

«¿Egoísmo?» Pero nadie se ha preguntado todavía: ¿qué clase de *ego*?»

Friedrich Nietzsche, *F. P.* 25 [287] t. X primavera – otoño 1884

Flexión del Sí mismo moral y reflexión del individuo

Quisiéramos mostrar que, en su famoso texto “De los motores de la razón pura práctica”, Kant vuelve necesario un pensamiento de la comunidad o, mejor, una reactivación del modelo antiguo de la comunidad de los amigos. *La historia de esta necesidad* es lo que nos interesa y lo que nos conducirá a hablar, con Foucault, de una *arqueología* Kantiana del Sí mismo moral.

- 1) El Sí mismo moral ya no se relaciona consigo y con los otros como lo hace el individuo atrapado en el comparatismo de los egoísmos.
- 2) Este Sí mismo despierta una modalidad de la reflexión que no es reflexiva y que, por esta razón, hemos denominado “flexión”, pero que cabría con Deleuze, lector de Foucault, denominar “pliegue”. En efecto, el pliegue, para ser el resultado del doblamiento de una cosa sobre otra, no existe sin embargo antes ni fuera de su plegado, plegado del cual no cabría decir si comienza antes de él o por él. Es preciso, por tanto, pensar una reflexión sin sujeto que la conduzca. Se trata de considerar un *proceso reflexivo sin sujeto, pero subjetivador*. No obstante, del mismo modo que el Sí mismo en Foucault no se separa de la actividad que despliega, es preciso pensar en Kant un Sí mismo moral indisociable de la comunidad que su propia emergencia instituye.
- 3) Llamamos aquí *flexión* a este plegado o este proceso de *doble emergencia* del Sí mismo moral y de la comunidad que le es solidaria. Y nos preguntaremos acerca de aquello que separa, por una parte, esta comunidad que reactiva los esquemas antiguos de la amistad, y que es en consecuencia una archi-comunidad –¿habrá que decir “política”?– de los virtuosos y, por otra parte, la sociedad (bajo obligación legal) de los individuos ciudadanos.

Nuestra pregunta será por tanto ésta: ¿se puede defender la idea de que hay en Kant un pensamiento de lo político que no queda subsumido ni por su concepto de política (desarrollado en la *Doctrina del derecho* y en *Hacia la paz perpetua*) ni por su idea de una historia universal? Hablar de política no se reduce, en Kant, a hablar de las relaciones de derecho de los ciudadanos y de los Estados ni de las formas de gobierno. Y la política no se quedaría al margen de esta reducción sino en tanto que ella se articularía con la moral, o bien, y ésta es mi hipótesis, en tanto que habría una «moral del máximo»¹ que no se podría separar de lo político. Esta «moral del máximo» implica comprender de qué conmociones considerables procede la ipseidad moral. Esta «moral del máximo» podría quizás venir a aclararse a partir de su incidencia sobre lo que Kant llama la acción del «político moral»². Contra la hipótesis de una moral del jardín cerrado, de una moral del mínimo, se trata de circunscribir el punto de anudamiento del

¹ Tomamos prestada de J.-C. Milner esta fórmula, pero la transformamos y desviamos de su sentido, pues éste evoca una «ética del máximo» para definir una política del sujeto. En *Constats*, Paris, Gallimard, 1997, p. 59.

² *Hacia la paz perpetua*, Ak. VIII 370-372, PIII, 364-367.

Sí mismo con la comunidad. Se trata de mostrar hasta qué punto la emergencia del *Sí mismo moral* no es jamás la emergencia de un *Yo individuado*. De ahí se sigue la cuestión de saber si la individualidad no es el mayor impedimento de esta emergencia. Opondremos, pues, la *flexión* del Sí mismo moral a la *reflexión* del individuo.

Una «arqueología» del Sí mismo moral

Es necesaria una observación prejudicial para la elucidación del concepto de «arqueología» y para el uso foucaultiano que pretendemos hacer de él en la lectura de Kant.

Comenzaremos por recordar que, al hilo de una polémica con George Steiner, aparecida en la revista *Diacritics* en 1971³, Foucault se explicó acerca de las fuentes de inspiración del concepto de «arqueología». Steiner había asimilado en efecto el uso foucaultiano del concepto de «arqueología» a su empleo freudiano. Irritado por esta amalgama, Foucault había reivindicado entonces la inspiración kantiana de este concepto refiriéndose a un texto sorprendente de los *Progresos de la metafísica*⁴ sobre el cual volveremos pronto. La réplica de Foucault a Steiner fue pues la siguiente:

«Esta palabra [la arqueología] debe sin duda situarse en algún lugar, piensa el señor Steiner. Atribuyámosla a Freud. El señor Steiner ignora que Kant utilizaba esta palabra para designar *la historia de aquello que vuelve necesaria una cierta forma de pensamiento*. Por lo demás yo he hablado de este uso en otro texto. No pretendería ciertamente que el señor Steiner haya de leerme. Pero debería hojear a Kant. Sé muy bien, no obstante, que Kant no está tan a la moda como Freud»⁵.

El «otro texto» donde Foucault ha hablado de la arqueología y del uso que hace de este término es, por supuesto, *La arqueología del saber*, y su capítulo titulado «Arqueología e historia de las ideas». Sin embargo, nada de este «discurso del método» parece autorizar una referencia a Kant. Prosigamos. *La arqueología del saber* (1969) es el libro en que Foucault tematiza el método «arqueológico», puesto en práctica en *Las palabras y las cosas* y en *El nacimiento de la clínica*, y aclara entre otros conceptos el de *a priori* histórico⁶. El *a priori* histórico se entiende como «condición de realidad de los enunciados»⁷; define las condiciones de posibilidad de los enunciados en tanto que son «cosas efectivamente dichas»⁸; se define como un principio de selección que opera en el campo discursivo, que al apresar «los discursos en la ley de su devenir efectivo, debe poder dar cuenta del hecho de que tal discurso, en un momento dado, pueda acoger [...] o al contrario excluir, olvidar o desconocer tal o cual estructura formal»⁹. Foucault concibe así *ex negativo* su concepto de *a priori* histórico oponiéndolo a aquél de Husserl, quien, sin embargo, fue el primero en inventarlo como concepto¹⁰. Para

³ Ver M. Foucault, *Dits et écrits* (en adelante: DE) t. II, Paris, Gallimard, 1994, pp. 214 – 223.

⁴ Ak. XX, 341 PIII, 1284.

⁵ DE t. II, p. 221 – 222 (la cursiva es nuestra).

⁶ Ver el notable trabajo de elucidación de las figuras de la arqueología foucaultiana llevado a cabo por L. Paltrinieri en *L'Expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, caps. II y III, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

⁷ *L'Archéologie du savoir* (en adelante: AS), Paris, Gallimard, 1969, p. 153.

⁸ *Ibid.*

⁹ AS, p. 168.

¹⁰ G. Lebrun recuerda este origen husserliano del concepto en «Notes sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*», in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 48.

