XVII*. España: Editorial síntesis, 2001.
- . “Kant, Schmitt y la hostilidad en sentido cosmopolita”. En *En busca de la comunidad ideal. Notas sobre cosmopolitismo*. España: Universidad Iberoamericana.
- Aramayo, Roberto. “El compromiso político de Kant con la causa republicana conforme a los principios de libertad, igualdad e independencia como derechos de la Humanidad”. En Immanuel Kant, *Hacia la paz perpetua, un diseño filosófico*. Madrid: Alamanda, 2018.
- Berlin, Isaiah. *Las ideas políticas en la era romántica*. México: FCE, 2014.
- Bilbeny, Norbert. “Kant y la Revolución Francesa. Refutación del derecho de resistencia civil”. *Anuario de filosofía del derecho* 6 (1989): 23-31.
- Campillo, Antonio. *La invención del sujeto*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas II*. México: FCE, 1956.
- . *Filosofía de la Ilustración*, México: FCE, 1972.
- . *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las luces*. México: FCE, 2007.
- Castro, Edgardo. “Foucault, lector de Kant”. En Michel Foucault, *Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Argentina: Siglo XXI, 2009.
- Charpenel, Elorduy. “Pensar la moral desde la belleza”. *Tópicos. Revista de Filosofía* 41 (2011): 183-219.
- Cortina, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. España: Tecnos, 1993.
- . *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos, 2000.
- . *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid: Trotta, 2005.
- Descartes, René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. España: Tecnos, 2002.
- . *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Alianza, 1984.
- Duque, Felix. *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*. Madrid: Akal, 1998.
- Elias, Norbert. *El proceso de la civilización*. México: FCE, 1987.
- . *Sobre el tiempo*. Buenos Aires: FCE, 1989.

- Eribon, Didier. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva visión, 1995.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Argentina: FCE, 2002.
- . *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Argentina: FCE, 1980.
- . *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. México: Siglo XXI, 2017.
- . *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. México: FCE, 2010.
- . *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. México: FCE, 2009.
- . *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI, 2012.
- . *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 2005.
- . *El poder, una bestia magnífica*. Argentina: Siglo XXI, 2012.
- . *El yo minimalista y otras conversaciones*. Argentina: La marca, 2003.
- . *Estética, Ética y Hermenéutica (Compilado Dits et écrits Tomos III y IV)*. Barcelona: Paidós, 1999.
- . *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 2011.
- . *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI, 2010.
- . *Historia de la sexualidad. 4. Las confesiones de la carne*. México: Siglo XXI, 2019.
- . *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2013.
- . *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. México: FCE, 2002.
- . *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 2010.
- . *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Argentina: FCE, 2007.
- . *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. México: FCE, 2006.
- . *Sobre la ilustración*, España: Tecnos, 2006.
- . *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.

- . *Un diálogo sobre el poder*. España: Alianza, 1981.
- . *Una lectura de Kant: Introducción a la “Antropología en sentido pragmático”*. Argentina: Siglo XXI, 2009.
- . *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 2009.
- Gaston, Robert. “¿Qué tan leibnizianos eran los ‘leibnizianos’ Ch. Wolff y A. G. Baumgarten?”, *Ideas y Valores* 63, núm. 154 (2014): p. 107-135. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/30227/46086#spie22>
- Giusti, Miguel. *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del Alma*. Perú: FCE, 2015.
- Gómez, José. *Diez lecciones sobre Kant*. Madrid: Trotta, 2010.
- Granja, Dulce. “El juicio reflexivo en la ética kantiana”. *Dianoia* 42, núm. 42 (1996).
- . *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona: Anthropos, 2010.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. España: Taurus, 1989.
- Hamman, Johann. “Carta a Christian Jacob Kraus (Königsberg, 18 de diciembre de 1874)”. En Agapito Maestre, comp., *¿Qué es la ilustración?*. España: Tecnos, 2007.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE, 2013.
- Honneth, Axel. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. España: Katz, 2014.
- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1992.
- Kant, Immanuel. *Antología*. Editado por Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona: Ediciones Península, 1991.
- . *Antropología en sentido pragmático*. México: Alianza, 2010.
- . *Cómo orientarse en el pensamiento*. Buenos Aires: Leviatán, 1982.
- . *Correspondencia*. España: Institución Fernando el Católico, 2005.
- . *Crítica del discernimiento*. Madrid: Alianza, 2012.
- . *Crítica de la Razón Pura*. México: Taurus, 2013.
- . *Crítica de la Razón Práctica*. En *Colección grandes pensadores. Immanuel Kant*. Vol. 2. España: Gredos, 2010.
- . *El conflicto de las facultades*. España: Alianza, 2003.
- . *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Argentina: Prometeo libros, 2004.
- . *En defensa de la ilustración* (compilación). Barcelona: Alba editorial, 1999.

