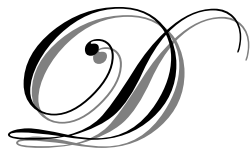


Arqueología de la comunidad y límites de la política

...And now the thought of meeting you makes me weak in the knee



edicaré una buena parte de mi intervención a rendir cuentas simplemente del modo como yo he interpretado la propuesta de la profesora Cohen-Halimi (*La flexion politique du respect*), ante todo para evitar que mi intervención pueda contener malos entendidos implícitos que dificulten la discusión. Sólo después de haber hecho esto con algún cuidado, me atreveré a formular, no una “respuesta” a su ponencia, sino más modestamente algunas *preguntas* cuyos motivos procuraré argumentar, y que surgen todas ellas ante todo de la gratitud por la generosidad y la profundidad de su discurso, y también de la admiración y el reconocimiento de la sabiduría, de la brillantez y del coraje filosófico que demuestra. En esta “recepción” de la propuesta que acabamos de escuchar procederé centrándome en tres puntos, que consideraré como los principales a efectos de mi propia intervención (aunque soy consciente de que, como en cualquier otro resumen, dejo al margen algunas cuestiones importantes que, quizá, puedan recuperarse en la discusión posterior), y que irán precedidos y seguidos de sendas observaciones generales.

Mi **observación inicial** o introductoria es, como todo el resto de mi intervención, una obviedad. Se trata simplemente de reparar en que esta propuesta cobra sentido en el horizonte de investigación abierto por los trabajos realizados por Michel Foucault durante los últimos años de su vida, correlativos a las sustanciales modificaciones de su inicial proyecto de una “Historia de la sexualidad”. Los motivos de estas modificaciones fueron perfectamente explicados por Foucault en la “Introducción” al segundo volumen de aquella obra, y no es caso de repetirlos aquí. Sólo quiero recordar que el proyecto inicial de esta obra de Foucault, tal y como fue formulado en *La voluntad de saber*, no

era simplemente histórico (en el sentido que usualmente damos a este adjetivo), sino que tenía como objetivo la elaboración de una teoría del poder, una teoría que se adecuase a los modos contemporáneos efectivos de ejercicio del poder, y que para cumplir ese objetivo, según Foucault, había que abandonar el “discurso jurídico-político”, el “código” del derecho como forma de representación del poder y como cifra obligada de su ejercicio legítimo. Foucault anunciaba entonces una “lógica del poder” (una analítica, decía muy precisamente) que se ajustaría a los “novísimos” mecanismos técnicos de control o de normalización que no coinciden con los aparatos del Estado y que se hicieron cargo de la vida de los hombres en Occidente “a partir del siglo XVIII”¹. Cuando Foucault retomó editorialmente, en 1984, el proyecto inaugurado en 1976, muchas cosas habían cambiado en su perspectiva, pero hay una que no solamente se mantiene intacta sino que, entretanto, ha crecido y se ha reformulado de manera más ambiciosa: esa “analítica del poder” (entendida ahora como un conjunto de “técnicas de gobierno”) que ha de desbordar el modelo jurídico-estatal del derecho político. Y no deja de ser un motivo de reflexión que, para lograr ese impulso y esa ampliación de su proyecto, Foucault haya tenido que “retroceder” hasta la Antigüedad tardía².

Mi **primera pregunta** se sitúa en este contexto y es simple (quizá demasiado simple): ¿el “poder” al que se refiere esta teoría del poder buscada por Foucault, es el poder *político*? La cuestión me parece importante de cara a determinar el sentido de este término (“política”) en esta propuesta de ampliación al terreno de lo político del respeto kantiano. ¿La cuestión con la que nos enfrentamos es política, o es más bien ética, estética, antropológica, quién sabe si ontológica? Como es sabido, el propio Foucault sugirió que su noción de *poder* —lo que acabará denominando *gouvernementalité*³— desbordaba el

¹ «Intentemos deshacernos de una representación jurídica y negativa del poder, renunciemos a pensarlo en términos de ley, prohibición, libertad y soberanía» (M. Foucault, *La voluntad de saber*, trad. cast. México, Siglo XXI, 1977, p. 110).

² Se diría, por otra parte, que es elemental: en la Antigüedad tardía *no* existía aún la forma jurídico-estatal del derecho político, y por tanto tenía que estar en vigor otra “teoría del poder”. Aunque esa teoría no pueda sin más trasponerse a la contemporaneidad, constituye al menos un ejemplo o un prototipo a la hora de pensar el poder sin el Estado.

³ Un término de muy desafortunada traducción al castellano, que casi siempre ha elegido el neologismo “gubernamentalidad”, completamente inapropiado: *gouvernementalité* se construye en francés a partir del término que significa “gobierno” (*gouvernement*), y por tanto un equivalente castellano sería algo así como “gobernalidad” o “gubernalidad” (algo que parece estar muy próximo a “governabilidad”, que sería

marco de lo político, que sería como mucho una región particular del gran continente del “poder en cuanto poder” o un efecto móvil (quizá incluso una “ilusión óptica” o una “ficción jurídica”) causado por múltiples técnicas de gobierno que constituyen un dominio, por así decirlo, pre-político (véase el curso *El nacimiento de la biopolítica*). Digo que la cuestión es importante porque, para Foucault, esta noción de “poder” es justamente la que corresponde a las “técnicas de sí” o a la relación de la subjetividad consigo misma⁴. Por razones obvias, es fácil saber lo que significa *política* cuando se trata de los análisis de Foucault acerca del *Alcíades* (al menos es formalmente fácil, ya que ahí *política* quiere decir simplemente “lo perteneciente o relativo a la *polis*”), pero este tema se vuelve mucho más difuso cuando se trata de textos helenísticos o romanos, sencillamente porque la *polis* ha desaparecido ya por completo como horizonte que confiere significado a ese término⁵. De igual modo, y aunque nada tenga que ver con la *polis* griega, también se comprende bien lo que significa “política” cuando designa el orden del Estado de Derecho⁶,

una posibilidad si no estuviera este término enteramente parasitado por su uso político-periodístico cotidiano para designar la posibilidad de llevar a cabo una acción de gobierno en un determinado ámbito del poder ejecutivo, gracias a pactos o acuerdos que eviten tener que convocar anticipadamente unas elecciones). El significado del término foucaultiano estaría muy próximo al viejo “arte de gobernar”, y en este sentido también podría servir el neologismo *gobernanza*, admitido recientemente por el Diccionario de la RAE justamente en una acepción próxima a la de “buen gobierno”. Naturalmente, resulta extraordinariamente significativo el que este concepto de “gobernanza” se haya fraguado en el terreno del derecho privado (aunque haya terminado exportándose a las instituciones públicas).