Foucault, el *a priori* histórico elaborado por Husserl en *El origen de la geometría*¹¹ es un «*a priori* formal cuya jurisdicción carece de contingencia»¹². Por medio de su invención conceptual, Husserl busca comprender cómo es posible, a pesar de las sedimentaciones ligadas a la historicidad del lenguaje y de la tradición, reencontrar las «evidencias principales» intuitas por el «proto-fundador» de la geometría. El concepto de *a priori* histórico permite por tanto a Husserl pensar a la vez la permanencia supra-histórica de estas «evidencias» y la posibilidad de su reactivación. El *distinguo* capital entre el *a priori* histórico de Husserl y aquél de Foucault concierne al hecho de que el de Husserl no es verdaderamente histórico, puesto que, para Husserl, es por el contrario la historicidad universal lo que tiene una «estructura apriórica»¹³, la cual debe ser traída a la luz por el método fenomenológico. De ahí, la posibilidad de una «comprensión universal-histórica» en Husserl, ligada a la puesta al día del *a priori* de la historicidad en general¹⁴. Además, el *a priori* histórico husserliano es formal, define una «estructura intemporal», objeto *La arqueología del saber*. Frente a él, el *a priori* histórico de Foucault es una «figura puramente empírica»¹⁵ que no «se impone desde el exterior» a los elementos que pone en relación, sino que está «comprometido en aquello mismo que une», y resulta un «conjunto transformable»¹⁶.

De su oposición a Husserl, Foucault ha extraído, por tanto, dos características decisivas y nuevas para el *a priori* histórico: a) éste permite analizar los enunciados de manera inmanente sin recurrir a otras relaciones que las denominadas «discursivas»; se podría así considerar que, por el *a priori* histórico, Foucault aplica la diferencia estructuralista a la historia: la arqueología compara horizontalmente singularidades históricas, caracterizadas por un conjunto de reglas y de enunciados discursivos; y b) permite estudiar los discursos según su «tipo propio de historicidad»¹⁷. La arqueología vuelve diferencialmente visible la distancia que separa el presente del pasado. Foucault puede así considerarse un «positivista feliz»¹⁸.

Pero ¿qué gana entonces con designar a Kant como la verdadera fuente de su inspiración «arqueológica»? Leamos. El texto kantiano del que surge el concepto de arqueología se titula “De una historia filosofante de la filosofía”, que se encuentra en los suplementos y hojas sueltas de los *Progresos de la metafísica* (XX, 340-341). Después de haber recordado que una historia propiamente histórica de la filosofía es la narración de las maneras de filosofar y sobre todo la narración de la *sucesión empírica* de las maneras en que se ha filosofado, narración que no podría agotar el sentido del «desarrollo progresivo de la razón humana», y después de haber puesto de relieve «la necesidad (teórica o práctica) de la razón», así como sus «fines» como elementos irreductibles de una dinámica, que todo estudio de la historia de la razón debe comprender necesariamente, Kant viene a afirmar esto:

«Una historia filosófica de la filosofía no es posible a su vez de manera histórica o empírica sino racional [*rational*], es decir: *a priori*. Pues aunque establezca *facta* de la razón no los toma prestados de la narración histórica, sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana a título de arqueología filosófica. [Eso es] lo que ha

¹¹ *L'Origine de la géométrie* (incluido en el volumen titulado *Crise des sciences européennes*), trad. J. Derrida, Paris, Gallimard, 1976, p. 420.

¹² AS, p. 168.

¹³ *L'Origine de la géométrie* en *Crise des sciences européennes*, *op. cit.*, p. 428.

¹⁴ *Ibid.*, p. 421.

¹⁵ AS, p. 168.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 215.

¹⁸ AS, p. ? y DE IV, 694.

permitido que, de entre los hombres, fueran los pensadores quienes razonaran sobre el origen, meta y fin de las cosas del mundo. Pero, ¿cuál ha sido su punto de partida: lo finalístico [presente] en el mundo, o la sola cadena de causas y efectos, o acaso el fin propio [*Zweck*] de la humanidad misma?»* .

Este texto enuncia dos puntos muy importantes: a) la arqueología kantiana no se remonta hacia ningún *arché*, hacia ningún origen; trabaja en comparar, en correlacionar por la razón una diversidad de «hechos de razón». Ella opera, por tanto, sobre un plano de inmanencia estrictamente racional: la razón estudia por decirlo así su propia efectividad, su «desarrollo progresivo», dice Kant. En términos foucaultianos, se podría decir que la arqueología kantiana reconstruye una *racionalidad evenemencial en la historia de la filosofía*. La historia no tiene nada que ver con un contexto ni con el estudio de las condiciones empíricas de emergencia del saber; abarca reglas, gestos discursivos y sus potencias estructurantes diferentes en la historia. La proximidad de la arqueología de Kant con la de Foucault es, pues, sobrecogedora. Y nos parece que habría que conceder la máxima atención a esta réplica aparentemente anodina de Foucault a Steiner. b) Sin embargo, sucede que Kant no permite, a ojos de Foucault, aislar una forma no-antropológica de lo trascendental o de lo «posible *a priori*», puesto que el filósofo crítico insiste en el hecho de que la razón de la que habla es la «razón humana», y que es por ser humana y, por ende, por moverse en el horizonte del fin de la humanidad por lo que suscita las preguntas metafísicas sobre el origen, la meta, el fin de las cosas en el mundo. Se podría entonces pensar que Foucault se halla lo más cerca posible de Kant en una tentativa común por pensar, contrariamente a Husserl, una historicidad propiamente racional y discursiva, pero que se aleja de él para buscar un avatar no-antropológico para el *a priori* histórico.

Nuestra propuesta aquí no es volver sobre la interpretación foucaultiana de lo trascendental kantiano, que lo comprende como socavado por la antropología. Lo que nos parece importante, desde el punto de vista de nuestra propuesta más modesta, es que Foucault, según su propia opinión, extrae de Kant la idea de una «historia de aquello que vuelve necesaria una cierta forma de pensamiento», pues es de este modo como cabe comprender la definición kantiana de la arqueología. El método arqueológico hace de Foucault un post-kantiano, y un post-kantiano que se afirma como tal, en 1971, en la polémica con Steiner.

En este punto de nuestra exposición podemos, por tanto, considerar que hacer una lectura foucaultiana del famoso capítulo III de la *KpV*, “De los motores de la razón pura práctica”, para analizar allí la historia de aquello que ha vuelto necesarias ciertas formas de pensamiento del Sí mismo moral, no significa hacer violencia a Kant, pues su método arqueológico y el de Foucault son afines. Se tratará así de reconstruir las evenemencialidades racionales que separan y articulan las diferentes condiciones de posibilidad de emergencia del Sí mismo moral. Pierre Burgelin emplea por su parte los términos de «reconstrucción *a priori*» y de «hechos-normas»¹⁹ para definir aquello que estructura el análisis no-empírico de la historia en Rousseau, análisis que no podría «desplegarse en la misma duración que los hechos propiamente históricos», y cuyo «carácter más curioso es que sirve de base al tiempo de la evolución positiva»²⁰. Burgelin añade, siempre a propósito de Rousseau, [que se trata de] un análisis que

* [N. del T.: nos servimos aquí de la traducción de Félix Duque: I. Kant, *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, Madrid, Tecnos, 1987].

