

**BORRADOR** (se trata del material que será la base de mi exposición. Las citas no están todavía perfectamente)

## **IPSEIDAD, MORALIDAD Y FACTICIDAD. APUNTES PARA UNA LECTURA KANTIANA DE LA “CUESTIÓN DEL SUJETO” EN FOUCAULT.**

Marco Díaz Marsá  
(Universidad Complutense)

### 1. Breve aclaración del título.

#### 1.1 *Sobre la idea de una lectura kantiana de Foucault.*

Esta intervención se encuadra en el espacio general de una lectura integral y sistemática del pensamiento foucaultiano, *en clave kantiana*. Ello significa, entre otras cosas, que, en esta ocasión, apenas diré nada acerca de la lectura foucaultiana de Kant (aunque inevitablemente tendré que tomarla en consideración y referirme a ella)<sup>1</sup> y sí, sin embargo, bastantes cosas acerca de la posibilidad de una intervención kantiana en el pensamiento de Foucault. Sobre la posibilidad de tal lectura quisiera decir lo siguiente:

1. Ésta sólo se abre, como posibilidad de una lectura *genuinamente crítica* del pensamiento de Foucault, a partir de las últimas elaboraciones del pensador de Poitiers en materia de ética y moral. Ello no significa que tal posibilidad se de como consideración aislada de los últimos textos y ocurre, más bien, que ella se presentará en la atención a la integridad del corpus textual-Foucault, si bien desde la perspectiva que se ofrece como final y, por eso, a partir de la irrupción del tercer eje de la ontología foucaultiana: justamente el eje de la moral. Tal posibilidad brinca, pues, al margen de cualquier lectura cronológica por “etapas”, en el cuidado del sistema, del sistema crítico de simultaneidad saber-poder-moral.

2. Esta posibilidad es la de una lectura *coherentemente* kantiana (y aquí, desde luego, estaría el problema de qué cabe entender por “Kant”). Y es que no creo que Foucault

---

<sup>1</sup> Lo hemos hecho en otros lugares. *Arqueología de la cuestión trascendental, Facticidad y trascendencia en la lectura foucaultina de ApH de Kant*, , *Sobre la crítica foucaultina al tema trascendental*, y en *L’idée de sensibilité transcendantale dans l’Introduction à la Anthropologie de Kant*

puede tomar sólo *algo* de Kant *sin dejar, por ello, de ser kantiano*, por ejemplo, el tema de lo trascendental y de una historia filosófica de los hechos de la razón, pero neutralizando en tales temas el asunto de una *teleología rationis humanae*. Considero, antes bien, que Foucault, *justamente por ser kantiano*, exhibe en su pensamiento una figura crítica y sistemática del tema trascendental y, precisamente por ello, una figura *no antropológica*, es decir, no dominada por el postulado paradójico del hombre, ser finito, como sujeto o fundamento, como *finitud fundamental* (tal es el hombre de una “analítica de la finitud”, cfr. cap. 9 MC) Ahora bien, y aquí estriba gran parte de la dificultad de este asunto, ello no es obstáculo para que en tal pensamiento, radicalmente crítico, no opere, y justamente como principio de unidad y autonomía de la crítica, algo así como una arquitectónica de la virtud, y, por tanto, una *teleología rationis humanae*, que ha de suponer una suerte de rehabilitación crítica de la cuestión antropológica en el pensamiento de Foucault como “*cuestión del sujeto*” : «Hay algo en la crítica –dice Foucault al comienzo de *Qu’est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)*- que se halla emparentado con la virtud» [en *Bulletin*, p.19]

3. Esta lectura kantiana de Foucault se nutre, como no puede ser de otra manera, de la lectura foucaultiana de Kant. Haciéndose cargo desde luego -y ello para conjurar el peligro de la antropología fundamental- de todos esos textos en que Foucault define el espacio y las figuras de la crítica antropológica, en su relación con Kant y el pensamiento postkantiano (fundamentalmente en el cap 9 de MC), pero también tomando en consideración los trabajos en los que se define la posibilidad de una lectura de Kant no medida por las eventualidades de la antropología y el humanismo. Me refiero a los textos sobre la *Aufklärung*, en que se opera una fecunda desconexión entre el humanismo y la Ilustración, pero también a *Introduction à l’anthropologie de Kant*, donde se define el espacio y las articulaciones de un *Homo criticus* y de lo que puede llamarse “antropología crítica”.

### 1.2 *La cuestión del sujeto como “cuestión crítica”:*

Ce n’est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches [*Le sujet et le pouvoir* , en DEIV, p. 223]

En réalité, ce fut toujours mon problème [subjectivité et vérité], [*L, éthique du soici de soi comme pratique de la liberté*] [DE IV 708]

Repárese en que el sujeto se presenta en el segundo de los textos citados como un problema, no como una evidencia. De ahí que Foucault se refiera a la hora de determinar su trabajo a «la cuestión del sujeto», no una «filosofía del sujeto», que se daría como «tarea *par excellence* fundamentar todo el saber y el principio de la significación sobre el sujeto signifiante» [*Sexualité et solitude* en DE IV, p. 168]. De esta cuestión Foucault declara que ha sido *siempre* su problema (si bien, ciertamente, desde la comodidad de la mirada retrospectiva) Ahora bien, ésta no sólo recibe diferentes formulaciones en el itinerario filosófico de Foucault y es preciso entender que ella resulta, además, *desplazada, modificada, substancialmente replanteada*, en tal itinerario [Ibídem, pp. 171-172]

Pues bien, a mi juicio, sólo desde un abordaje kantiano<sup>2</sup> estos desplazamientos pueden entregar toda su complejidad y sistematicidad, siendo lo primero que tendríamos que decir, por relación a tal abordaje -legitimado por los propios pronunciamientos de Foucault acerca de la filiación de su pensamiento con Kant [cfr., por ejemplo, DEIV, p. 631 o GSA 22]-, que, en él y por él, se determinará la cuestión del sujeto *como cuestión crítica*. Ello supone descartar algunas aproximaciones al problema del sujeto en Foucault, fundamentalmente dos:

- a) en primer lugar, todas aquellas lecturas que hacen de la ética, de la relación de sí consigo, una instancia ya sea *originaria* ya sea *replegada* o aislada, por relación a la política (con lo que ello comportaría, la puesta en juego de una metafísica del sujeto). Foucault es muy crítico en sus pronunciamientos de actualidad con este tipo de acercamientos al problema del *cuidado de sí* o de la ética, oponiendo, por ejemplo, frontalmente, el problema del cuidado al del «culto californiano a sí mismo» [*À propos de la généalogie de l'éthique*, DEIV, p. 402 ], o indicando que esta relación de sí consigo nada tiene que ver con autofascinación, egoísmo o quedar fijado en sí mismo [ibídem, p. 400], señalando además la necesidad de no interpretar el cuidado en el marco del

---

<sup>2</sup> Lo que signifique precisamente esta expresión se irá aclarando a lo largo de esta exposición

«lirismo de la transgresión» (lo cual tiene importantes implicaciones en relación a la articulación de lo ético con lo jurídico) o del «dandismo moral» [Hsuj. p. 14] de Baudelaire, esteticista, individualista y subjetivista. Baste recordar, en relación con este punto, que Foucault define el cuidado como una actitud general *en relación con* los otros, las cosas y consigo, como «una cierta manera de considerar las cosas, de estar en el mundo, de conducir acciones, de tener relaciones con otro» [Hsuj 12] Asimismo como una forma de atención o de mirada hacia sí mismo (no hacia ninguna interioridad), que no implica tanto renuncia a la actividad cuanto una *modificación en la misma*, un cierto modo de conducirse en ella. Igualmente, esta atención volcada sobre sí no apuntaría tanto a la supresión de la mirada sobre las cosas, cuanto a un desplazamiento en tal mirada, por el que llega a percibirse en las cosas lo que no se percibía, no por oculto sino por hábito, por costumbre: *Yo percibo lo intolerable, decía Foucault.*<sup>3</sup> Finalmente, recordar que el cuidado de sí pone en juego un conjunto de ocupaciones, prácticas y relaciones (como la escritura, la lectura y la conversación), que no sólo constituyen una intensificación de la subjetividad, sino también de la relación con los otros. En relación a la modalidad helenística y romana del cuidado, es decir, a la *Culture de soi* Foucault señala:

En torno al cuidado de sí mismo, se desarrolla toda una actividad de palabra y escritura, donde se enlazan el trabajo de sí sobre sí y la comunicación con el otro.

Se toca aquí uno de los puntos más importantes de esta actividad consagrada a sí mismo: no constituye un ejercicio en soledad, sino una verdadera práctica social [HSIII, p. 72]

- b) La segunda posibilidad de lectura, conjurada en el punto de vista crítico, es decir, sistemático, de la cuestión del sujeto, ya no es aquella que, a pesar de sus precauciones, finalmente viene a incurrir en el dogmatismo redoblado [cfr. MC, p.352] propio de la ilusión del sujeto como cuidado originario o instancia aislada e individualista, sino aquella otra en que se incurre en otro tipo de ilusión precrítica, esta vez metafísico-objetiva, [cfr. el discurso de las «metafísicas del objeto» en MC, cap. 7 y 8]: la ilusión de las fuerzas originarias, de la vida como fuerza fundamental, de la intensidad como fondo verdadero de la apariencia extensa. En relación a esta fuerza de la vida (cómo no reconocer aquí el

---

<sup>3</sup> Podemos considerar, entonces, tanto una *dimensión práctica* del cuidado, como una *dimensión estética*.

problema del *biopoder*) el sujeto es sólo vanidad, ilusión y forma precaria [MC, p. 291 p.] En tal presentación de la cuestión del sujeto, éste, reducido en el juego de fuerzas vitales presubjetivas y preobjetivas, es sólo un producto pasivo, una realidad derivada, «un viviente, un instrumento de producción, un vehículo para palabras que le preexisten» [MC, 324]

Desde el horizonte de lectura abierto a partir de los últimos textos, esta consideración del sujeto quedará inhabilitada. Así, ciertamente no cabe aquí un sujeto constituyente, pero tampoco sin más la idea de un sujeto puramente pasivo y producido, mero efecto de superficie del poder. El sujeto se entenderá como una articulación, como una cópula y, por eso no como una substancia o un fundamento. Del sujeto como pura articulación crítica de saber poder y moral diré alguna cosa en lo que sigue.

## 2. La lectura de M. Cohen Halimi en punto a Foucault: El proyecto incumplido y lo que Foucault no leyó en Kant.

De acuerdo con lo señalado por la profesora Cohen Halimi en su ponencia, parece que la «flexión política del *Selbst*, del *soi* desindividualizado -digamos, la idea de un sujeto político desindividualizado *que no fuera sujeto assujettit*, es decir, que no fuera un sujeto producto de una tecnología política de dominación (de la que formaría parte cierta modalidad “política” de las técnicas de sí como técnicas de *asujettissement*, por las que se aseguraría «sumisión a los otros» por el sometimiento «a la propia identidad, a través del conocimiento o la conciencia de sí» [DE, IV, p.227]), sino un sujeto político que se constituiría, en un proceso doble, de «doble emergencia»[CH, *La flexion politique...*, p. 1] , a través de *prácticas de subjectivation que serían prácticas de una libertad* (no de un sometimiento) [DE, IV. 733] desindividualizada- tendría que ver con todo aquello que Foucault no leyó en Kant [Ibídem, p. 17] o, en todo caso, dejó de lado en su lectura de Kant, acaso, como señala P. Hadot, porque, de no hacerlo, Foucault hubiera abandonado la corriente de un tiempo presente para el que «los conceptos de razón universal y naturaleza universal ya no tienen (...) mucho sentido» [Hadot, P., “Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo” en *Michel Foucault, Filósofo*, Barcelona ed. Gedisa, 1990, pp 220-221]. Lo que Foucault no leyó o no quiso leer en Kant sería justamente todo aquello que en su discurso se articularía en una clave

tan poco de moda, tan fuera del tiempo, como es la clave del respeto, la moral o la dignidad.