⁴ «Si vous voulez, en d'autres termes, ce que je veux dire c'est ceci: si on prend la question du pouvoir, du pouvoir politique, en la replaçant dans la question plus générale de la gouvernementalité –gouvernementalité entendue comme un champ stratégique de relations de pouvoir, au sens plus large du terme et pas simplement politique-, donc, si on entend par gouvernementalité un champ stratégique de relations de pouvoir, dans ce qu'elles ont de mobile, de transformable, de réversible, je crois que la réflexion sur cette notion de gouvernementalité ne peut pas ne pas passer, théoriquement et pratiquement, par l'élément d'un sujet qui serait défini par le rapport de soi à soi» (*Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil 2001, p. 241). Cabría pensar, a la luz del discurso de Foucault, que «lo político» es la parte de ese campo estratégico en la que las relaciones de poder se han cristalizado o coagulado como relaciones de dominación (y como tales pueden ser codificadas por el Derecho).

⁵ Se puede decir, desde luego, que cuando Platón y Aristóteles escribieron sus obras respectivas ya estaba periclitada la estructura de la *polis*, lo que sucede es que ellos no podían saber —como sí sabemos ahora nosotros— que aquel ocaso de la *polis* había sido *para siempre*, y para ellos era incluso razonable esperar una posible reconstrucción de sus condiciones políticas.

⁶ Así se refería a ello, en términos muy claros (pero que en muchos sentidos contravienen su propia definición de lo político y lo que a este respecto ha escrito en otros lugares), Carl Schmitt: «A lo largo de esos cien años [1588-1688], en el continente europeo se desarrolló, a partir de la neutralización de la guerra civil entre confesiones, un nuevo orden político, el Estado soberano, un *imperium rationis* como Hobbes lo denomina, el imperio, ya no teológico, de la razón objetiva, como dice Hegel, cuya *ratio* pone fin a la época heroica, al derecho de los héroes y a la tragedia de héroes (...). La guerra civil que durante cien años sostuvieron católicos y protestantes sólo pudo ser superada mediante el destronamiento de los teólogos, ya que eran ellos quienes constantemente la atizaban con sus doctrinas sobre el tiranicidio y la guerra justa. En lugar del ordenamiento feudal medieval o estamental surgen la seguridad, la paz y el orden públicos cuya producción y sostenimiento son el mérito que legitima la nueva figura del Estado. No es admisible, y sólo llevaría a confusiones, caracterizar como Estado cualquier otra forma de comunidad,

pero empieza a resultar mucho más confuso cuando este orden se desdibuja —lo cual, insistamos, según Foucault comienza a ocurrir ya en el XVIII— o se derrumba. En todos estos casos, el significado de “política” se debilita y, por el contrario, se refuerza el de “poder” como una continuidad compuesta por infinitos mecanismos (y en la cual, por tanto, todas las distinciones son de grado) que tienden a absolutizarse y que aspiran a controlar cualquier contingencia, cualquier eventualidad, de tal modo que la historia no contenga nada de imprevisible, sino únicamente una larga cadena de razones unidas por un hilo causal ininterrumpido⁷. Y así como, a propósito de esta concepción del “poder”, algunos lectores de Foucault han llamado la atención sobre su excesiva amplitud y su riesgo de vacuidad⁸, habría que alertar acerca de la excesiva generalidad que puede adoptar el término “política” cuando (perdidas las referencias a la *polis* antigua o al *Estado* moderno) ya no parece significar nada más que un dominio “social” o “colectivo” (lo cual rebaja sustantivamente las ambiciones del vocablo). Aunque es interesante notar que la “imprecisión” no es un defecto “subjetivo” de algunos pensadores, sino también una estructura objetiva de la realidad histórica en la cual la política está ella misma en crisis.

Sólo quería recordar esto, y ahora paso al **primer punto**. Muy brevemente: si tiene sentido (en este horizonte foucaultiano) una lectura de la analítica de la razón práctica de Kant desde la tradición de la “ética de sí” que las últimas investigaciones de Foucault sacaron a la luz, ello sucede implícitamente porque estamos considerando que la concepción kantiana de los móviles de la razón práctica no es solamente un capítulo de una obra de Kant, sino virtualmente un fragmento de una mucho más vasta “historia de la ipseidad” o

sistema u orden de dominación histórico. Los filósofos que ya no esperaban de la Iglesia, sino del Estado, la salvación de la división producida por la guerra civil entre las confesiones religiosas —entre ellos el jurista Jean Bodin— recibían, en el país dirigente del continente europeo, Francia, el nombre de “políticos”, *poiliticiens*, en sentido específico. Estado soberano y política caracterizan la contraposición con las formas y métodos medievales de dominio eclesiástico y feudal» (*Hamlet o Hécuba* [1956], Valencia, Pre-textos, 1993, pp. 53-54).

⁷ «(...) le pouvoir, par ses mécanismes, est infini» (Michel Foucault, « Inutile de se soulever ? », *Le Monde*, n° 10661, 11-12 mai 1979, pp. 1-2).

⁸ «(...) esa misma vacuidad que Nietzsche, en sus peores momentos, daba a la expresión *Wille zur Macht* (...), este término de “poder” tendría una extensión tal que perdería por ello toda posibilidad de contrastación y se convertiría en un término vacío» (R. Rorty, “Identidad moral y autonomía privada”, en *Michel Foucault, philosophe*, París, 1989, pp. 388-389).

“historia del sí mismo”, una historia que habría permanecido parcialmente oculta para los historiadores de la filosofía, y de la que Foucault habría hecho emerger una etapa importantísima (casi un milenio) en la Antigüedad tardía, pero dejando todavía una parte muy importante sumergida o inaccesible a nuestra mirada, según indicaciones sugeridas también por Foucault en el sentido de que habría que “continuar” esa “historia de la ipseidad” dibujada por los tomos II y III de su *Historia de la sexualidad* más allá de ese momento histórico, y virtualmente hasta nuestros días.

En la clase del *Collège de France* del 17 de Febrero de 1982, Foucault sugiere, en una suerte de *impromptu*, que se podría hacer una historia de la “ética y la estética del sí mismo” más allá del período helenístico que él está tratando en el curso de ese año académico; esa historia incluiría el Renacimiento («en el siglo XVI encontramos, por supuesto, toda una ética de sí, y también toda una estética de sí...»); a continuación aparece Montaigne, que nos lleva hasta el siglo XVI, y en seguida añade: «Me parece que también podría retomarse, desde este punto de vista, la historia del pensamiento en el siglo XIX...», y remite a Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, el dandismo, Baudelaire o el anarquismo, en relación con esta cuestión: «¿Es posible constituir, reconstituir, una ética y una estética del yo [soi]»? Curiosamente, el siglo XVII y XVIII están ausentes del recuento (quizá también el XVII). Y estas es, pues, mi **segunda pregunta**: ¿debemos atribuir un significado particular a esta ausencia (quizá la hegemonía del “método” o lo que Foucault llamó “el momento cartesiano”)? Lo digo, evidentemente, porque en el siglo XVIII es donde encontramos, no solamente a Kant, sino también a Rousseau, y porque es el siglo del llamado “egoísmo ilustrado”. Esta es, sin duda, una cuestión menor, porque podrían citarse otros textos de Foucault en los que se muestra mayor atención a ese período en relación al mismo problema, e incluso al final de la entrevista con Dreyfus y Rabinow se repara en que Descartes no puede constituir la subjetividad del método sin recurrir al ejercicio ascético de las “meditaciones” (y esta impresión se profundizaría aún más leyendo *Las pasiones del alma*, una especie de complemento subjetivo de las *Reglas para la dirección del espíritu*), y el propio Foucault menciona la razón práctica

⁹ *Hermeneutique du sujet, Ibid.*

kantiana¹⁰. Pero no deja de suscitar interés el hecho de que ese período en cierto modo pasado por alto sea justamente el de la instauración del Estado moderno como Estado de derecho.