¹⁹ P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1956, p. 207 y p. 215.

²⁰ *Ibid.* p. 209.

podría aclarar la importancia de la «*teleologia rationis humanae*» (KrVA839/B867) en Kant, y ello frente a las reservas de Foucault:

«Pero nos parece que “descartar todos los hechos” tiene un sentido aún más amplio: ya se trate de la historia positiva en que los azares habrían desempeñado un papel fundamental o de la historia bíblica en que Dios pudo, como el preceptor de Emilio, adelantar o retrasar el curso del tiempo, ningún hecho nos interesa verdaderamente, pues en el fondo no se trata de historia sino de filosofía y, con más precisión, del análisis de la esencia del hombre.

Las incoherencias [...] se desvanecen, me parece, si se acepta que Rousseau, “sin recurrir a los testimonios inciertos de la historia” (*Inég.* I, 91), sin recurrir tampoco a las intervenciones divinas ni al testimonio de Moisés, intenta *a priori* reencontrar “el hombre abstracto, el hombre expuesto a todos los accidentes de la vida humana”...»²¹.

En una palabra, Rousseau es también un arqueólogo, y un arqueólogo más próximo aún a Kant que Foucault. Nos disponemos, por tanto, a movernos ahora en un círculo discursivo ampliado: Kant, Foucault y Rousseau. Tras esta larga observación prejudicial, sin duda necesaria para precisar el uso que pretendemos hacer del concepto de «arqueología», vayamos pues al texto de “Los motores de la razón pura práctica”, donde se ofrece a la lectura, según nuestra hipótesis, una «arqueología del Sí mismo moral».

Las estructuras del egoísmo (Selbstsucht) y sus transformaciones por la ley moral

¿Cuál es el Sí mismo del sentimiento de respeto? ¿Cuál es esa ipseidad que Kant define como «*vernünftige Selbstliebe*»? Esa relación consigo se piensa como «presencia a sí», como «reflexión» (me amo a mí mismo), como «preferencia» (me prefiero a los otros), como «auto-designación» y «concentración» (soy yo aquello que amo). Ya hemos expresado nuestras reservas relativas a los análisis derridianos del oído (hegeliano) como sentido metafísico de la «presencia a sí»²². Kant, al contrario, piensa por medio de la escucha de la ley moral una alteridad a sí. El ser racional y finito escucha la ley moral como un mandato incondicional que le constituye como destinatario de una llamada de su propia razón; pero el destinatario no podría transportarse él mismo hasta la fuente de esta enunciación conminatoria, que resulta de una elocuencia sin sujeto²³. El ser racional y finito es interpelado, recibe el mandato moral como una llamada destinada exclusivamente a él («tú debes», «actúa»): no hay propiamente hablando ninguna tercera *persona** (él o ella) que lo interpele, sino sólo su propia razón. La autonomía es así indisociable de una alteridad que es preciso comprender como alteridad a sí. El Sí mismo moral se experimenta no como sujeto *de*, sino más bien como sujeto *a*. Por ende, incluso si su receptividad carece de exterioridad y su alteridad es alteridad a sí, aquella receptividad y esta alteridad permanecen irreductibles. El Sí mismo moral está destinado a la subjetividad. Esta subjetividad no está constituida; está inmersa en un proceso de «subjetivación»²⁴, que es al mismo tiempo un proceso de des-individuación o de des-egoización.

²¹ *Ibid.*, p. 201.

²² Nos permitimos aquí remitir a nuestro estudio “Vie et monde des vertueux”.

²³ Esto es lo que quisimos demostrar en *Entendre raison*, Paris, Vrin, 2004.

* [N. del T.: *personne* en francés significa tanto “persona” como “nadie”].

²⁴ Tomo prestado de Foucault este concepto que surge relativamente tarde: en la Introducción a *El uso de los placeres*.

Retengamos pues provisionalmente esta primera característica del Sí mismo moral: es interpelado por la elocuencia a-personal de la razón pura práctica; esta elocuencia, que Kant inscribe en la tradición de la elocuencia *política* y piensa por analogía con la elocuencia del legislador rousseauiano, suscita la emergencia de un sujeto *a*, de un *Sí mismo des-individuado*, de un Sí mismo que experimenta el ser-exhortado *a* como una modalidad conminatoria de la alteridad a sí.

Para aclarar este proceso de des-individuación, leamos ahora con atención lo que dice Kant acerca de la manera en que la «*selbstvernünftige Selbstliebe*» procede de la transformación, por medio de la ley moral, de la *Selbstliebe* y del *Eigendünkel*. *Selbstliebe* (o *Eigenliebe*) y *Eigendünkel* son los dos componentes del egoísmo en general, *die Selbstsucht*. La *Selbstsucht* que define, bajo el título de egoísmo, «el conjunto de las inclinaciones», se traduce bajo la pluma de Kant por el latín *solipsismus*:

«Todas las inclinaciones juntas [*alle Neigungen zusammen*], que se pueden también constituir en un sistema sostenible y cuya satisfacción se llama entonces felicidad personal [*eigene Glückseligkeit*], constituyen el egoísmo [*Selbstsucht*] (*solipsismus*)»²⁵.

Este título de «egoísmo» entraña una morfología general de la relación consigo que reúne dos formas distintas. Esta reunión ¿es conjuntiva (y), disyuntiva (o), exclusiva (ni)? ¿Cómo coexisten estas dos formas distintas para dar forma al egoísmo solipsista? Habremos de volver a este punto importante, indeterminado, que participa del sentido de la arqueología kantiana. La primera forma de relación consigo, *Selbstliebe* o *Eigenliebe*, designa el amor de benevolencia (*Wohll wollen*), que se traduce por el griego *philautia*, mientras que la segunda, que significa la «presunción» (*Eigendünkel*), es decir, el amor de complacencia (*Wohlgefallen*), tiene su equivalente en el término latino *arrogantia*.

Resulta así una ramificación de equivalencias y de traducciones que puede tomar la forma siguiente:

Selbstliebe o *Eigenliebe* = *Wohll wollen* / *philautia*

Selbstsucht / *solipsismus* [

Eigendünkel = *Wohlgefallen* / *arrogantia*

¿A qué apunta la traducción kantiana de palabras alemanas por palabras latinas y griegas sino al marcado de «hechos de razón»? ¿Y qué son estos «hechos de razón» sino dos acontecimientos racionales decisivos en la constitución del Sí mismo moral (la amistad griega, el amor cristiano)? Las palabras griegas y latinas, *philautia* y

²⁵ *KpV* Ak. V, 73 PII, 697.

arrogantia, no *significan* ya únicamente, sino que *refieren* a estratos o estructuras histórico-rationales de la ipseidad moral.