Precisamente *por ello* el proyecto foucaultiano habría quedado incumplido, habría incluso fracasado, ese proyecto en que se trataría de asociar el sí mismo y los demás, la relación consigo y la relación con los otros, el cuidado de sí y el cuidado de los otros, el gobierno de sí y la gubernamentalidad, la ética con la política, [ CH, *La flexion politique*, p. 16 ]. Y es que, de acuerdo con lo señalado por la profesora CH, solo la determinación moral del sí mismo –de la que la arqueología sacaría a luz un estrato histórico-racional griego- permitiría ganar tal enlace *philaútico*, tal «dimensión *philaútica*», poniéndose con ello distancias con respecto a una concepción del *soi* demasiado individualista y esteticista, tal como, en opinión de Hadot, sería la concepción de un *soi* foucaultiano tan sumamente ensimismado que ni siquiera podría hallar su procedencia, *ya no en el estoicismo, sino en el epicureismo*. [Hadot, p. 221]<sup>4</sup>. Lo que Foucault no habría comprendido, en opinión de Hadot, y también de CH, es que «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)» [CH, *La flexion...*p. 7].

En relación a estas apreciaciones quisiera decir lo siguiente:

a) si nuestra hipótesis de lectura es correcta –hipótesis que quisiera presentar en las siguientes líneas- Foucault no habría sucumbido en su análisis de la ipseidad al individualismo, al esteticismo y al dandismo, no habría fracasado en su proyecto de articulación de la ética y la política y ello justamente por hallarse en su pensamiento una dimensión que CH Halimi, o al menos Hadot, parecen negarle: una dimensión moral. A lo largo de la presentación de esta hipótesis de lectura se apreciará hasta qué punto es equivocada e injusta la lectura de Hadot

---

<sup>4</sup>Y es que aunque el epicureismo, frente al estoicismo, no fundaría sus prácticas en normas de la naturaleza y de la razón universal, su «práctica espiritual no puede definirse tan sólo como un cultivo de sí mismo, como una simple relación de uno consigo mismo, como un placer que uno podría encontrar en su propio yo. El epicureo no teme confesar que tiene necesidad de otra cosa diferente de él mismo para satisfacer sus deseos y hallar placer: le son necesarios el alimento corporal, los placeres del amor, pero también una teoría física del universo para suprimir el miedo a los dioses y a la muerte» [Hadot 221]

(un poco *enrabietado* con Foucault en el texto citado), no así la de CH, que parece rescatar finalmente a Foucault para la idea de una política moral en su demora kantiana.

- b) Quisiera señalar ahora algo, en relación con la lectura de CH, que desgraciadamente no podré desarrollar aquí. La profesora CH señala que es «preciso pensar en Kant un *soi* moral indisociable de la propia comunidad que su propia emergencia instituye». Esta comunidad reactivaría «los esquemas antiguos de la amistad» [La flexión...p. 1]. Ahora bien ¿qué amistad de los antiguos es esta? ¿Es la amistad perfecta de Séneca? ¿Es acaso la amistad del *eros* platónico, tal como se expone en el *Banquete* y el *Fedro*? ¿Es la amistad de Aristóteles? Pero Aristóteles habla de diferentes amistades en las *Éticas*. Las preguntas lanzadas para la profesora CH quedan ahí, sin pretender exigencia de respuesta alguna. Por mi parte, intentaré una respuesta a esta cuestión: si de lo que se trata es de un *soi moral*, indisociable de la comunidad, la reactivación de la amistad, de la que habla CH, no puede ser sino la de una *amistad moral*. Ahora bien, una amistad moral es, cuanto menos, algo extraño. Establece un lazo con el otro, pero en la distancia, sin proximidad ni posibilidad de reconocimiento, sin semejanza. En este lazo el amigo no es afín a mí, no es como yo, no es uno de los míos; no es en absoluto igual a mí, *en punto al contenido*. Podríamos llamar con Aristóteles a esa extraña amistad, a ese lazo con el otro en la distancia *philia politikê*. Ahora bien, la *philia politikê*, tal como ha señalado Hannah Arendt, no es sino el *respeto* [ *The Human Condition* 243], siendo éste el lazo *político* por excelencia, en ruptura con la vida social natural, el amor y la amistad de los semejantes. Se trata de un vínculo entre seres absolutamente diferentes en cuanto al contenido, absolutamente iguales sin embargo en cuanto a dignidad, tal como lo impone la ley de la pluralidad *originaria* como esencia de lo político [ *The Human Condition*, pp. 7-8] Y lo que hay que tener muy en cuenta es que esta comunidad del respeto se expresa jurídicamente, *no puede más que expresarse* en la forma de una articulación de la convivencia -de aquellos que no son semejantes- bajo la ley (ley en sentido romano, no griego) Ciertamente esta expresión jurídica del respeto será siempre insuficiente, de ahí la necesidad de la libre circulación de la crítica pública en este espacio de convivencia de los heterogéneos, a fin de velar contra las

inevitables insuficiencias de la normatividad y la normalización que se sigue de la imposibilidad de la perfecta representación. La comunidad del respeto operará entonces como un principio de crítica permanente, quizá como un ideal regulativo despojado de todo contenido positivo.

### 3. La procedencia kantiana de la ontología foucaultiana: ontología, crítica y metafísica o de la libertad como límite crítico del *poder-saber*.

Paso ahora a exponer mi hipótesis de lectura kantiana de los textos de Foucault.

En 1984, en su conferencia *Qu, est-ce que les Lumières?* [DEIV, pp.562-578], Foucault, tras un análisis del texto kantiano *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, presenta su proyecto filosófico como una «ontología crítica», que, inscrita en la tradición del pensamiento kantiano, se concibe como «una prueba (*épreuve*) histórico-práctica de los límites que podemos franquear (*franchir*), y por tanto como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto que seres libres»[DEIV, 575] (hay que hacer notar ya que aquí “ontología” se relaciona con “libertad” y, por tanto, no con condiciones trascendentales, leídas en el, quizá, estrecho marco de una ontología a priori de la naturaleza). Muchos años antes, en 1963, Foucault señalaba la procedencia kantiana de un pensamiento que sería, en un mismo movimiento, una crítica y una ontología, un pensamiento de la finitud y el ser [*Préface à la transgression*, DEI, 239]. Es esta procedencia kantiana de la noción de una ontología crítica, tal como la que se exhibe en el espacio de problematización abierto por los últimos textos de Foucault, lo que ahora quisiéramos considerar muy brevemente.

Foucault se pregunta en el pasaje citado de *Préface à la transgression* [cfr. “texto 2” de nuestra selección] de qué posibilidad procede ese pensamiento que sería, simultáneamente y sin contradicción posible, una crítica y una ontología, ese pensamiento «del que todo hasta el presente nos habría desviado, pero para conducirnos hasta su retorno»[*Ibidem*]<sup>5</sup>. La respuesta nos introduce de lleno en el universo de los problemas kantianos:

---

<sup>5</sup>Foucault parece estar haciendo esta afirmación no en 1963, sino en 1984.