Rápidamente: **segundo punto**. Con todo, aunque se pueda postular *ex hipotesi* la continuidad histórica de ciertos modos de constitución de la subjetividad, no deja de ser cierto que hace falta algo más que esta suposición (aunque sea una suposición *cum fundamento in re*) para proponer un paralelismo entre los modos de subjetivación ética de la Antigüedad clásica y tardía y los de la modernidad ilustrada. Ahora bien, en un terreno puramente “fenomenológico” se puede justificar semejante paralelismo por la confluencia de un modelo que, al menos formalmente, parece ser el mismo en ambos casos, ante todo en lo que tiene de “negativo” (y en seguida se comprenderá esto de “negativo”). Me refiero al hecho de que, salvando las enormes distancias históricas y culturales que separan los dos contextos, pareciera que estamos en ambos casos en presencia de una forma de subjetivación moral que podríamos definir como un “sí mismo” sin “yo”, un *Soi* sin *Moi*¹¹ (teniendo en cuenta que el vocabulario del “querido yo” queda reservado, tanto por nuestra invitada como casi siempre en el último Foucault, para designar la forma canónica de individualidad del sujeto jurídico moderno, el egoísta hobbesiano que calcula su bienestar en un entorno de egoísmos concurrentes y que es coextensivo con la forma “Estado”). Digámoslo aún mejor: no se trata de que no haya “yo”, sino de que el “sí mismo”, el *Soi*, no aparece como reflejo especular o reflexión de un

¹⁰ H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1983, p. 346.

¹¹ No sé lo que ocurre en otras lenguas, pero en castellano los últimos textos de Foucault encuentran a menudo serias dificultades de traducción. Estas dificultades se expresan, por ejemplo, en los apuros de los traductores con locuciones como *le rapport de soi à soi*. Como la versión literal (“la relación de sí consigo”) hace a la lengua una violencia que termina por neutralizar su significado, se suelen decidir por expresiones del tipo “la relación del yo consigo (o *consigo mismo*)”. Otras expresiones de Foucault, como por ejemplo *éthique du soi*, tienen el inconveniente de que no pueden traducirse tampoco literalmente por “ética del sí” (sino, como mucho, por “ética de sí”), ya que “ética del sí”, debido a la homofonía y la homografía de este “sí” con el adverbio de afirmación *sí*, podría hacer pensar en una “ética afirmativa” frente a las “éticas del no”; y aunque en este caso parece que la cosa podría solventarse decidiéndose por una construcción como “ética del sí mismo”, también los traductores recurren frecuentemente a “ética del yo” o “cultura del yo”, etc. (frases que, en francés, harían pensar en una *éthique du moi*, por ejemplo, en contraposición a la “ética del nosotros”, o en general en cosas tales como la “psicología del yo” practicada por algunas escuelas psicológicas). Y claro está que todo ello supone traicionar gravemente el espíritu de los textos de Foucault. Es cierto que en castellano habría otra posibilidad, que consistiría en traducir expresiones como “*éthique du soi*” por “ética del Se”, por contraposición a una “ética del Mi (o del Me)”, pero también resultaría equívoca porque este *Se* reflexivo se confundiría en castellano con el “Se” impersonal de frases como “Se dice que...”, que también es un término cargado de connotaciones filosóficas muy alejadas de las intenciones de Foucault.

“yo” previamente constituido, sino como la *flexión* de algo externo, exterior y extraño al yo que se inserta o se injerta en él, siempre en tercera persona (que es la persona de lo impersonal). Es este modelo el que justamente permite la elección del término “flexión”¹², una flexión sin reflexión (porque, repitamos, el “sí mismo” no es la sombra proyectada por el “yo”), y el que también justifica otras expresiones de nuestra invitada, como “reflexión sin sujeto” o “reflexión no reflexiva”. Son muy esclarecedores los textos de Deleuze a propósito de Foucault a los que alude la profesora Cohen-Halimi: «Le dedans comme opération du dehors; dans toute son oeuvre, Foucault semble poursuivi par ce thème d'un dedans qui serait seulement le pli du dehors, comme si le navire était un plissement de la mer [...] le double n'est jamais une projection de l'intérieur, c'est au contraire une intériorisation du dehors. Ce n'est pas un dédoublement de l'Un, c'est un redoublement de l'Autre. Ce n'est pas une reproduction du Même, c'est une répétition du Différent. Ce n'est pas l'émanation d'un JE, c'est la mise en immanence d'un toujours autre ou d'un Non-moi. Ce n'est jamais l'autre qui es un double, dans le redoublement, c'est moi qui me vis comme le double de l'autre : je ne me rencontre pas à l'extérieur, je trouve l'autre en moi»¹³.

En el caso de Kant, por así decirlo, “sabemos” qué es eso Otro de cuyo doblez nace, en forma del respeto, el *Selbst* moral; se trata nada más y nada menos que de la razón, de la voz de la razón (e incluso del cielo): mientras que el modelo del yo reflexivo es predominantemente visual, el “sí mismo” se deja formular mejor mediante metáforas acústicas. Y, dicho con las mismas reservas, “sabemos” también que ese *sí mismo*, ese *Selbst*, no solamente no es el *ego* cartesiano, sino que tampoco es el “yo” del individualismo egoísta o del sujeto de derechos hobbesiano (ese que, según insiste Foucault, es inseparable del Estado como forma jurídica dominante del poder político). Lo sabemos porque lo propio de este “sí mismo” (no es que sea solamente propio de él, es que es lo

¹² Foucault utiliza en una ocasión este término, en el curso de 1982 (recogido en *Hermenéutica del sujeto*), a propósito del celibato en el ascetismo cristiano: «Étant donné que pour Grégoire de Nysse l'affranchissement du mariage (le célibat), c'est bien la forme première, la flexion initiale de la Vie ascétique, cette assimilation de cette première forme du soin de soi-même avec l'affranchissement du mariage nous montre comment le souci de soi est devenu une espèce de matrice de l'ascétisme chrétien». El sentido, obviamente, no es técnico, pero ofrece una vía de justificación a este léxico.