Examinemos estas dos estructuras o estos dos estratos de referencia:

Philautia

La equiparación de *Selbstliebe* y de *Eigenliebe* con *philautia* refiere a la constitución griega de la ipseidad. En el plano de esta singularidad histórico-discursiva, sobre la que Kant arroja luz, el Sí mismo no es Sí mismo sino desde y por su amor a una alteridad electiva, el amigo; el Sí mismo no es Sí mismo más que desde y por una comunidad de afinidades selectivas llamadas amistad. La traducción de *philautia* por amistad reduce considerablemente lo que Kant está en proceso de reconsiderar: el inmenso alcance de una relación consigo modelada por una relación tal con el otro que el otro está en el Sí mismo o, más aún, que el otro separa al Sí de sí mismo y arruina de entrada todo narcisismo, vuelve imposible toda constitución separada del Sí mismo. Relacionarse consigo, en la filosofía griega antigua, no puede significar otra cosa que relacionarse con un orden que no es individual ni incluso meramente humano, sino que es aquél en que la racionalidad preside la planificación de la comunidad o la planificación cósmica (ya se piense en el intelecto del mundo en Platón o en la Razón universal de los estoicos):

«El sentimiento de pertenencia a un Todo me parece [...] que es el elemento esencial: pertenencia al Todo de la comunidad humana, pertenencia al Todo cósmico [...]. Sin embargo, una perspectiva tal transforma de manera radical el sentimiento que cabe tener de sí mismo»²⁶.

Kant reabre aquí la memoria discursiva de una relación no-reflexiva, no-especular consigo. Hace que la atención filosófica se vuelva hacia ese Sí mismo ético inseparable de sus correlatos políticos. Es también sobre este estrato griego de la relación consigo como los dos últimos libros de Foucault, *El uso de los placeres* (1984) y *El cuidado de sí* (1984), al reflexionar sobre los modos de subjetivación antiguos y contemporáneos, buscan poner al día una constitución del Sí mismo extranjera al modelo jurídico, nomológico, de una ley general que se impone a todos. Es el argumento recurrente de estos dos libros, la cultura del sí mismo griega no es una moral de la ley y del precepto general, sino una ética de la pluralidad de las normas y de la elección de los modos de vida. Antes y a diferencia de la moral cristiana y moderna y de la concepción del poder como dominación, para Foucault se trata de ignorar las instancias y las instituciones de autoridad para interesarse por las prácticas que revelan una inmanencia de la norma. Resulta entonces necesario para la arqueología abandonar las problematizaciones de los libros precedentes, consagrados a la objetivación del sujeto²⁷, con el fin de pensar una nueva economía de las relaciones de poder, a partir esta vez de la *subjetivación*. ¿Para qué sirve entonces la arqueología foucaultiana? No sirve para saltar por encima de la era cristiana; sirve para reencontrar las problematizaciones susceptibles de favorecer las prácticas contemporáneas. Las doctrinas antiguas abren alternativas fecundas a los presupuestos teóricos de la «hipótesis represiva» del poder. La arqueología hace surgir posibilidades pasadas, que

²⁶ P. Hadot “Réflexions sur la notion de "culture de soi"”, en *Michel Foucault philosophe*, Le Seuil, 1989, p. 263.

²⁷ Ver M. Foucault, “Deux essais sur le sujet”, en H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique* (1982), Paris, Gallimard, 1985, p. 297 – 321.

son otras tantas condiciones de posibilidad para una mirada crítica sobre el presente o, mejor, para una resistencia al presente:

«Sin duda el problema filosófico más infalible es el de la época presente, el del hecho de que estamos en este momento preciso. Sin duda, el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar aquello que somos. Nos hace falta imaginar y construir aquello que podríamos ser para desembarazarnos de esta suerte de “doble obligación” política que son la individuación y la totalización simultáneas de las estructuras de poder moderno. Se podría decir, para concluir, que el problema a la vez ético, político, social y filosófico que se nos plantea hoy en día no es el de intentar liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, sino el de liberarnos a *nosotros mismos* del Estado y del tipo de individualización que lleva anejo. Nos hace falta promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que nos ha sido impuesto durante muchos siglos»²⁸.

Sin embargo, es de sobra conocido que, para Foucault, Kant es el iniciador de esta resistencia al presente, de esa mirada crítica que dice: «¿Qué es lo que pasa en este momento? ¿Qué es lo que nos espera? ¿Cuál es ese mundo, ese período, ese momento preciso en que vivimos?»²⁹.

Nos hace falta por tanto subrayar esto: la arqueología kantiana y foucaultiana hace dos cosas a la vez o dos veces la misma cosa: por una parte, describe el espacio de nacimiento y de transformación de los conceptos sin retroceder hacia una estructura originaria, sino analizando las estructuras racionales, los «hechos de razón»; por otra parte, analiza las transformaciones de los espacios de posibilidad del pensamiento, introduce en la historia relaciones racionales, más bien que relaciones causales, y estas «condiciones internas de posibilidad» han de comprenderse como líneas de actualización, esto es, como líneas de resistencia al presente.

A semejanza de la arqueología kantiana que considera los «hechos de razón» como estasis o etapas necesarias del desarrollo de la razón, la arqueología foucaultiana transforma los documentos en monumentos, los pone en relación, analiza sus diferencias, los vuelve o no comparables, los dispone en series, pero, al hacer esto, lleva el cuestionamiento crítico al plano histórico. La finitud kantiana del conocimiento es en suma historizada, y el *a priori* mismo, que no escapa ya a la historicidad, deviene, según el parecer de Foucault, «un poco bárbaro»³⁰. Nosotros planteamos la hipótesis de que esta «barbarie» puede ser heurística. En efecto, al hacer emerger la estructuración griega de la ipseidad, Kant vuelve visible una distancia racional e histórica: la ipseidad griega, pensada a partir de la *philautia*, nos hace súbitamente distante nuestro propio pensamiento presente de la ipseidad. Kant nos arranca subrepticamente al orden de nuestras familiaridades. Nos dice: hay otras relaciones posibles consigo. Pero ¿cuál es esta ipseidad de la *philautia*? ¿Y qué añade Kant cuando traduce la *philautia* al léxico de la teología medieval y la vuelve sinónimo de la «benevolencia» (*Wohllwollen*)? En la *KpV*, Kant parece conformarse con la potencia metonímica de estos vocablos que traen a la memoria formas pasadas, anteriores, de la relación consigo. Pero en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, estima necesario determinar el uso que hace, en los límites de la mera razón, de los conceptos teológicos del amor de benevolencia y del amor de complacencia:

²⁸ *Ibid.*, p. 307 – 308.

²⁹ *Ibid.*, p. 307.

³⁰ AS, p. 175.