Puede decirse sin duda que ella nos viene de la abertura practicada por Kant en la filosofía occidental, el día en que articuló, de una manera aún muy enigmática, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón [Ibidem]

Sin pretender desvelar este enigma, sólo señalaré, a propósito de este texto, que la posibilidad de una ontología crítica y de una crítica ontológica procedería de ese gesto kantiano en que se articularía la reflexión sobre los límites con la metafísica. Desde luego nos es posible aquí analizar toda la riqueza de esta articulación y de los diversos sentidos de metafísica que ella pone en juego<sup>6</sup>, de manera que sólo indicaré al respecto lo que me parece decisivo para la cuestión tratada. Habría que reparar, en primer lugar, que esa articulación produce una *abertura*, no entrega a un espacio regido por un principio de saturación o determinación. Habría que reparar igualmente que Foucault, a la hora de determinar la procedencia kantiana de la ontología crítica, y *contra lo que cabría esperar*, no se refiere a la articulación kantiana de la crítica con la ontología, sino a la articulación de aquélla con el «discurso metafísico», como si Foucault quisiera liberar con un uso medido de la expresión “discurso metafísico” la posibilidad de un sentido de “metafísica” que no sería el de la “primera parte de la metafísica”, es decir, justamente como *ontología* [cfr. KrV] Si esto fuera así, Foucault estaría indicando que en el gesto crítico kantiano quedaría habilitada una dimensión metafísica que no sería *ontológica*, es decir, teórica, sino *práctica*, siendo lo “práctico” lo posible por libertad.

Ello tiene importantes consecuencias a la hora de la determinación del concepto foucaultiano de “ontología crítica”. Si esta hipótesis de lectura es correcta, habría que considerar que el significado foucaultiano de “ontología” nada tiene que ver con el sentido que Kant otorga a este mismo término, tal como, por ejemplo, se lee en los *Fortschritte, die die Metaphysik....*, y ello justamente porque en virtud de la procedencia señalada hallaríamos en la ontología foucaultiana una dimensión que no podría formar parte de lo que Kant entiende por «ontología», es decir, por «Filosofía trascendental», teniendo relación, más bien, con lo que Kant llama en ese mismo texto «metafísica propiamente dicha» [Ak. , 260]. Ésta, por la intervención de la crítica, sólo podrá considerarse una esfera práctica que, lejos de prescribir condiciones de posibilidad a la experiencia, habilita la posibilidad de una intervención crítica *sobre la experiencia*, que

---

<sup>6</sup>Hemos señalado algunos de estos sentidos cfr. *Arqueología de la cuestión trascendental* y *Facticidad y trascendentalidad*

libera posibilidades de libertad en ella. De este modo, Foucault podrá preguntar cosas tales como: «¿cuál es el campo actual de experiencias posibles?» [GSA, 22], pero lo posible será aquí *lo posible por y para la libertad*, no para el conocimiento (Foucault se desmarca de un planteamiento crítico como «analítica de la verdad»), a partir del establecimiento de límite crítico del poder-saber (se trata de definir críticamente el espacio de una posibilidad de intervención en la experiencia, de liberar un espacio para la intervención de la libertad en el mundo).

Si lo que digo es correcto, deberíamos encontrar en el pensamiento foucaultino pronunciamientos, articulaciones y distinciones que pusieran de manifiesto una dimensión práctica en su pensamiento, un efectivo eje moral en su ontología. Por lo demás Foucault, el amigo de G. Lebrun, se refiere al tercer eje de su ontología precisamente como un «eje moral», no, sin más, como un eje ético [DEIV 618]. Esto, a mi juicio, no puede deberse a un uso relajado del lenguaje, sino a un rigor que se impone en su itinerario filosófico.

Señalo muy rápidamente algunos textos del último periodo, en los que funciona, de un modo u otro, esa dimensión moral:

1. En la primera lección de *Hsuj*, en el marco de un análisis general de las relaciones entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí, justamente en el punto en el que Foucault se está refiriendo a la emergencia -helenística y romana- de una *culture de soi*, indicará que «el principio de que es preciso ocuparse de sí mismo llegó a ser, de una forma general, el principio de toda conducta racional, en toda forma de vida activa que quisiera en efecto obedecer al principio de la racionalidad moral»[Hsuj, 11]

2. Creo que deberíamos hacernos cargo también de ese pasaje del primer apartado de la introducción a HSII y HSIII, titulado “Modificaciones”, en que Foucault se refiere a la idea de una historia de la verdad, aclarando que por “verdad” no ha de entenderse la verdad del conocimiento sino los «juegos de verdad» a cuyo través el ser se constituye como experiencia, es decir, como «pudiendo y debiendo ser pensado». [HSII, p.13]

3. Un pasaje en el que Foucault se refiere a la noción de *parresía* y a la de *parresiastés*, (figura ésta que ganará para su propio pensamiento en su última caracterización del intelectual específico) y en el que señala que, en la *parresía*, el hablante escoge «el deber moral en lugar del propio interés o la apatía moral»[ *Discurso y verdad en la Grecia antigua*, Barcelona, paidós, 46].

4. En la entrevista con F. Ewald *Le souci de la vérité* (pronunciamiento de actualidad, por tanto), Foucault dirá: «la tarea del *dire vrai* es un trabajo infinito, respetarla en su complejidad es una obligación de la que ningún poder puede hacer economía»[DEIV 678]

5. Al comienzo de la entrevista *Polémique, politique et problématisations*, Foucault señala que las *maneras polémicas* (y, por ende, el modelo de la guerra) en la relación discursiva con el otro no son las suyas, «por esta diferencia –dice- que mantengo como algo esencial: se trata de toda una moral, la que concierne a la búsqueda de la verdad y la relación con el otro [DEIV p. 591]

6. En *Inutile de se soulever?* texto del que hablaré al final de mi exposición, hallamos toda una serie de pronunciamientos en términos de respeto y de universalidad, se presenta además la «moral teórica» del intelectual como una moral «antiestratégica», y se señala que al poder no hay que oponerle individualistas técnicas de sí, sino «leyes infranqueables y derechos sin restricciones»<sup>7</sup> [DEIII, p.794]