¹³ Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, pp. 104-105.

que le constituye en cuanto tal) es justamente que —aunque no lo haga casi nunca— es capaz de obedecer la ley únicamente por respeto a ella, y por tanto de vencer todas las *inclinaciones* psicológicas y sociales de ese individuo egoísta o de ese *ego* individualista que opera en el terreno del poder y del derecho. El respeto a la ley es la flexión de la propia ley de la que nace la subjetividad moral. En cambio, y por seguir hablando de esta manera un poco figurada, “no sabemos” quién o qué es eso Otro que constituye el “sí mismo” ético en el caso de la “ética de sí” o del “cuidado de sí” (quiero decir que tendríamos que bucear más a fondo en los textos de Foucault sobre el estoicismo para informarnos de ello), pero de cualquier modo también en este caso “sabemos” (y por ello el paralelismo fenomenológico se sostiene a salvo de toda acusación de “anacronismo”), “sabemos” que tampoco se trata de ese dispositivo moderno que abreviadamente llamaremos “individuo-y-Estado” para referirnos a la “doble coacción” señalada por Foucault: la individualización y la totalización; lo sabemos incluso sin necesidad de investigación textual o histórica ninguna, sencillamente porque sabemos que en la Antigüedad no existían semejantes formas de individualización o de totalización.

Quedándonos por el momento en la razón práctica, digamos que no se trata exactamente de un “Afuera” que se pliega sobre sí mismo para dar lugar a un “interior”: lo que aquí tenemos es algo, sí, perfectamente ajeno a *mí* (o sea, perfectamente exterior al yo de las inclinaciones afectivas y, por extensión, del egoísmo jurídico) que abre *en mí* un doblez. Desde que escucho esa voz que “viene de fuera” (la voz de la razón que me pone ante la ley) ya no soy sólo uno, sino dos. Estos dos (las dos caras del pliegue, por así decirlo) son los que protagonizan la frase de Fontenelle que Kant “completa”: «Ante un gran señor me inclino [*bücke ich mich*]; pero mi espíritu no se inclina [*bückt sich nicht*]. En cambio, ante un hombre corriente y de baja condición, en el cual percibo una rectitud de carácter mayor que la mía, mi espíritu se inclina [*bückt sich*] quiera yo o no, aunque llevase la cabeza alta para no dejarle olvidar la superioridad de mi rango». “Yo” significa siempre, en este fragmento, mi yo fenoménico, psicológico y jurídico, patológico y lleno de inclinaciones. Mi yo “fenoménico” se inclina (con todas sus inclinaciones y en coherencia con ellas) ante un gran señor, precisamente en interés de la conservación de la vida y de la tranquilidad.

Pero mi espíritu (¿habría que decir algo tan extraño como “mi sí mismo”?), él, no hace reverencia alguna, ni toma en consideración el punto de vista de la vida y de la tranquilidad: él sigo siendo yo, pero ese yo (nouménico, del mundo inteligible, de la libertad y de la razón práctica), que para mí se confunde con el mandato de la ley moral, y que no puede más que ser *él*, es decir, otro. Otro que, misteriosa y extrañamente, está en mí, que quiere en mí aquello que yo siento como debido (incluso aunque incumpla sistemáticamente ese deber). Su autonomía (con respecto a mí y a todas las inclinaciones de mi psiquismo) se pone de manifiesto cuando me cruzo con un humilde ciudadano cuyo carácter expresa una rectitud moral de la que yo carezco, pues entonces, sin pedirme permiso, sin que le importe un rábano que yo quiera o deje de querer inclinarme, e incluso sin que yo me incline en absoluto (pues conservo la cabeza erguida), él, que permaneció erguido ante el gran señor como si no hubiera visto a nadie, se inclina en señal de reconocimiento de ese carácter moral. La flexión es ahí una genuflexión del espíritu. Hay aquí, pues, toda una sistemática paradójica de las inclinaciones¹⁴: el espíritu se inclina ante la rectitud (del carácter moral), que es su dignidad, y por tanto ahí el agacharse es un modo de permanecer de pie, de reconocer en sí mismo el respeto a la ley moral, es un modo de dignidad. En este mismo sentido, dice Kant (en *La paz perpetua*) que «El Dios-término de la moral no *se inclina* [*weicht nicht*] ante Júpiter, el dios-término de la violencia», porque *Júpiter está sometido al destino*, es decir, no puede la razón teórica calcular, como desearía, el resultado último de las acciones humanas, mientras que la razón práctica sabe perfectamente «lo que hay que hacer para mantenerse en la regla del deber». Aquí, el “no-inclinarse” quiere decir no ablandarse, no “arrugarse” (por tanto, también no “plegarse”), y

14

Flexión (<i>pli</i>)	Inclinación (<i>Neigung</i>)
inclinarse, ceder , ablandarse, someterse a (<i>weichen</i>)	inclinarse, reverenciar (<i>bücken</i>)

es el no inclinarse del carácter ante el destino (la *Rechtschaffenheit des Charakters* se contrapone a la violencia del *Schicksal*)¹⁵.

Admitamos, pues, que en este sentido la constitución del *Selbst* moral kantiano puede ser perfectamente descrita como un “trabajo sobre sí mismo” (como ha escrito la profesora Callejo, «la conciencia del deber es un saber de sí»). Ahora bien, me pregunto (y esta es, por tanto, mi **tercera pregunta**) si este trabajo sobre sí mismo o este capítulo de la historia de la ipseidad no choca en algún punto con la perspectiva sugerida por Foucault para describir este terreno (y que sin embargo es totalmente coherente con la tardoantigüedad helenística e imperial). Me refiero a la tesis de que en este proceso de construcción de sí mismo nunca se trata de reglas universales ni de de obligatoriedad universal sino, por el contrario, de una elección que, aunque no carece de reglas, no obliga a todo hombre (pues estas reglas son esencialmente facultativas), sino que configura una estética de la existencia fundamentalmente selectiva y distintiva. Se dirá que, desde el punto de vista de Kant, *yo* (el querido yo fenoménico, patológico y jurídico) puedo siempre elegir modelar mi vida de acuerdo con el imperativo categórico o *no*, ya que, como antes decíamos, la obediencia precisamente es libre (razón por la cual no puede admitir ninguna clase de coacción jurídica). Pero que yo sea libre de obedecer no significa que lo sea de ignorar mi deber, es decir, de no escuchar la voz de la razón enunciando la ley moral, incluso aunque me tape los oídos para disimular, puesto que la ley moral *es vinculante para todos los seres racionales* (y este tipo de vinculación parece poco coherente con la idea de una ética concebida como “estética de la existencia”). El interés de Kant en este III capítulo de la analítica es justamente mostrar que, por muy misterioso que ello pueda parecer, el *respeto* a la ley moral es un motivo suficiente de obediencia para un ser fenoménico y sostenido sobre sus inclinaciones. Por decirlo de este modo, la posición de Descartes o de

¹⁵ Pero en este punto, para que el dios-término de la moral no se incline ante el dios-término de la violencia es absolutamente decisivo, no solamente que el primero no se ponga al servicio del segundo, sino que de ningún modo lo acepte como instrumento o como medio de realización del ideal moral en el mundo, pues esto sería una forma de inclinarse ante el gran señor y de arrugarse ante Júpiter. En cuanto a la contraposición entre carácter y destino, véanse los ya clásicos artículos de W. Benjamin, “Destino y carácter”, y de R. Sánchez Ferlosio, “Carácter y destino”. Digamos también que, si queremos conservar, además del término “ipseidad”, la definición del mismo articulada por Paul Riceur, hay que recordar que en ella la “ipseidad” y el “sí mismo” forman sistema con el “destino” y se contraponen a “identidad” y a “carácter”).