«... el amor a sí mismo [*Selbstliebe*] puede ser dividido en amor de *benevolencia* y amor de *complacencia* (*benevolentiae* y *complacentiae*) y ambos han de ser racionales (como se comprende por sí mismo). Acoger el primero en la máxima propia es natural (pues, ¿quién no querrá que siempre le vaya bien?). [...]. La Razón ocupa aquí solamente el lugar de una servidora de la inclinación natural; pero la máxima que por ello se adopta no tiene ninguna referencia a la moralidad. Si se hace de ella el principio incondicionado del albedrío, es ella entonces la fuente de un antagonismo inmensamente grande frente a la moralidad [...]. No puede complacerse [*Wohlgefallen*] en sí, ni siquiera estar sin un amargo desplacer [*Missfallen*] en sí mismo, un hombre, al que la moralidad no es indiferente, que se da cuenta de tales máximas no concordantes con la ley moral en él. Se podría llamar a este amor el *amor racional* a sí mismo [*die Vernunftliebe seiner selbst*] que impide toda mezcla de otras causas de contento derivadas de las consecuencias de las acciones propias (bajo el nombre de felicidad que uno ha de procurarse por ese medio) con los motivos impulsores del albedrío. Ahora bien, puesto que ello significa el respeto incondicionado hacia la ley, ¿por qué se quiere, por medio de la expresión *amor a sí mismo racional*, pero *moral* sólo bajo la condición últimamente dicha, dificultarse innecesariamente la comprensión clara del principio, dando vueltas en un círculo? (pues sólo puede uno amarse a sí mismo de modo moral en cuanto es uno consciente de su máxima de hacer del respeto a la ley el supremo motivo impulsor de su albedrío)»³¹.

Esta larga cita es inmensamente esclarecedora; aclara la morfología general del egoísmo solipsista y explica la coexistencia de las dos formas de este egoísmo. Nos parece que es preciso retener esto: las dos formas del egoísmo definen una tipología de máximas del arbitrio. La máxima se define como «el principio subjetivo del actuar»³²; es el principio según el cual el sujeto tiene conciencia de actuar. Lo que Kant define de este modo es el lugar propio de la imputabilidad: «La imputación (*imputatio*) en sentido moral es el juicio por el cual vemos a alguien como el autor (*causa libera*) de una acción que se llama entonces acto (*factum*) y que está sometida a leyes»³³. Dicho de otro modo, las formas del egoísmo comprendidas como tipos de máximas reenvían a la definición del «corazón»: «la aptitud del arbitrio para adherirse o no a la ley moral en sus máximas»³⁴. El filósofo define por medio del «corazón», y por medio de las dos formas de egoísmo que de allí proceden, una manera en que el arbitrio es libremente adquirido. Seguir en su máxima el amor de benevolencia consiste pues para el arbitrio en elegir la máxima de la felicidad. Esta aspiración a la felicidad es natural; puede extenderse a la felicidad más grande y más duradera, pero la razón queda ahí supeditada, no hace sino servir a las inclinaciones naturales.

Kant rompe aquí con todo el legado naturalista de la ética. Decide poner fin al «mayor extravío de la filosofía desde los griegos: la naturalización de la razón»³⁵. Hay que pensar el ser racional como un ser de derecho, como un ser receptivo a la legislación de la razón, y no como un animal dotado de *logos*.

³¹ *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Ak. VI, 45 – 46 PIII, 61 – 62 (traducción de F. Martínez Marzoa).

³² *GMS* Ak. IV, 420 nota, R. 97.

³³ *Doctrina del derecho* Ak. VI, 225 PIII, 472.

³⁴ *La Religión* Ak. VI, 29 PIII, 41.

³⁵ G. Lebrun, *Kant sans kantisme*, Paris, Fayard, 2009, p. 299.

¿Para qué sirve entonces la puesta al día de la *philautia* y del amor de benevolencia? Para dos cosas:

1) Por una parte, hace emerger la estructura de una relación consigo no reflexiva, de una relación consigo siempre tendida hacia el otro e implicada en el otro – esto es lo que captará la atención de Foucault: la homogeneidad del individuo y del todo, su co-pertenencia, sobre la que Foucault insiste tanto, permite escapar a la ficción de un individuo autónomo³⁶ y concebir de manera inédita la relación de los individuos y la comunidad social. Ésta es por lo demás la razón por la cual Foucault esperaba que la lectura de las escuelas antiguas le permitiera sustituir el modelo jurídico moderno de la concepción del poder como constitución de los individuos por medio de la ley común por aquél de las tecnologías de gobierno de las conductas, que es «un problema tanto de auto-gobierno cuanto de gobierno de la conducta de los otros. Dos cuestiones ligadas que forman un polo de articulación individuo-sociedad»³⁷. Foucault dirige su investigación última contra el individualismo contemporáneo y contra «esta suerte de “doble obligación” política que son la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras del poder moderno»³⁸. Las técnicas de sí eran contempladas por Foucault, al menos de manera prospectiva, como el equivalente de las tecnologías de gobierno, y las primeras habían de ser reunidas con las segundas en una obra que debía titularse *El gobierno de sí y de los otros*³⁹. Nos parece que la posición de Kant, siendo compleja, no es en menor medida también profundamente anti-individualista, y que la comunidad moral kantiana se aproxima al ensayo de Foucault. Volveremos sobre ello.

2) Por otra parte, en tanto que la estructura «philáutica» ha sido portadora de una ética naturalista, la ética griega es reducida por Kant a la amoralidad y relegada del lado de la doctrina de la felicidad. El tipo de máximas definido por la *philautia* no implica un conflicto con la ley moral, sino que se convierte en alógeno, extranjero a la moral. Kant no apela a la renuncia al deseo natural de felicidad; más bien pretende llevar las máximas del sujeto de este deseo fuera de la doctrina de las costumbres. He aquí por qué esta forma del egoísmo, conservada como cuasi-primordial pero neutralizada axiológicamente como amoral, se encuentra «limitada» (*einschränken*), en la experiencia del respeto, a la condición de su acuerdo (*Einstimmung*) con la ley moral⁴⁰.

Kant hace sufrir una conmoción considerable a la correlación antigua de la ipseidad primordial con la búsqueda de la felicidad: a las máximas naturalistas se les impone el que se concuerden con la ley moral (*einstimmen*) y el que *limiten* su fin a este acuerdo. De ahí la ruptura de la *moral* kantiana con la preferencia del Sí mismo por su inclinación más propia, la felicidad. De ahí la promoción, a cambio, de un valor otorgado a la vida y de una dignidad para ser feliz.

Ahí donde Foucault encuentra «la universalidad sin ley de una estética de la existencia»⁴¹, Kant, después de haber neutralizado el alcance moral de esta «estética de la existencia», la «limita» por medio de la ley: «no cabe amarse a sí mismo *sino*

³⁶ *Le Souci de soi*, p. 56 – 57, 67 – 69 et 117.

³⁷ C. Gautier, “À propos du “gouvernement des conduites” chez Foucault: quelques pistes de lecture”. En J. Chevalier (éd.), *La gouvernabilité*, Paris, PUF, 1996, p. 19 – 33.