7. Comienzo de *Qu'est-ce que la Critique? (Critique et Aufklärung)*; se trata de un texto que cito, en extenso y en último lugar, porque me parece especialmente relevante para apreciar que, en la noción foucaultiana de crítica, de crítica ontológica, no antropológica fundamental, opera una *teleología rationis humanae* (KrVA839/B867), comprendida de un modo radicalmente crítico (es decir, en el mismo modo en que Kant la comprende)y, por ello, habilitando lo que puede llamarse una *antropología crítica*. Foucault presenta del siguiente modo la idea de una crítica *unitaria y autónoma* regida por un *imperativo moral*:

---

<sup>7</sup> Y esto es lo único que garantiza que en el espacio político *cualquiera* pueda desarrollar libremente su singular proyecto de constitución de sí, es decir, de felicidad., Cfr. Schmid, *En busca de un nuevo arte de vivir*, 84-85

Nos asombraremos también de ver que se intenta buscar una unidad a esta crítica, cuando parece destinada por naturaleza, por función, diría que por profesión, a la dispersión, a la dependencia, a la pura heteronomía. Después de todo la crítica sólo existe por relación a otra cosa que ella misma (...) Todo eso hace que ella sea una función subordinada en relación a lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Y, al mismo tiempo, sean cuales fueren los placeres o las compensaciones que acompañan a esta curiosa actividad de crítica, parece que comporta muy regularmente, casi siempre, no sólo el rigorismo (*raideur*) de utilidad que ella reclama para sí, sino también una suerte de imperativo más general que le sería subyacente –más general aún que el de excluir los errores. Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, de lo que quisiera hablar es de la actitud crítica como virtud general [“Q’est-ce que la critique? Critique et Aufklärung” en *Bulletin de la société française de philosophie* (Avril-Juin 1990), p. 36]

#### 4. El sí *moral* en Foucault.

##### *4.1. La libertad como condición ontológica de la ética.*

De acuerdo con estos pronunciamientos parece que deberíamos admitir que el *soi* foucaultiano es un *soi moral*. Ahora bien, esto tiene importantes consecuencias, por ejemplo por relación al proyecto nietzscheano de una *genealogía de la moral*, que habría de revelar que tras lo moral se esconde lo vital, tras la libertad la dominación y tras el ser la fuerza: Si la *realidad* (no la ficción) de lo moral opera de alguna manera en el pensamiento de Foucault (al menos tras las “modificaciones” que se anuncian en la introducción a HSII y HSIII), ello sólo podrá ser posible porque, tal realidad, ha podido constituirse como tal en un *arrancarse radical a la dinámica vital* (y, por tanto, también a la ética de su conservación), por un haberse ganado, en la vida, un espacio que ya no obedecerá a sus leyes, justamente el espacio de la libertad como espacio moral *irreductible* (a cosas tales como interés o dominación fundamental)<sup>8</sup>

Si esto fuera así, la libertad, y no la vida<sup>9</sup>, sería la condición ontológica de la ética. Ahora bien, es esto justamente lo que dice Foucault en *L’ethique du soi de soi*

---

<sup>8</sup> Esto, por otra parte, queda confirmado por la *sistemática* foucaultiana.

<sup>9</sup> Vida en el sentido de lo que significa “vida” en el capítulo 8 de MC, en el epígrafe *Cuvier* : vida como fuerza fundamental, como poder que irrumpe tras haberse rasgado la apariencia de las cosas, «la

*comme pratique de la liberté*: «la libertad es la condición ontológica de la ética» [DE, IV p. 712]

Habría que reparar en la significación de tal declaración: La libertad se presenta aquí como *la condición de un ser*, con un *modo de ser* distinto del de otros seres, justamente el de la libertad. En otros textos Foucault denomina a la libertad la *materia* de la ética [por ejemplo HSII, p.37 o DEVI, p. 394]. Se trata, con todo, de una materia que no podrá ser *cualquier* materia, sino *esa* materia que es la condición ontológica de la ética. Esto significa que dicha materia posee cualidad, una *constitución propia*, por la que *no será posible hacer con ella cualquier cosa*, pudiendo, en virtud de la constitución referida, resultar *violentada* y experimentarse lo que Foucault llama *lo intolerable*. (Ello comporta una muy determinada concepción del ser)

Foucault llamará también a la libertad la *substancia ética* [ HSII, 37 , DEIV, 618 ]. Ello implica, ante todo, una consideración ontológica de la misma: como *ser -o substancia-* que posee el modo de ser de lo ético (por cierto, *facticamente*, en un mundo). En virtud de tal constitución, o modo de ser, la libertad no podrá considerarse una realidad del tipo de esas substancias que tienen el carácter de lo cerrado y acabado, ese decir, una cosa con una *esencia*. La libertad se presenta así en su realidad, pero no como una cosa.

Encontramos en HSIII, en *Le souci de soi*, el mejor desarrollo filosófico en el interior de *corpus* foucaultiano de lo que podemos denominar la ontología del cuidado de sí (o de las prácticas de sí o de la ética) *como ontología de la libertad*. Nos referimos ahora a un texto en el que Foucault, como en muchas otras ocasiones, al tiempo que habla de otro pensador lo hace también de sí mismo; o, por mejor decir, nos referimos ahora a uno de esos textos de los que Foucault se *apropia* en el trabajo histórico-filosófico; y ello de una manera tal que, en dicho trabajo, el texto, al margen de cualquier interiorización, llega a ser *sí mismo*. Foucault se refiere así a las *Conversaciones* de Epicteto [cfr. texto 7 de nuestra selección]:

---

violencia muda e invisible que las devora –a las cosas- en la noche» MC, p. 291. Pero también en el sentido de lo que significa en el apartado “*afrodisia*” de el primer capítulo de HSII.)