Spinoza (quienes de algún modo postulaban un “trabajo del sujeto sobre sí mismo” que habría de liberarle del dominio de las pasiones en la forma inmanente de una “ingeniería emocional” como la que proponen Descartes en *Las pasiones del alma* o Spinoza en la *Ethica*, dado que ambos comparten la confianza en que afecciones “sensibles” oscuras y confusas puedan convertirse, por ese proceso de depuración ascética, en ideas claras y distintas) parece mucho más próxima a las “técnicas de sí” que la de Kant, quien al romper la continuidad del entendimiento y la sensibilidad hace que la “liberación de las pasiones” ya no pueda ser materia de ingeniería libidinal, y que sólo pueda proceder de una “fuerza” trascendente al yo fenoménico-afectivo.

Esto puede iluminarnos, *a contrario*, acerca del tema de “quién es el Otro” en el caso del *Soi* del “cuidado de sí” de la tradición estoica. Formalmente, claro está que “el otro en mí” es el *Soi*, pero lo que significa en este caso ese “Otro” es básicamente la naturaleza, *la naturaleza en mí*, las “raíces naturales del yo” (que se acabarán convirtiendo en “las pasiones del alma” y que llegarán vivas al estoicismo moderno de un Spinoza. Ciertamente, en este contexto sigue siendo verdad que el *Soi* es el *Autre*, y por tanto el gobierno de sí es, literalmente, el gobierno del otro.

Addenda.- Tiene plenamente razón Foucault al insistir en la existencia de una conexión (al menos de una conexión que para nosotros ha dejado de ser una evidencia o un dato previo que podemos dar por descontado), en la Antigüedad, entre el “gobierno de sí” y el “gobierno de los otros”. Nosotros decimos, para entendernos, por ejemplo, en el caso de Platón, que existe un “paralelismo” entre el modo como se organiza la “república” y el modo como se organiza “el alma”. Pero ya al decir esto estamos introduciendo en Platón y en Grecia un supuesto que en absoluto les pertenece, a saber, que eso que llamamos “el alma” es equivalente a lo que modernamente entendemos por “el psiquismo” (lo que, para entendernos, constituye el objeto de estudio y tratamiento de psicólogos, psicoanalistas, psicopedagogos y psicoterapeutas). Pero no es así: el “pensamiento”, así como el “lenguaje” o la “sensibilidad” no son en absoluto propiedades internas, psíquicas o privadas de un sujeto opaco que puede o no “expresarlas” a los demás, sino que sencillamente son los “lugares” en donde se manifiesta el ser de las cosas (de tal manera que si, en ese manifestarse, puede ocurrir que el aparecer de una cosa nos impida ver el aparecer de otra o nos haga verlo de modo distinto a como se aparece, tal “falsedad” se produce en el seno mismo del aparecer o del manifestarse, y no como algo que se hurte a ese lugar). Y no hay ningún problema en llamar a estas apariciones o manifestaciones *inclinaciones* o *afecciones*, siempre que recordemos que no se trata de realidades “psicológicas” en sentido moderno o “intramentales”. Podemos pensar, entonces, el “gobierno de sí mismo” como gobierno de las inclinaciones (exactamente según la metáfora que tanto interesaba a Foucault, la del piloto que tiene que gobernar su barco), pero —puesto que las inclinaciones no son realidades privadas o intramentales

que existan únicamente en el psiquismo de quien las experimenta—, la diferencia de este “gobierno de sí” con respecto al “gobierno de los otros” no es sustantiva. Así como hay una *Tékhne*, un arte de navegar o de gobernar los barcos (que incluye no solamente el manejo de instrumentos y embarcaciones, sino también el de las tripulaciones y sus desajustes pasionales, que serán ostensibles especialmente en caso de peligro, así como el contar con y saber tratarse con las fuerzas de las que el barco depende, las que le pueden amparar e impulsar pero también destruir, el mar, el viento, la lluvia, el sol, la fauna marina. Lo mismo vale para gobernar una “familia” (sobre todo en el sentido “extenso” que tenía la familia antigua). Y aún lo mismo, dice Foucault, para gobernar la *polis*. Que, no obstante, los griegos debieron encontrar alguna diferencia entre los ejemplos del primer tipo (gobernar un barco, una familia, un negocio, un ejército) y los del segundo (cuyo tipo único es la *polis*) lo dicen no solamente las reiteradas expresiones de Aristóteles en la *Política* (que aunque la aldea o la familia son primeras en el tiempo, la *polis* es jerárquicamente anterior y superior a ellas, porque es el *fin* hacia el que se ordenan o deberían ordenarse las demás formas humanas de comunidad, que no se puede confundir la *polis* con una familia o con una alianza comercial o militar), pero también Platón en su *Politeia*, al comenzar la erección de la república ideal con la separación de los hijos con respecto a sus padres, precisamente para que puedan educarse no como “hijos”, sino como *gubernantes*. Así que, aunque la *polis* sea cosa que, como los barcos, o las familias, o los negocios, *tiene que ser gobernada*, y gobernada con arte, parece que existe alguna diferencia posiblemente sustantiva, no entre el gobierno privado del sujeto en forma de “técnicas de sí” o “prácticas de sí” y el gobierno “público” de la ciudad, sino entre esas formas de gobierno que son el barco, el ejército, la familia o el comercio, y esa otra que es la requerida por la *polis*. Aristóteles es, una vez más, quien nos da una indicación al sugerir que la *polis*, a diferencia de esas otras asociaciones, que nos vienen “forzadas” por la naturaleza o las circunstancias, la ciudad es una asociación libre de ciudadanos —precisamente— libres que *acuerdan* un gobierno común para *vivir bien* (y no solamente para sobrevivir). Cuando Foucault insiste —con tanta razón— en que la amistad, en Grecia o en Roma, es una “sociedad de socorros mutuos” y que comporta obligaciones (aunque se trate de obligaciones “facultativas”, electivas y selectivas), es decir que dista mucho de contentarse con una “afectividad” más o menos inflada, lo que hemos de entender es que esta comunidad que forman los amigos, naturalmente que es una comunidad *política* (en el sentido de que “político” significa “relativo a la polis”) porque los amigos *deciden* vivir cultivando ciertas virtudes, es decir, siguiendo un determinado gobierno de las inclinaciones. Hoy esto lo diríamos diciendo que existe entre ellos un consenso acerca del bien y del mal (y de los contenidos sustantivos de valor que han de ser preferidos y defendidos), pero al decir eso seguramente se nos escaparía lo fundamental. Nosotros, en nuestra situación “moderna”, tenemos a veces la tentación (“nostálgica”) de invocar unos “valores compartidos” para dirigir nuestras conductas o gobernar nuestras inclinaciones, debido al estado de desorientación en que nos encontramos con respecto a este punto. Pero, como decía Nietzsche, no son los valores los que generan (como por su pura autoridad y por el quedarse extasiados todos nosotros mirarlos brillar en el cielo axiológico cargados de prestigio) conductas rectas o apropiadas a ellos, sino que al contrario es el hecho de que haya maneras de vivir y conductas que *hacen valer* esos valores en la *praxis* lo único que constituye la fuente de su valor. Por lo mismo, quienes en la Antigüedad se decidían a vivir juntos bajo un gobierno común y una común medida de la virtud, lo que acordaban era cierta manera de vivir que sostenía (precisa y solamente si todo el mundo que lo había acordado vivía de esa manera) el valor de esos valores o la virtud de esas virtudes, y que por lo tanto comportaba todos esos “servicios mutuos” (con diferentes regímenes de asimetría y jerarquía) de los que hablaba Foucault al describir la amistad “antigua”. Y en ese sentido podía decirse (en un sentido ideal fácilmente comprensible) que la virtud —es decir, el vivir de acuerdo con el acuerdo que sustenta la comunidad— conduce a la felicidad, aunque hubiese, como testimonian a todas horas los sofistas de la época clásica, diferentes *poléis* y, en definitiva, diferentes maneras de concebir-practicar la