³⁸ *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, op. cit., p. 308. Ver también “La technologie politique des individus” en DE IV, 827.

³⁹ Véase la “Cronología” de D. Defert al principio del primer volumen de DE p. 61. Los cursos sobre la *parrhêsia* constituyen la introducción y el proyecto de la asociación del gobierno de sí y de la gubernamentalidad (el gobierno de los otros) no se produce allí.

⁴⁰ *KpV Ak. V*, 73 PII, 697.

⁴¹ *Le Souci de soi*, p. 205.

moralmente»⁴². La arqueología kantiana, que hace emerger toda la estructura de la ipseidad griega, le impone una *reducción moral*, al mismo tiempo que de un modo extraño, nótese, conserva para el carácter no-reflexivo, no individuado de esta relación consigo un nuevo porvenir en «el amor racional a sí mismo». Pero antes de considerar este nuevo porvenir que especificaremos más tarde, observemos qué tratamiento reserva Kant a la otra estructura, cristiana esta vez, de la ipseidad.

Arrogantia

El latín, tras el griego, participa de otra «actualidad», de la lógica racional de una diacronía sin narración, se expone a una sincronía fuera del tiempo. La estructura griega de la ipseidad nos estructura aún pero es transformable, pues Kant va a otorgarle un nuevo porvenir después de haber impuesto una reducción moral drástica a sus fines más propios. En cuanto a la estructura cristiana, parece de golpe relegada a un lugar secundario. El amor de complacencia, orientado únicamente hacia el «querido Yo»⁴³, es la marca de una «inflamación del orgullo» –tema paulino bien conocido– cuya traducción latina por *arrogantia* despierta aquí la memoria racional. Este amor de complacencia difiere del amor de benevolencia en que constituye la máxima de la felicidad en regla incondicional de determinación y, al transformar su in-sumisión a la ley moral en principio, produce un aparente conflicto de determinación: «[El Sí mismo] se erige en legislador y en principio práctico incondicionado»⁴⁴. No obstante, este conflicto no tiene continuación posible en tanto que es indudable que la ley moral es el «dato» primordial de toda conciencia. La complacencia no puede, pues, sino transmutarse en «desagrado» (*Missfallen*), es decir, en pérdida de la estima del Sí mismo por sí mismo, y la presunción (*Eigendünkel*) no puede sino ser «completamente abatida» (*niederschlagen*), «enteramente arruinada» y «humillada» (*demütigen*)⁴⁵. La imposición aplastante y aniquiladora de la ley moral a la presunción retoma los esquemas teológicos de la kénosis y de la crucifixión de Cristo, tal como Pablo lo da a leer en la *Epístola a los filipenses* (II, 5-9). ¿Qué significa esta recuperación? La escritura previa de la Pasión inscribe en la inteligencia kantiana del Sí mismo moral el sacrificio de un Sí mismo devenido para sí mismo su único objeto de deseo: «el egoísta moral es aquel que relaciona todos los fines consigo...»⁴⁶. Kant ha proporcionado diversos retratos del egoísta práctico, cuya soledad específica, inconmensurable con el aislamiento, es propiamente un obstáculo a toda co-humanidad posible, a toda comunidad moral. La frase prototípica de este egoísta confrontado al desamparo del otro es: «*was gehts mich an?*»⁴⁷ (¿en qué me concierne eso?). «Aquel a quien le es indiferente lo que le ocurre a otro, siempre y cuando todo vaya bien para sí mismo, es un egoísta (*solipsista*)»⁴⁸. El Sí mismo del *Eigendünkel* caracterizado por un cuidado exacerbado de uno mismo es también –la palabra *arrogantia*, que significa «anticipación sobre los favores de los otros», lo dice suficientemente– un Sí mismo

⁴² *La Religión* Ak. VI, 45 - 46 PIII, 61 – 62 (citado previamente; la cursiva es aquí nuestra).

⁴³ *GMS* Ak. IV, 407 R. 79.

⁴⁴ *KpV* Ak. V, 74 PII, 698.

⁴⁵ *Ibid.* PII, 697.

⁴⁶ *Antropología desde el punto de vista pragmático* § 2 Ak. VII, 130 R. 55. Véase Pascal, *Pensées* Br. 100 : «La naturaleza del amor propio y de ese yo humano consiste en no amar sino a sí mismo y en no considerar sino a sí mismo» y Bossuet, *Traité de la concupiscence*, cap. XI : «el amor propio es el que desea el propio bien en detrimento del bien común y universal».

⁴⁷ *GMS* Ak. IV, 423 R. 100.

⁴⁸ *Doctrina de la virtud* § 26 Ak. VI, 450 PIII, 743. El término *solipsismus* hace su aparición en el léxico filosófico en 1719, en los *Vernünftige Gedanken von Gott* (§ 2) de Wolff.

comparativo, que se proyecta fuera de sí para volver siempre con más fuerza sobre sí mismo. Bajo el título general del amor-propio, Rousseau produjo análisis notables de esta proyección del Sí mismo fuera de sí, proyección que no por ser subjetiva tiene menos efectos concretos: el Sí mismo existe como ser representado y como representación que se hace él mismo de esta representación. Deviene un «hombre facticio y fantástico»⁴⁹, centrado en su «propia» felicidad, pero esta felicidad se revela fantasmática al pretender ser solamente la suya, mientras que pierde consistencia al ser siempre relativa a la representación, por el Sí mismo, de la representación de otro.

La aniquilación de la presunción por medio de la ley moral no hace sino más visible la remanencia de la relación consigo «philáutica». La aniquilación de la relación del Sí mismo exclusivamente centrado en sí «se inscribe» «causando detrimento» (según el doble sentido de *Eintrag tun*), y esta inscripción tiene lugar en el lugar mismo de la cesura entre la amistad y el amor, cesura producida por el cristianismo. Etienne Balibar denomina a esta cesura «corte epistemológico»⁵⁰, pues tiene una importancia fundamental para el pensamiento político: «Quizás se podría decir que ella sostiene la *diferencia política* como tal, en la medida en que recorta las distinciones de lo privado y de lo público, del espacio de las relaciones domésticas y de la *polis*»⁵¹.

Die vernünftige Selbstliebe

Hagamos balance. ¿Qué podemos retener de esta arqueología del Sí mismo moral donde el Sí mismo de la *philautia* se conserva para transformarse y donde el Sí mismo de la *arrogantia* es aniquilado? Nos parece que Kant enuncia dos tesis importantes:

1) La primera trata sobre la *Einstimmung* del Sí mismo «philáutico» con la ley moral. Como la moralidad no implica una oposición a la felicidad, sino la imposibilidad de tomarla en consideración, el Sí mismo de la *philautia* es llevado a limitar y conformar su fin con la sola ley moral. Esta *Einstimmung*⁵², esta concordancia, hace efectiva de otro modo la estructura «philáutica» del Sí mismo (separada del legado naturalista de la ética griega), pues inerva de una *doble relación* consigo y con los otros a la obediencia a la ley. La segunda fórmula derivada del imperativo categórico vuelve muy legible esta «doble relación»:

«obra de modo tal que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin, nunca simplemente como medio»⁵³.