- . *Ensayo de unas consideraciones sobre el optimismo*. Traducido por Ezequiel Zerbudis. *Revista latinoamericana de filosofía* 26, núm. 2 (2000) (Separata): 16 pp.
- . *Filosofía de la historia* (compilación). México: FCE, 1978.
- . *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. En: *Colección grandes pensadores. Immanuel Kant II*, España: Gredos, 2010.
- . *Hacia la paz perpetua, un diseño filosófico*. Madrid: Alamanda, 2018.
- . *La metafísica de las costumbres*. España: Tecnos, 2005.
- . *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza, 2001.
- . *Lecciones de Ética*. Barcelona: Austral, 2013.
- . *Lógica. Un manual de lecciones*. España: Akal, 2000.
- . *Primera introducción a la Crítica del Juicio*. España: Machado Libros, 2011.
- . *Sobre la nitidez de los principios de la Teología Natural y la Moral*. Traducido por Roberto Toretto. Versión electrónica: <https://static1.squarespace.com/static/58d6b5ff86e6c087a92f8f89/t/593dadad1e5b6ca18cb74911/1497214382889/La+nitidez+de+los+principios+de+teolog%C3%83%C2%ADa+natural+y+de+moral.pdf>
- . *Sobre la paz perpetua*. España: Ediciones Akal, 2012.
- . *Sueños de un visionario aclarados por sueños de la Metafísica*. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2004.
- . *Teoría y práctica*. España: Tecnos, 2006.
- . *¿Qué es la Ilustración?* En Agapito Maestre, comp., *¿Qué es la Ilustración?* España: Tecnos, 2007.
- Kolakowski, Leszek. *Si Dios No existe...* Madrid: Tecnos, 2009.
- Korsgaard, Christine. *The sources of normativity*. Reino Unido: Cambridge, 1996.
- . “Valorar nuestra humanidad”, *Signos Filosóficos* 13, núm. 26 (2011): 13-41.
- Leibniz, Gottfried. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. México: UNAM, 1976.
- . *Monadología y discurso de metafísica*. España: Sarpe, 1985.
- . *Teodicea. Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. España: Biblioteca Nueva, 2014.
- Lugo, Mauricio. *Apropiaciones foucaultianas*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017.

- Maestre, Agapito, coord. *¿Qué es la Ilustración?* España: Tecnos, 2007.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva visión, 1964.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. España: Alianza, 1997.
- . *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza, 2005.
- . *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- . *La genealogía de la moral*. España: Alianza, 1996.
- . *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Pérez, Sergio. *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2013.
- Platón. *Alcibíades I*. En *Diálogos VII. Diálogos dudosos, apócrifos y cartas*. Madrid: Gredos, 2002.
- Pope, Alexander. *Essay on Man*. Versión electrónica: <https://rpo.library.utoronto.ca/poems/essay-man-epistle-iii>. El 01/08/2020.
- Recalti, Massimo. *La hora de clase. Por una erótica de la enseñanza*. Barcelona: Anagrama, 2016.
- Rettig, Cristián. “Concepción kantiana de la libertad interna y la libertad externa”, *Revista Pléyade* 7, núm. 1 (2011).
- Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: FCE, 2006.
- Rodríguez, Roberto. “Un Kant fragmentario: la vertiente aforística del gran pensador sistemático”. En Roberto Rodríguez, ed., *Kant*. Barcelona: Ediciones Península, 1991.
- Roldán, Concha. “Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo”, *Revista de Filosofía*. 3a época 111, núm 3 (1990): 123-140.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre las ciencias y las artes*. Madrid: Alianza, 2012.
- Russell, Bertrand. *Religión y ciencia*. México: FCE, 2012.
- Safranski, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. México: Tusquets, 2010.
- Sauquillo, Julián. *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*. España: Alianza, 2017.
- Schneewind, Jerome. *La invención de la autonomía*, México: FCE, 2009.

- Schmid, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. España: Pre-textos, 2002.
- Sprute, Jürgen. *Filosofía política de Kant*. España: Tecnos, 2008.
- Stepanenko, Pedro. *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconsciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. México: Instituto de Investigaciones filosóficas UNAM, 2012.
- Valentine, Mattew. “Kant With Foucault: On The Dangers Of The Theoretical Reification Of The Subject To Freedom And The Need For A Practical Psychology”. Tesis doctoral, Duquesne University, 2016. Disponible en: <https://dsc.duq.edu/etd/1527>.
- Veyne, Paul. *Foucault, pensamiento y vida*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Villar, Alicia. “Las sombras y las luces. La visión del problema del mal en el siglo de la felicidad”. En: *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Madrid: Alianza, 1995.
- Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE, 1992.
- Zerbudis, E. “Introducción”. En Immanuel Kant, “Ensayo de unas consideraciones del optimismo”. Traducido por Ezequiel Zerbudis. *Revista latinoamericana de filosofía* (separata) 26, núm. 2 (2000): 16 pp.