virtud (lo que tiene que ver con el carácter “facultativo” de las reglas que tanto subraya Foucault). Dejando aparte la cuestión (que habría que observar precisamente en Platón y en Aristóteles) de cuál sea y hasta dónde llegue esa diferencia del “gobierno de la polis” con respecto a otros “gobiernos”, en el bien entendido de que siempre se trata de gobernar inclinaciones, contener o liberar fuerzas, plegar o desplegar velas, aumentar o disminuir la velocidad, acertar o no con la dosis (cuestión de término medio, salvo en aquellos casos en los que no puede haber exceso), lo que sucede en la época de los estoicos es que la *polis* ha desaparecido.

El ideal estoico de “vivir conforme a la naturaleza” que, como decíamos, llega vivo aún al estoicismo moderno, comporta la identidad entre “naturaleza” y “razón” (y, por tanto, vivir conforme a la naturaleza equivale a lo que Spinoza llamaría “seguir la guía de la razón”). Desde el punto de vista del estoicismo, lo moral es el *pliege* de lo físico (y es lo “lógico”, el *lógos*, lo que garantiza ese pliege), y no olvidemos que “lo físico” está, en este contexto, gobernado por el Destino. Se da aquí, por tanto, una continuidad, aunque sea una continuidad compleja, entre lo Físico y lo moral-político, en el mismo sentido en que se da una continuidad entre el *Soi* y el *Autre*, pero también en el mismo sentido en el que se da una continuidad de la sensibilidad y el entendimiento y de la razón teórica y la práctica (lo cual, en definitiva, sugiere la continuidad entre la naturaleza y la comunidad, tal y como aparece, por ejemplo, en el *De rerum natura* de Lucrecio). La modernidad ilustrada, representada aquí por Kant, representa sin embargo una ruptura entre la Física y la Moral, cuya unidad ya no puede concebirse del mismo modo o mediante el mismo pliege, porque en esta ocasión ya no hay un solo *lógos* que garantice esa continuidad, sino dos “razones” o dos legislaciones distintas, la de la razón teórica y la de la razón práctica. Y esto también modifica el sentido de la “amistad consigo mismo”, que ya no designa la continuidad entre razón y naturaleza, sino la vinculación del yo fenoménico con el yo “nouménico” que siempre es una tercera persona. Si hay que hablar de “hechos de la razón”, que la arqueología filosófica puede descubrir como condiciones históricas de posibilidad, no cabe duda de que el *pacto social* es uno de esos hechos de la razón que define las condiciones históricas de posibilidad de la modernidad, en el sentido de que ese pacto, no considerado como un hecho histórico-empírico ni siquiera posible, sino justamente como un “hecho de la razón” (y que no es sino la expresión del “ya no haber *polis*” ni

poder ya haberla, o del “ya no haber comunidad”)¹⁶, es el testimonio de que los pactantes ya no pueden ser “amigos” (ni tampoco “enemigos”, ya que la guerra entre ellos queda suspendida justamente por las condiciones del pacto), sino justamente individuos jurídicos anónimos y “vacíos”: no pueden ser ni pobres ni ricos, ni normandos ni bretones, ni herreros ni caballeros, ni campesinos ni nobles, ni artesanos ni señores, precisamente para poder firmar el contrato al que van a vincularse, ya que son ellos —hombres sin cualidades ni atributos, sin rostro y sin linaje—, *hombres cualesquiera*, quienes van a establecer el único límite, la ley que a partir de su asamblea quedará fijada como vigente y a la que todos vendrán obligados, negando legitimidad a cualquier poder anterior o exterior a ese acto originario. Y sólo entonces, una vez establecida la constitución, podrán estos *don nadies* que son los ciudadanos modernos llegar a ser flamencos o valones, maestros de artes o albañiles, monarcas o vasallos, burgueses o proletarios.

Si quiere decirse de esta manera, hay una *afinidad* entre la Ley Moral kantiana y la Constitución (en el sentido político y moderno del término “constitución”): así como el Bien no puede preceder a la ley moral (en el sentido de que la ley moral no puede depender de ningún contenido de valor, de ningún “bien”, pues en tal caso podría este “bien” llegar a “derogarla” o a suspenderla en algún caso, eliminando su validez incondicional), así tampoco el “pueblo” (y los acuerdos “amistosos” a los que puedan llegar los hombres cualificados que lo forman) precede a la Constitución, sino que *nace* de ella

Pero vayamos finalmente al **tercer y último punto**. Naturalmente, no podemos contentarnos con un simple “paralelismo fenomenológico”: para que la lectura “foucaultiana” del *Selbst* moral kantiano esté plenamente autorizada, es preciso tener una *prueba* de que podemos dar ese salto en el tiempo (de la

¹⁶ «Pero respecto de este contrato llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*, en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa); [...] Por el contrario se trata de una mera idea de la Razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública (*La paz perpetua*, *Gemeinspruch*, VIII).