Es sin duda en Epicteto donde se señala la más alta elaboración filosófica de este tema [del cuidado de sí]. El ser humano es definido, en las *Conversaciones*, como el ser que ha sido confiado al cuidado de sí. Ahí reside su diferencia fundamental con respecto a los otros seres vivos: los animales encuentran “totalmente dispuesto” lo que les es necesario para vivir (...). El hombre en cambio debe velar por sí mismo: no, sin embargo, por un defecto que le pusiera en una situación de carencia y le hiciera desde este punto de vista inferior a los animales, sino porque el dios ha querido que él pueda hacer libremente uso de sus facultades. Y para este fin le ha dado la razón; ésta no se ha de comprender como el sustituto de las facultades naturales ausentes; es al contrario la facultad que permite servirse, cuando es debido y como es debido, de las otras facultades; ella es incluso esta facultad absolutamente singular que es capaz de servirse de ella misma: pues es capaz de “tomarse a ella misma y a todo lo demás por objeto de estudio”. Coronando con esta razón todo lo que nos ha sido dado ya por la naturaleza, Zeus nos ha dado la posibilidad y el deber de ocuparnos de nosotros mismos. En la medida en que él es libre y razonable –y libre de ser razonable–, el hombre es en la naturaleza el ser que se halla comprometido en el cuidado de él mismo. El dios no nos ha fabricado como Fidias su Atenea de mármol, que tiende para siempre la mano en la que se ha posado la victoria inmóvil de alas desplegadas. Zeus “no solamente te ha creado, sino que además te ha confiado y entregado a ti solo”. El cuidado de sí, para Epicteto, es un privilegio-deber, un don-obligación que nos asegura la libertad obligándonos a tomarnos a nosotros mismos como objeto de toda nuestra obligación [*Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 65-66]

Podemos entresacar de este fragmento los siguientes rasgos:

a) En él se habla de una «diferencia fundamental», por la que el ser humano se define y se diferencia del resto de los seres vivos: el cuidado de sí. Por el cuidado se establece una diferencia que, por ser fundamental, es *ruptura con*, o sobrepasamiento del orden animal, y no mera especificación *en el interior* del género (no se trata de una diferencia específica). Ahora bien, por esta diferencia no hay un superarse, en el modo de un dejar atrás, la existencia animal, sino el establecimiento de un *doble orden de ser*: animal y humano. Ello quedaría sugerido en el «con respecto a *los otros seres vivos*» y por el «el hombre es *en la naturaleza* el ser que se halla comprometido en el cuidado de sí» (la cursiva es nuestra): por el cuidado el hombre se separa del resto de los seres, a los que, sin embargo, permanece unido a través de la vida (pues él es también, aunque no sólo, un viviente). El hombre es entonces, en virtud de tal diferencia, *zoe* y *bios*, no pudiendo estos aspectos ser separados ni reducidos en su tensión, al menos *cuando de trata de aquél*.

b) Lo que caracteriza a la vida de los animales, frente a la vida humana, es que éstos encuentran «totalmente dispuesto lo que les es necesario para vivir».

c) Por el cuidado el hombre se diferencia de los animales en *esto*. Es decir, su existencia es *abertura*, su ser no se halla cerrado, acabado. Pero ello no significa tanto una falta de ser, cuanto su *ser libertad*. Tal abertura ontológica lo constituye, pues, como *ser libre*, no como un ser incompleto.

d) Este modo de ser, el de la libertad, es la condición ontológica del cuidado de sí, esta condición es la que habilita un «libre uso de las facultades»

e) Tal cuidado que se da como *razón*.

f) Ésta no es un puro instrumento de satisfacción vital en el elemento de la lucha por la vida (no es el sustituto de las facultades naturales ausentes en un mundo natural, de tal manera que pudiéramos considerar que *así como los toros tienen cuernos y los leones garras y dientes, los hombres tienen razón*), la herramienta para una economía de las fuerzas vitales en la que habría de preservarse la dinámica vital, la potencia de la vida como unidad sólida del placer, el deseo y el acto. Por contra, se trata aquí, más bien, de la condición de un *servirse de, de un hacer uso de*, de tal manera que aquí la razón usa y no es usada (como puede ser usado, por ejemplo, el entendimiento en la lucha por la vida). Además: «cuando es debido y como es debido» -y en *un mundo* (se trata de la facticidad del ser moral, lo veremos). La forma de ese uso es, entonces, *la forma del deber en el mundo*, la que sólo puede establecerse por la ruptura con la vida natural ya mentada.

g) La razón en juego, entonces, no es una razón calculadora, una razón económica. Se trata de una razón-deber y, por ende, de una razón *común*, en cuyo espacio los otros comparecen como *otros*: ni como yo mismo (en el espacio familiar de un reconocimiento fundamental: los otros aquí no son mis hijos, mis hermanos o mis amigos), ni como cosas, sino como *hombres*, a los que no amo, consumo o utilizo, sino *respeto*.

h) Por tal libre razón se da la posibilidad y el deber de cuidarnos, siendo el cuidado *don*. Esta expresión indica la constitución de un ser, un *ser dado* que jamás puede llegar a ser reducido-producto; la existencia es un don por el que somos entregados a la incondicionalidad de una libertad que se elige a sí misma. Un don, que es también, obligación, es decir, deber que nos constriñe a un cuidado de nosotros mismos, en el que *nos hacemos* -en un mundo y con los otros- a nosotros mismos. Con todo, este hacer-obligación -así lo indica el “en un mundo y con los otros”- *no es ilimitado*, siendo aquí la condición y el límite en el hacer justamente la *libertad en el mundo*, una materia cualificada con la que no se pueda hacer cualquier cosa.

#### 4.2. *La ética y los diferentes sentidos de “moral”.*

Es bien conocida la distinción foucaultiana entre la ética, como las diferentes maneras y *prácticas de sí* a través de la cuales el *agente* se constituye como *sujeto moral* de una *unidad de conducta*, y la moral como *código para las acciones* [ cfr. “Morale et pratique de soi”, en HSII, pp. 36-45] No suele observarse, sin embargo, que tal distinción se da *al interior* de lo que Foucault llama «moral en sentido amplio» [HSII, p. 41]. Ello ha de otorgar su peculiar topología a la ética, justamente una *topología moral*, que obliga a descartar a la posibilidad de una comprensión de la misma en clave de un uso de los placeres [tal como se presenta en cap 1 de HSII,]. Desde este mismo modo de consideración Potte-Bonneville ha podido apuntar la consistencia del «hecho moral» o de la «experiencia moral» en Foucault [cfr. Michel Foucault, *La inquietud de la historia*, ed. española, p. 190], de la que habría que distinguir diferentes aspectos, que lo serían de una única realidad, *la realidad moral*. Esos aspectos son, como es bien sabido, el código y las acciones en relación al cual el código prescribe, pero también los modos de subjetivación y las prácticas de sí en que éstos se apoyan -con sus diferentes aspectos-, así como el agente, el sujeto moral y la realidad en la que se inscribe la acción moral. No puede detenerme ahora en un análisis detallado de este asunto, baste para mi actual propósito subrayar, a partir del texto señalado, la *constitución moral de la ética foucaultina*, así como señalar que dicha realidad moral, y por ello también el sujeto de conducta ético que en ella juega, han de considerarse como estando inscritos en un espacio de facticidad (la expresión “realidad moral” alude entonces también a la facticidad de lo moral), en el que, sin embargo, no

han de quedar reducidos o disueltos (por ejemplo en el magma de las fuerzas vitales o en la causalidad de la historia), sino críticamente localizados. Ello hará que el sujeto moral se determine como un *sujeto moral de Uso*, y, por eso, *siendo y actuando* en un espacio de relaciones y operaciones, ese espacio al que podemos llamar *mundo*.