La primera fórmula derivada trata sobre la legislación moral, que prescribe querer una «naturaleza» tal que yo podría quererla formalmente sin contradecirme; la segunda fórmula derivada completa a la primera al tratar sobre el legislador: si yo trato al ser racional que está en mí o en otro como un simple medio, instrumentalizo la razón, que cesa de ser legisladora. La *Gemeinschaft* es, pues, para Kant, una estructura *a priori* de la conciencia moral, por donde reaparece la estructura *a priori* histórica de la

⁴⁹ Rousseau, *Dialogues* I OC I, 728. Ver también *Emile* II OC IV, 309 y IV OC IV, 493.

⁵⁰ E. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, p. 165.

⁵¹ *Ibid.*, p. 165 – 166.

⁵² Derrida escribe que es preciso interrogarse sobre la *Einstimmung* o la *Einklang* de los amigos. Ver *Politique de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 270.

⁵³ *GMS Ak.* IV, 429 R. 108.

philautia. El filósofo crítico volvió equivalentes la obediencia a la ley moral y la pertenencia a la universalidad «subjética» de la comunidad moral. Esta universalidad subjética justifica ella sola el formalismo del deber. Si no es moral hacer una promesa con la intención de no mantenerla, no lo es tanto porque el concepto de promesa quedaría arruinado, cuanto porque la promesa como vínculo de comunidad se perdería para dar lugar a un mundo de solipsistas cínicos que repetirían a cual más: «*was gehts mich an?*». Se comprende al mismo tiempo que la realización de la comunidad moral no depende de los filántropos, ya que depende de la obediencia de cada uno (para él mismo y para todos, a título de legislador para todos) a la ley moral. Kant, como Rousseau y Foucault, encuentra en los griegos el resorte de una resistencia a la definición individualista de la humanidad. Rousseau concibe incluso explícitamente la génesis de la conciencia a partir de una «doble relación» consigo y con los otros:

«... sí, como no cabe dudar, el hombre es sociable por su naturaleza, o al menos está hecho para llegar a serlo, no puede serlo sino por otros sentimientos innatos, relativos a su especie; pues si no se considera más que la necesidad física, ésta debe ciertamente dispersar a los hombres en lugar de acercarlos. Sin embargo, *es de este sistema moral formado por esa doble relación consigo y con sus semejantes de donde nace el impulso de la conciencia*»⁵⁴.

Es difícil no ver que esta «doble relación», constitutiva de la conciencia, es la estructura *a priori* (histórica) de lo que el *Contrato social* (I, 7) llama la «doble relación» de cada uno con cada uno y de cada uno con todos que constituye la comunidad política. Etienne Balibar extiende esta «estructura de subjetivaciones diferenciales (ella misma de esencia relacional)»⁵⁵ a la lectura de *La nueva Eloísa*, donde se opera, según él, la transmutación *a contracorriente*, es decir, ana-crónica, del amor en amistad, y donde, en consecuencia, Rousseau experimenta las condiciones de constitución de una comunidad al volver sobre el «corte epistemológico» amistad/amor. Restaría que no basta con una estructura «philáutica» de «doble relación» consigo para pensar la generación de la comunidad. Kant otorga (*einstimmen*) esta estructura a la ley moral («dato» para toda conciencia), y Rousseau la otorga al amor del Bien⁵⁶. En Rousseau, el «corte epistemológico» se va a encontrar incluso suturado, y la moral va a devenir inseparable de la política, mientras que en Kant se elabora más bien un puente o una articulación. Vamos pronto a volver sobre este punto complejo de la relación decisiva⁵⁷ del *Emilio* con el *Contrato social*, pero permanezcamos todavía un instante atentos a la tesis kantiana.

2) El filósofo crítico levanta acta del «corte epistemológico», piensa la política *teniendo en cuenta* este corte. En un mundo cristiano, en el mundo de la humanidad

⁵⁴ *Emile* IV OC IV, 600 (la cursiva es nuestra).

⁵⁵ *Citoyen sujet*, op. cit., p. 179.

⁵⁶ *Emile* IV OC IV, 600: «Conocer el bien no es amarlo [...]. ... es ese sentimiento que es innato».

⁵⁷ Etienne Balibar, en nuestra opinión, subestima esta relación. Al desatender el *Emilio* para comparar directamente el *Contrato social* con *La nueva Eloísa*, prorroga bajo un modo positivo invertido el diagnóstico de Althusser relativo a la «fuga» de Rousseau hacia la literatura. Pues hacer de la literatura el *locus* eminente de la experimentación de la comunidad no basta para explicar cómo el pensamiento rousseauiano de la comunidad ético-política supera *efectivamente* el «corte epistemológico» amistad/amor. Rousseau ha formulado explícitamente la indisociabilidad de todos sus libros: «Todo lo que hay de audaz en el *Contrato social* estaba con anterioridad en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*; todo lo que hay de audaz en el *Emilio* estaba con anterioridad en *Julia*» (*Confessions* IV, 407).

individualizada, la política intenta, al producir las condiciones de un estado de derecho, evitar el caos, la guerra de todos contra todos y la incomunicabilidad absoluta. Kant piensa la política *teniendo en cuenta* estas «certezas desencantadas»⁵⁸, la piensa teniendo en cuenta el «hecho de razón» histórico de que la intersubjetividad ha devenido un problema.

«El “individualismo” kantiano cambia de sentido si es ante todo el reconocimiento de que la sociedad está individualizada, de que sus miembros están demasiado profundamente separados para que la “*Gemeinschaft*” pueda mágicamente unirlos. Es por el contrario “la insociable sociabilidad” lo que da su estilo a las relaciones humanas, engendradas menos por la maldad del hombre aislado que por la asociación de los hombres en tanto que individuos»⁵⁹.

De ahí el «cortocircuito» kantiano de la comunidad moral con respecto a la sociedad civil, de ahí el carácter «esencialmente a-histórico, “*ursprünglich*” y no “*uranfänglich*” (DD VI, 251)»⁶⁰ de la idea misma de contrato jurídico. Este «cortocircuito» no traduce un abandono de toda comunidad política, sino que expresa un pensamiento nuevo del abismo que separa en adelante la comunidad moral y la sociedad civil y, en consecuencia, un pensamiento igualmente nuevo de su relación: la primera deviene para la segunda un ideal cuyo cumplimiento asintótico tiene por campo el desarrollo racional de la historia, campo donde el «político moral» encuentra su verdadera función efectiva:

«... si [...] parece indispensable combinar esta idea [la idea de deber] con la política, hacer incluso de ella una condición necesaria, es preciso desde entonces conceder la posibilidad de su unificación [*Vereinbarkeit*]. Sin embargo, yo puedo muy bien representarme un *político moral*, es decir, un hombre de Estado que no actúa sino según principios compatibles con la moral [*Prinzipien, die mit der Moral zusammen bestehen können*] [...]. El político moral se dará como principio: que cada vez que se constaten fallos [...] en la constitución de un Estado o en las relaciones de los Estados entre ellos, sea un deber, y especialmente para los jefes de Estado, reflexionar sobre el modo en que, en la medida de lo posible, podrían ser corregidos y conformados al derecho natural tal como, en la idea de la razón, se ofrece a nuestros ojos como modelo – *cueste lo que cueste al egoísmo* [*Selbstucht*] de esos hombres»⁶¹.