antigüedad a la modernidad). Y el caso es que tenemos ese testimonio: pues, a la hora de explicitar la constitución de ese “sí mismo” moral, Kant nos descubre un *resto arqueológico* de la tradición moral antigua: la *philautia*. Y no se trata, según nuestra invitada, de un simple residuo arqueológico sino que, en cierto modo (y otorgando a la voz “arqueología” el sentido que habrían compartido Foucault y Kant), es también arquitectónico, ya que estamos ante un “hecho de la razón”. La prueba de que se trata de algo así sería que, cuando Kant procede a poner en marcha la “desindividuación” del sujeto que le permitirá constituir el *Selbst* moral, mientras que tiene que descartar (y, por así decir, arrojar a la hoguera de las vanidades la *arrogantia* del orgullo inflado¹⁷), la *philautia* no sufre un destino semejante, sino que es conservada aunque, eso sí, a condición de *limitarla* forzándola a un acuerdo con la ley moral. Esto sucede porque, nos recuerda Cohen-Halimi, *philautia* no significa aquí “egoísmo” (pues para este concepto reserva Kant el término *solipsismus*), sino “amor propio” o “benevolencia para consigo mismo”. Ahora bien, nuestra invitada hace una apuesta más valiente cuando decide traducir *philautia* como “amistad”. Y hacerlo, además, en un sentido en el cual, inequívocamente, la *comunidad de los amigos* (de los amigos virtuosos) a la que remite tal amistad tiene un sentido político, mientras que en Kant está “neutralizada” como una *Gemeinschaft* exclusivamente moral (cuyo “nosotros” aún resuena en las fórmulas del imperativo categórico en las cuales es necesario introducir a los demás hombres). Finalmente, pues, las apelaciones de Kant a la posibilidad de una “política moral” son interpretadas por Cohen-Halimi como un posible anclaje para continuar el proyecto de Foucault.

¹⁷ La *arrogantia*, junto con la *philautia*, son los dos residuos de orgullo y de amor propio que el sentimiento de respeto a la ley moral debe humillar para garantizar que el respeto mismo valga como móvil de la buena conducta. *Arrogantia* es un término que podríamos hoy traducir por autosatisfacción, autocomplacencia o lo que popularmente llamamos “autobombo” (mientras que *philautia* tendría que traducirse en términos contemporáneos como autoestima, poniendo así de manifiesto la irreductibilidad de las distancias históricas). Si uno quisiera buscar un ejemplo pertinente de esto que Kant llama *arrogantia*, que además fuera un ejemplo contemporáneo del tema paulino de la inflación del yo, difícilmente encontraría otro más apropiado que el que ofrece la “polémica” entre Steiner y Foucault, que evoca nuestra invitada, en la cual este último alude a la raíz kantiana de su uso del término *arqueología*: Steiner, que ya era un crítico muy reputado cuando escribió su recensión de *Les Mots et les choses* en la *New York Review of Books*, tuvo la insolencia de titularla “El Mandarín de nuestros días”. Foucault, comportándose exactamente —según decía acertada y maliciosamente Steiner— como una *prima dona* herida en su orgullo, reaccionó contestándole con un insulto “de clase” o “de casta”, rebajando al crítico a la categoría “humillante” de *periodista*.

Voy a situar aquí mi **cuarta pregunta**, en cierto modo la principal aunque, como creo que está ya suficientemente delineada por los comentarios anteriores, tampoco quiero detenerme excesivamente en ella. Recordemos para empezar la idea de “des-individuación” que, a propósito de Kant, se presenta constantemente como un *proceso* (un “trabajo sobre sí mismo”, podríamos decir) para garantizar que el respeto a la Ley pueda convertirse en móvil de la acción. Puede que esto sea simplemente una trivialidad, pero si es preciso llevar a cabo un “proceso de des-individuación” (en Kant) es porque la individuación ya está plenamente constituida como tal, es decir, porque eso que resumidamente venimos llamando “el individuo moderno” (el sujeto de derechos o el impenitente egoísta hobbesiano) *ya es un dato insoslayable*, tan insoslayable al menos como pueda serlo para la razón teórica el *factum* de la ciencia newtoniana. Y como, de acuerdo con la hipótesis de Foucault, el individuo y el Estado (ni siquiera hace falta decir “moderno”) son correlativos y hasta coextensivos, este *factum* tiene un alcance inequívocamente político y jurídico. Antes lo hemos sugerido: Foucault parte a Grecia huyendo de ese *factum*, de esa “double contrainte” de la individualización y la estatalización, dado que allí (en la Grecia clásica) esa restricción no existe aún. La *polis* exige pensar en términos de *comunidad*, y de comunidad electiva y selectiva de amigos virtuosos, al menos como ideal. Por tanto, constatar que, cuando Kant escribe la *Crítica de la razón práctica*, ya hay indefectiblemente ese dispositivo complejo llamado “individuo-y-Estado”, es de algún modo constatar que lo hay porque justamente *ya no hay* la comunidad, el tipo de comunidad de amigos virtuosos que era el ideal de la *polis* clásica. Hablo aquí de “constatación” porque no quiero pintar este “no haber ya comunidad” (que corre paralelo con el “no haber ya naturaleza” en el sentido del estoicismo y de la identidad naturaleza=razón) con los colores de la nostalgia ni con los del entusiasmo, porque no quiero llevar la discusión al terreno de si es bueno o malo para nosotros que no haya ese tipo de comunidad, de si debemos lamentarnos o alegrarnos de ello, sino simplemente para evidenciar que la existencia de este dispositivo “individuo-y-Estado” se erige sobre la conciencia histórica y política de la destrucción de las comunidades políticas y de la imposibilidad de su retorno (y que este es incluso uno de los motivos por los cuales Kant desplazará la cuestión moral desde el terreno de los *bienes* al de la *forma* o estructura del

querer racional). El tipo de individuación del sujeto de derechos o del egoísta competitivo de Hobbes, el yo con todo su conjunto de “inclinaciones”, es el único *terreno* (devastado, si ustedes quieren) sobre el cual Kant puede pretender fundar, no solamente el Derecho y la Política, sino también el respeto moral. Esta podría ser, cuando menos, una explicación posible de por qué la “comunidad de los amigos”, incluso aunque se encontrase entre los restos arqueológicos de cuya ruina surge el imperativo categórico, sólo puede estar en él “reprimida” o relativamente “neutralizada” y hasta “oculta”. Ciertamente, como subraya nuestra invitada, el imperativo categórico tiene una dimensión inequívocamente comunitaria —pero se trata de la comunidad *ética*, no de la comunidad *política*— y, además, presenta aún otra disimetría con respecto a las “técnicas de sí”: en la formulación del imperativo categórico que cita Cohen-Halimi en verdad aparece forzosamente y como una condición de posibilidad “el otro” (el otro hombre), pero no “el amigo” o “el virtuoso”, sino exactamente *cualquier otro (eines jeden andern)*, lo que creo que basta para cuestionar el modelo al que remite Foucault.