##### 5. La facticidad del sujeto moral: el sujeto moral como sujeto de uso (*Gebrauch, khrêsis*)

Para introducir de la manera más adecuada al problema de esta facticidad debería referirme ahora al tipo de relaciones que mantiene este sujeto moral con lo que Foucault llama *poder* y el *saber*, es decir, debería referirme a lo que podríamos llamar el “sistema crítico del sujeto”, a los «ejes» que lo constituyen y al tipo de relaciones que estos ejes mantienen entre sí. En el establecimiento de de esta «sistematicidad» [DE IV p. ], de este *sistema de simultaneidad saber-poder-moral* como sistema del sujeto (donde el sujeto no es nada más que una articulación, no una substancia, ni un fundamento) se decide, a nuestro juicio, la justa determinación de la cuestión del sujeto en Foucault. En relación a este asunto sólo señalaré, muy rápidamente y de un modo un poco dogmático, pues no me es posible ahora poner en juego los textos de esta problemática (luego en el debate podemos hablar de ello), que lo que Foucault llama *saber poder y moral* no constituyen un *mero agregado*, sino precisamente un sistema, pero un sistema que no tendría ni un carácter deductivo ni dialéctico. Frente a estos modos de pensar la articulaciones, se tratará de un sistema de la heterogeneidad originaria (tal como se expone en NBP, p 44), el de los indisociables que son irreductibles y, por eso, el de los tres ejes como ejes cooriginarios. Ello tiene importantes consecuencias a la hora de interpretar el saber, el poder y la moral, así como sus relaciones. Por ejemplo, por esta sistemática quedará invalidada tanto la idea de un poder originario como la noción de una ética originaria.

Pues bien, desde el momento en que se pone en juego esta sistemática, de la que apenas puedo señalar nada, la cuestión del sujeto brinca precisamente como la cuestión de un *sujeto moral de uso, de khêsis*. Ello hará que el *soi*, objeto y sujeto de un *souci de soi*, no pueda considerarse como una substancia, sino, tal como señala Foucault en *Hsuj*, como un «sujeto de la acción» [Hsuj, 55, cfr. texto 10 de nuestra selección], *en la acción misma*. Se hace pasar así un tenue hilo, el que distingue, en la acción, el sujeto

de ella, haciendo, de este modo, valer una peculiar trascendencia del sujeto por relación a la acción: la «posición de alguna manera singular, trascendente del sujeto por relación a lo que le rodea» [Hsuj.56], pero en lo que le rodea. Y todo ello, entonces, sin que medie en tal determinación del sujeto metafísica del alma [cfr. CV p. 150] o postulado antropológico alguno. El sujeto, como sujeto de Khresis, se define así como sujeto de acción y de utilización instrumental, pero también de comportamiento, así como de relaciones, *según reglas ontológicas*, con las cosas, los otros y consigo mismo. Importa reparar en que este sujeto no se resuelve en una mera «relación instrumental» con lo que le rodea, y en su relación con las cosas y los otros opera un «como es debido» (a ello me refiero con el “según reglas ontológicas”) que ha de constituir un límite en la utilización y la producción. Pues bien, tal límite, en relación, por ejemplo, a *lo que puede hacerse de los hombres*, no es otro que la libertad misma como condición ontológica o materia.

La libertad, no sólo como condición sino también como límite, operará, pues, en el discurso foucaultiano de lo *ethopoietico*. Desde aquí IAK cobrará una relevancia inesperada, en la medida en que es justamente en este trabajo donde se perfila una definición kantiana del uso y de lo pragmático que hará jugar este límite. Es más, se podría decir que las claves para una comprensión precisa, coherente, integral y sistemática del discurso foucaultiano de lo *ethopoietico* de los años 80 se hallan, antes incluso que en los trabajos sobre el universo grecolatino, en IAK, donde las articulaciones de lo *ethopoietico* son analizadas, bajo la forma de lo pragmático, en todo su rigor y riqueza de aspectos. Hervé Oulc'en ha apuntado esta relación en *Des techniques de soi au fil conducteur de l'usage*. Para este especialista es en IAK «donde surge precisamente la cuestión que será tematizada veinte años más tarde, precisamente bajo el nombre de *Ethopoien*. La cuestión de lo que el hombre puede y debe hacer de sí mismo» [p.66]. Dicha cuestión, como es bien sabido, es la cuestión de una Antropología pragmática (cfr. prefacio a ApH), es decir, de una antropología que no trata de lo que la naturaleza hace del hombre (eso sería antropología fisiológica), sino de lo que el hombre, en tanto ser libre en un mundo, puede y debe hacer de sí mismo.

Ahora bien, habría que entender en sus justos términos la idea de lo *pragmático* kantiano y ello con vistas a comprender en su justa medida lo que se juega en la problematización foucaultiana de un sujeto que hace de sí mismo una obra de arte.

Hervé Oulc'hen realiza en el trabajo señalado una declaración que nos pone en la pista de tal comprensión de lo pragmático, tanto en Kant como en un Foucault marcadamente kantiano:

Foucault no concluye de esto (de su lectura de la Antropología) una disolución de los fundamentos de la moralidad en una «moral de la ambigüedad», sino en una relectura de las bases de la filosofía práctica de Kant según el hilo conductor del uso y de las técnicas de sí [Oulc'hen 67 ]

Hervé Oulc'hen acierta, a mi juicio, en su estimación de la lectura foucaultiana de ApH, y algo casi idéntico podría decirse respecto del propio discurso foucaultiano de la ética y las prácticas de sí. En el régimen de tal discurso no cabría una consideración del campo político-pragmático como un espacio en el que la dimensión de lo práctico, en el sentido de lo moral, hubiera quedado disuelta o negada. No podría tratarse entonces de una disolución de *lo moral* (y, por tanto, no parece pertinente una lectura *pragmatista* de lo ético-político en Foucault<sup>10</sup>), sino de un replanteamiento de esta dimensión desde nuevas bases, genuinamente crítico y sistemático, al hilo de una problematización del sujeto que, al margen de su consideración como substancia, se abrirá a la espesura del *Uso*.