El político moral es el operador de un descentramiento necesario en relación al egoísmo. Al hacer eso, contribuye a dar un sentido al concepto de historia en tanto que este concepto impone un cambio de escala racional que pone a la política bajo la perspectiva del derecho natural, del «contrato originario» y por tanto de la razón pura práctica: «La historia de la humanidad es diferente de la de los hombres»⁶². Desde el punto de vista de la razón pura práctica, lo humano excede a los hombres, lo humano es sobrehumano. La historia nos enseña al menos una cosa: la necesidad de este cambio de perspectiva.

⁵⁸ G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Livre de poche, 2003, p. 570.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 574.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Hacia la paz perpetua* Ak. VIII 372 PIII, 367 (trad. totalmente modificada).

⁶² R. X1499 citado por G. Lebrun en *Kant et la fin de la métaphysique, op. cit.*, p. 733. «Hegel, añade Lebrun, retomará esta definición anti-individualista, por anti-naturalista, de la humanidad» (*ibid.*).

Nos parece que estas dos tesis kantianas pueden permitir continuar leyendo a Kant y a Foucault juntos, pero esta vez según un sentido invertido: no Kant gracias a Foucault, sino Foucault a partir de Kant.

Asociar el gobierno de sí a la gubernamentalidad: el proyecto inacabado de Foucault

En la intersección de la cuestión de las normas y la de las subjetividades, la obra abierta por la *Historia de la sexualidad* emprende un análisis político de la subjetivación de las normas: «Hay [...] sociedades o grupos en los que la relación consigo está intensificada y desarrollada sin que no obstante ni de manera necesaria los valores del individualismo o de la vida privada se encuentren reforzados»⁶³. Foucault quiere estudiar la *flexión política* de una racionalidad del gobierno de sí que no estaría disociada del gobierno de los otros⁶⁴:

«He aquí lo que han hecho los griegos: [...] han inventado el sujeto, pero como un derivado, como el producto de una “subjetivación”. Han descubierto la “existencia estética”, es decir, el doblez, la relación consigo, la regla facultativa del hombre libre»⁶⁵.

Es forzoso no obstante constatar que los libros que componen la *Historia de la sexualidad* son aún bastante programáticos en relación al análisis político del «gobierno». El gobierno, anunciaba Foucault, comprende el conjunto de las «técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres»⁶⁶. Sin embargo, las investigaciones que parecen ocupar exclusivamente a Foucault al final de su vida están consagradas sólo a la historia de la subjetividad. Tratan sobre la ética helenística (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio). Acerca de esta cultura estoica del sí mismo estudiada por Foucault, Pierre Hadot ha lamentado la *unidimensionalidad estética* que ha hecho que se pierda «el elemento esencial» de la subjetividad griega, su «sentimiento de pertenencia a un Todo»⁶⁷:

«... parece que la descripción que M. Foucault da de eso que yo había llamado los “ejercicios espirituales”, y que él prefiere denominar las “técnicas de sí”, está precisamente demasiado centrada en el “sí mismo” o, al menos, en una cierta concepción del sí mismo»⁶⁸.

Para Hadot, el Sí mismo griego analizado por Foucault ha perdido su dimensión «philáutica» (que Kant mismo había reconocido como esencial) para reducirse a «una nueva forma de dandismo, versión finales del siglo XX»⁶⁹. Según este diagnóstico de Pierre Hadot, Foucault no podía sino fracasar al «plegar» juntas las técnicas de sí y las técnicas del gobierno. En efecto, había des-politizado, des-totalizado, des-philautizado demasiado la subjetividad griega para poder encontrar ahí la palanca de una nueva resistencia a la atomística social y al egoísmo narcisista de los individuos.

En cambio, y extrañamente, el arqueólogo contemporáneo permite, en su fracaso, reconocer la singularidad del proyecto de su predecesor kantiano. No se podría

⁶³ *Le souci de soi, op. cit.*, p. 57.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 110. Ver G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 107.

⁶⁵ G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 108.

⁶⁶ “Du gouvernement des vivants”, en *Résumé des cours* (du Collège de France), le cours de l’année 1979 – 1980, Paris, Julliard, 1989, p. 123.

⁶⁷ P. Hadot “Réflexions sur la notion de “culture de soi””, en *Michel Foucault philosophe, op. cit.*, p. 263.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 267.

decir que Kant ha triunfado allí donde Foucault fracasó. El quiasmo sería poco sutil. Pero en el cruce y corte de las arqueologías, Foucault quizás hace leer a Kant mejor de lo que él mismo lo hizo. ¿O quizás él lo leyó así cuando, al escribir finalmente el famoso texto “¿Qué es la Ilustración?”⁷⁰, «pliega» juntos el *êthos* griego y la «ontología crítica»⁷¹ en una definición nueva de la modernidad, entendida como «forma de relación con el presente»⁷²?

La proyección foucaultiana de «la novedad de los griegos»⁷³, según las palabras de Deleuze, sobre el *êthos* de la modernidad crítica puede leerse sin duda como un síntoma de fracaso –fracaso en producir en el pensamiento del Sí mismo una ruptura a la altura de la que había producido la gubernamentalidad en la concepción represiva y jurídica del poder. Y el retorno hacia Kant se entiende de manera bastante fina como la puesta en espera de las certezas políticas, requeridas para otra elaboración del Sí mismo. El kantismo es el lugar de esta espera, pero lo que Foucault da a leer sin quizás haberlo leído él mismo es que, en Kant, esta espera se pone ya a trabajar gracias a la estructura «philáutica» del Sí mismo moral, y que este ponerse a trabajar aparece en el esfuerzo del «político moral» que se opone a los egoísmos: *signum rememorativum, signum pronosticum...*

Para concluir en un punto de inacabamiento de nuestra exposición, diremos que la referencia que nos parece haber faltado a Foucault para suturar verdaderamente el «corte epistemológico» de la amistad y del amor, y en consecuencia para pensar la flexión política de un Sí mismo desindividuado, es Rousseau. La lectura «sistemática» del *Emilio*, del *Contrato social* y de *La nueva Eloísa* es el operador discursivo que Foucault habría debido privilegiar en relación a Kant. Pero ésta es, si no otra historia, al menos otro «pliegue» arqueológico.

⁷⁰ “*What is Enlightenment?*”, en DE IV, 562 – 578.

⁷¹ *Ibid.*, p. 575.

⁷² *Ibid.*, p. 568.

⁷³ G. Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 107.