Con todo, el punto fundamental para mí es este: la *ruina* es el único modo en que nosotros, los modernos, podemos experimentar el legado de la Antigüedad. Y ello no solamente por la magnitud desproporcionada del tiempo transcurrido o por el deterioro de los materiales en los que se transmite, sino ante todo por haberse venido abajo el mundo histórico al cual pertenecieron alguna vez esas que ahora ya sólo pueden ser ruinas. A diferencia de otras formas del pasado, la Antigüedad es para nosotros esa clase de tiempo que definitivamente está fuera de nuestro alcance, al que no podemos regresar y que no puede de ningún modo regresar a nosotros. Podemos manipular el pasado (lo hacemos constantemente), y también esa clase de pasado que es la Antigüedad, pero en este caso sólo *hasta un cierto límite*: más allá de él, cosas tales como el altar de Pérgamo, la puerta de Mileto o el busto de Nefertiti se repliegan y se ponen a salvo de todos nuestros intentos de “aprovechamiento”, precisamente porque nunca pueden alterar su condición de ruinas, y la ruina es eso que nosotros no podemos del todo destruir o reciclar, pero que tampoco podemos nunca seriamente reconstruir o resucitar (salvo a riesgo de erigir verdaderos adefesios), pues precisamente en esa impotencia reside nuestra

condición de hombres modernos (o sea, en no poder ser ya antiguos). La *polis* (es decir, la “comunidad política”) forma parte, para nosotros los modernos, de esas ruinas. No cabe duda de que en las formulaciones del imperativo categórico kantiano late una suerte de “amistad universal” entre los hombres, e incluso de comunidad, *pero sólo puede ser una comunidad ética*, no política, puesto que, teniendo en cuenta lo que ahora significa para nosotros *política*, un imperativo categórico armado con el monopolio de la violencia sería una buena representación del estado de terror. Esta es la principal dificultad que yo veo al intento de dotar de un “alcance político” a la ética de Kant, o de resucitar las virtualidades políticas de una “comunidad de amigos”. Kant sólo puede filosofar a partir del hecho (o sea, del dato que para él y en su tiempo es irreversible) de que la *comunidad* (como acuerdo entre los ciudadanos acerca de los contenidos considerados valiosos, entendiendo aquí por “considerar valioso” no una posición teórica o disciplinaria, sino antes que nada el actuar presuponiendo su validez y, por tanto, en ser virtuosos, de tal modo que el ejercicio de la virtud conducirá a la felicidad, al bienestar y a la tranquilidad de quien así se conduzca dentro de la ciudad) es irrecuperable. Es cierto que Kant insiste poderosamente en la posibilidad de una *política moral*, es decir, intenta por todos los medios desmontar el argumento “cínico” de quienes identifican “política” simplemente con técnica estratégica de gobierno (que dispensaría de cualquier compromiso con la inviolabilidad de la ley), pero no lo hace, a mi modo de ver, para invocar “otra política” que ya no fuera la del dispositivo “individuo-y-Estado”, sino para reivindicar la dignidad del Derecho, puesto que en esos casos la “moral” no remite en Kant a la doctrina de la razón práctica, sino que significa “doctrina teórica del derecho”¹⁸. Y me parece, en verdad, muy difícil conciliar este punto de vista de Kant con el de Foucault cuando éste escribe: «Hace ya siglos que entramos en un tipo de sociedad donde lo jurídico puede cada vez menos

¹⁸ «En sí misma, la Moral es ya una praxis en sentido objetivo, es decir, un conjunto de leyes según las cuales *debemos* obrar y que mandan incondicionalmente, y es un absurdo manifiesto que, después de que se ha concedido a este concepto de deber su autoridad, se quiera decir todavía que, sin embargo, no se *puede* [obrar según esas leyes]. Pues entonces este concepto cae por sí mismo fuera de la Moral (*ultra posse nemo obligatur*); por tanto, no puede haber ningún conflicto de la Política, entendida como Doctrina del Derecho en ejercicio, con la Moral, entendida como Doctrina del Derecho pero teórica (por tanto, ningún conflicto de la Praxis con la Teoría): de admitirse semejante conflicto, habría que entender por Moral una *Doctrina general de la Prudencia*, es decir, una teoría de las máximas con las que elegir los medios más idóneos para los propósitos de cada cual calculados en función del propio provecho, es decir, habría que negar que haya en general una Moral.» (*La paz perpetua*, VIII, 370).

servirle al poder de cifra o de sistema de representación (...) Intentemos deshacernos de una representación jurídica y negativa del poder, renunciemos a pensarlo en términos de ley, prohibición, libertad y soberanía».

Y con este asunto paso ya a mi **última observación** de esta “recepción” de la ponencia de nuestra invitada. Una observación que de nuevo tiene que ver, como la inicial, con la inserción foucaultiana de esta lectura de Kant. La profesora Cohen-Halimi nos ha recordado ese texto de Foucault, que en cierto modo sostiene el aliento de este tipo de investigaciones, en el cual se hacía patente la necesidad de “promover nuevas formas de subjetividad” que nos permitan liberarnos del Estado y del tipo de individualidad a él asociada, y también que justamente por ello el proyecto de Foucault tendía a la articulación de las «técnicas de gobierno de sí mismo» con las «técnicas del gobierno de los otros», aunque esta vinculación no pudiese realizarse en su integridad debido a la temprana desaparición del filósofo. Por otra parte, en un texto al cual en seguida volveré, el propio Foucault advertía, en nuestra actualidad, una cierta «imposibilidad de constituir una ética de sí», al mismo tiempo que sentenciaba que «su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que el principio y el final de toda resistencia al poder político residen en la relación de sí consigo [*le rapport de soi à soi*]¹⁹». Está dicho con tanta claridad que creo que sobran los comentarios.

Como sucede siempre con Foucault, el poder de diagnóstico de estas frases es formidable y en cierto sentido aterrador. La idea de “liberarnos del Estado y del tipo de individualidad a él asociada” (es decir, la ciudadanía), que podía sonar como una utopía más o menos romántica cuando Foucault la enunció, ahora suena incluso algo profética: el Estado (de Derecho) se encuentra en abierta retirada ante una multiplicidad de “técnicas de gobierno” completamente irreductibles a la forma de lo jurídico, y la individuación del ciudadano parece irreversiblemente erosionada por otros modos de subjetivación en los que, desde luego, la cuestión del sí mismo, de la autoestima

¹⁹ *Hermenéutica del sujeto*, trad. cast. Madrid, Akal, pp. 239-240. Texto francés : «c'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi».

y de la ipseidad desempeñan un papel importante. La cuestión es (valga esto com **última pregunta**), ¿basta todo ello para augurar una posible resurrección de la comunidad?