Un pasaje de IAK nos parece inestimable para entender adecuadamente el concepto de lo pragmático kantiano, en su lectura en Foucault, pero también para comprender la noción foucaultiana de un sujeto moral de uso. Reproducimos, por su importancia y a pesar de su extensión, el pasaje completo:

El pensamiento antropológico no propondrá cerrar la definición, en términos naturalistas, de un *Wesen* humano: «Wir untersuchen hier den Menschen nicht nach dem was er naturlicher Weise ist» [nosotros no investigamos aquí al hombre a la manera del ser natural], decían ya los Collegentwürfe de 1770-1780. Pero la *Antropología* de 1798 transforma esta decisión en constante método, en voluntad resuelta de seguir un camino en el que está previsto que nunca encontrará su culminación en una verdad de naturaleza. Es el sentido inicial de la *Antropología* el ser *Erforschung*: exploración de un conjunto jamás ofrecido en totalidad, jamás en reposo en sí mismo, puesto que es tomado en un movimiento donde naturaleza y libertad se hallan intrincadas en el Gebrauch, del que nuestra palabra uso (*usage*) cubre sólo algunos de sus sentidos.

---

<sup>10</sup> Sobre esto nos hemos extendido en un trabajo de próxima publicación: *Foucault y el pragmatismo*.

Estudiar por tanto, no la memoria, sino la manera de servirse de ella. Describir no lo que el hombre es, sino lo que él puede hacer de sí mismo. Este tema ha sido sin duda, desde el origen, el núcleo mismo de la reflexión antropológica, y el índice de su singularidad: «Wir untersuchen hier den Menschen...um zu wissen was er aus sich machen und wie man ihn brauchen kann» [investigamos aquí al hombre (...)para saber lo que puede hacer de sí y cómo se lo puede utilizar]. Tal era el programa definido por los *Collegentwürfe*. En 1798 éste aparece doblemente modificado. La *Antropología* no buscará ya saber «cómo se puede utilizar al hombre», sino «lo que se puede esperar de él». Por otra parte, ella determinará lo que el hombre puede y debe (kann und soll) hacer de él mismo. Es decir, que el uso es arrancado del nivel de la actualidad técnica y colocado en un sistema doble: de obligación afirmada por relación a sí, de distancia respetada por relación a los otros. Es colocado en el texto de una libertad que se postula a la vez singular y universal.

3- Por ahí se encuentra definido el carácter «pragmático» de la *Antropología*: «Pragmatisch», decían los *Collegentwürfe*, «ist die Erkenntniss von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen lässt» [es el conocimiento del que se puede hacer un uso general en la sociedad]. Lo pragmático no era entonces sino lo útil pasado por lo universal. En el texto de 1798 ha llegado a ser un cierto modo de enlace entre el *Können* y el *Sollen*. Relación que la razón práctica aseguraba *a priori* en el imperativo, y que la reflexión antropológica garantiza en el movimiento concreto del ejercicio cotidiano: en el *Spielen*. Esta noción de *Spielen* es singularmente importante: el hombre es el juego de la naturaleza, pero este juego, él lo juega y, en él, él mismo se halla en juego [IAK 32-33]

Del mismo modo, en el pensamiento de Foucault, el sujeto no será considerado una realidad esencial [cfr., por ejemplo DEIV 718-719] y su investigación algo que ha de desembocar en una verdad de naturaleza. Se tratará, así, de una tarea siempre abierta, de un «trabajo infinito» [cfr, por ejemplo, DEIV p. 678], como abierto es también el sistema práctico que es su objeto de problematización [ cfr. Qu'est que la critique?50-52 ]: aquél en que la naturaleza y la libertad, lo objetivo-tecnológico y lo subjetivo-estratégico, se hallan intrincados en un Uso que se corresponde certeramente, en ruptura con la esfera de lo puramente utilizable, con el *Gebrauch* kantiano. Por otra parte, al igual que el texto editado de *ApH*, de 1798, introducía decisivos desplazamientos con respecto a los *Collegentwürfe*, en lo referente a la significación de lo pragmático, lo que pueda significar “uso” en el pensamiento foucaultiano aparecerá profundamente transformado tras las *modificaciones* apuntadas en su pensamiento Así, por ejemplo, en SP no había lugar para otra noción de sujeto que no fuera aquella en la que éste aparecía como efecto e instrumento –y, por ello, como mero juguete- del poder. Frente a ello, en los últimos textos de Foucault la cuestión del sujeto discurrirá por

canales diferentes de aquellos de la producción y utilización incondicionada, y se tratará, más bien, al igual que en lo pragmático kantiano en ApH, de lo que *puede esperarse de los hombres*, en tanto que seres libres que actúan en los conjuntos prácticos, y, entonces, ya no de la cuestión de lo que puede hacerse de ellos aplicando sobre su vida –la vida como cuerpo y la vida como especie- una tecnología política ilimitada. De este modo, el asunto no podrá determinarse sin más como aquél de lo que el hombre, en un hacer ilimitado y paradójico, puede hacer de sí mismo, y se hará valer la consistencia y resistencia ontológica de la libertad, como límite de tal quehacer –no sólo como condición de posibilidad- y deber para un *cuidado de sí*. Con ello, al igual que en Kant, el uso es arrancado del nivel de la pura producción técnica y colocado en un «sistema doble», de simultánea subjetivación y objetivación y, por ello, también, de invocación a un hacer de sí, pero igualmente de *respeto* -de sí y de los otros- en tal quehacer. La dimensión política, como dimensión pragmática, no podrá entonces ser codificada en el dispositivo teórico-práctico foucaultiano en la forma de un saber que lo sería del sistema de una utilización óptima de los hombres; por el contrario, se harán valer las articulaciones del *Können* y el *Sollen*, del poder y el deber; y de un modo, por cierto, idéntico al de la lectura de Foucault de ApH, *en la forma del juego y el cuidado*, de toda una subjetivación práctico-filosófica de dicho deber.