

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1983



MICHEL FOUCAULT: LECTURAS DE KANT

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA

Presenta

HÉCTOR PÉREZ GUIDO

Director: Dr. Carlos Manuel Mendiola Mejía

Lectores: Dra. Paula Arizmendi Mar

Dr. Ángel Octavio Álvarez Solís

ÍNDICE

3 **Agradecimientos**

6 **Introducción**

22 **I. La arqueología foucaultiana hacia la lectura de Kant**

25 A. La problemática en torno a *La arqueología del saber*

26 a. Del documento al monumento

31 b. La discontinuidad

37 c. La tarea crítica de *La arqueología del saber* como propedéutica

40 B. La arqueología de Michel Foucault

41 a. Análisis del término “arqueología” en Michel Foucault

43 b. El método y los problemas de la arqueología foucaultiana

49 c. Interpretaciones y concepciones de la arqueología foucaultiana

55 C. La arqueología como estrategia de lectura

60 **II. La lectura de Foucault a la *Antropología* de Kant.**

63 A. Pura y popular, la inquietud de la filosofía en sentido pragmático de Kant

70 B. Prolegómenos a la lectura foucaultiana de la *ApH* de Kant.

76 C. La estructuración foucaultiana de la *ApH* de Kant

76 a. La imagen del hombre: la estructura de conjunto de la antropología kantiana

80 b. Foucault y los conceptos antropológicos de Kant

83 c. Dominio antropológico: el espacio de uso para la libertad pragmática.

86 d. La repetición y el origen en la *ApH*

90 D. Sistema y popularidad en la *ApH*. La verdad antropológica

94 E. La lectura de Foucault frente las antropologías filosóficas

102	F. La lectura de Foucault frente a la metacrítica alemana
111	G. Lenguaje y cosmopolitismo
122	III. La lectura de Foucault a la filosofía práctica de Kant
125	A. Foucault y filosofía de la historia de Kant
126	a. Filosofía y arqueología filosófica
139	b. Arqueología, genealogía y crítica de la filosofía. De Kant a Foucault vía Nietzsche.
147	c. La ontología crítica. La Ilustración kantiana de Foucault.
152	B. Foucault y el sujeto en Kant
155	a. Genealogía del dispositivo del sujeto o <i>souci de soi</i>
160	b. “Cuidar de sí” de Foucault a Kant
162	1. Arqueología del sujeto Moderno
165	2. Genealogía del sujeto Moderno
171	c. <i>Cuidado de sí</i> en Kant
172	1. <i>Cuidado de sí</i> ilustrado
177	2. <i>Cuidado de sí</i> en sentido cosmopolita
187	IV. Apéndice. <i>Cuidado de sí</i> y cosmopolitismo kantiano. El caso de Italo Svevo
204	Conclusiones
212	Bibliografía

Agradecimientos

Este trabajo fue realizado con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), así como del programa de becas de la Universidad Iberoamericana, motivo por el cual me siento agradecido.

Quiero agradecer profundamente al Dr. Carlos Mendiola por todo lo compartido durante la realización del doctorado, así como por todas las ocasiones que, desde que inicié mis estudios, me ha brindado su guía, su consejo y su conocimiento con gran generosidad. Trabajar con él había sido un proyecto que tenía desde la licenciatura, así que me siento afortunado de haber podido consumarlo finalmente. Pienso que mi intención ha sido continuar con su propia labor de actualizar a Kant; espero no haberlo defraudado al combinar sus ideas con las de otro autor al que posiblemente no tiene en gran estima. De cualquier manera, siento que ha sido de gran provecho para mí; gracias por su paciencia.

Dentro de la UIA, agradezco al Dr. Francisco Castro, quien originalmente aceptó y promovió mi proyecto de investigación al doctorado. Al Dr. Ángel Álvarez, quien también contribuyó en mi proceso de ingreso durante su gestión como coordinador, así como con sus clases y lecturas. A la Dra. Paula Arizmendi, por sus comentarios y recomendaciones. A la Dra. Gabriela Méndez, por su gran apoyo para la gestión de mi estancia doctoral en Madrid. A Rosario Contreras y Ma. Luisa Nextle, por su constante asistencia y comunicación durante el doctorado.

En la Universidad Complutense de Madrid, agradezco al Dr. José Luis Villacañas, mi asesor, y al Dr. Rodrigo Castro Orellana, director del departamento, por sus atenciones y contribuciones mediante el diálogo y sus cursos durante mi estancia en esa institución. También, a la Dra. Nuria Sánchez Madrid, por el tiempo que me brindó para platicar sobre mi tesis y sobre su propio trabajo, el cual admiro. Al Dr. Marco Díaz Marsá, quien tuvo la amabilidad de recibirme para comentar su artículo y sus ideas respecto al tema de mi investigación.

Gracias a la Dra. Marcela Venebra por su apoyo y generosidad al ponerme en contacto, desde su trinchera en la UAEM, con los profesores de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Madrid, donde tuve la fortuna de reunirme y ser acogido por un grupo de profesores, principalmente, el Dr. Javier San Martín y el Dr. José Lasaga, a quienes les agradezco la oportunidad de charlar, comer e intercambiar ideas sobre mi trabajo desde sus propias concepciones. Agradecido de corazón con la Dra. Agata Bak, quien se encargó amablemente de organizarme una charla en la UNED y de compartir amigos y tardes filosóficas en Madrid. De igual manera, a Alberto, Elisa y Anahí por toda su hospitalidad, por acogerme en familia y darme múltiples muestras de afecto, cariño y compañía.

Especialmente, agradezco a la Dra. Verónica Díaz de León, mi querida amiga y colega, quien con gran generosidad me regaló su tiempo para múltiples discusiones y charlas sobre mis ideas, así como su lectura atenta y sus comentarios precisos hacia la recta final del doctorado, contribuyendo con ello a que acelerara mi trabajo para que estuviera terminado y correcto a tiempo. Le estoy infinitamente en deuda.

Finalmente, pero no menos importante, les agradezco su inagotable apoyo, amor y paciencia a mis padres, Héctor y Judith, y a mi hermana, Gloria. Sin ustedes, no lo habría logrado.

“¿Quién soy yo? Un lector.”

Michel Foucault

“Deberíamos someter el lenguaje a un régimen de pan y agua, si queremos que no se corrompa y nos corrompa. (Lo malo es que régimen-de-pan-y-agua es una expresión figurada como lo es la corrupción-del-lenguaje-y-sus-contagios). Hay que destejer (otra metáfora) inclusive las frases más simples para averiguar qué es lo que encierran (más expresiones figuradas) y de qué y cómo están hechas (¿de qué está hecho el lenguaje? y, sobre todo, ¿está hecho o es algo que perpetuamente se está haciendo?) [...] Quizá la realidad también es una metáfora (¿de qué y/o de quién?) Quizá las cosas no son cosas sino palabras: metáforas, palabras que hablan de otras cosas [...] Tal vez, a la manera de las cosas que hablan con ellas mismas en su lenguaje de cosas, el lenguaje no habla de las cosas ni del mundo: habla de sí mismo y consigo mismo”.

Octavio Paz, *El mono gramático*

Introducción

Cuando se mira la totalidad de la obra de Michel Foucault lo primero que salta a la vista es su amplitud y una constante variación de enfoque y de temas. Vemos, así, cómo pasa del tópico sobre la locura al de los hospitales, de ahí, a las prisiones, luego, a los sujetos y, posteriormente, a la sexualidad. A la par, encontramos a Foucault siempre en diálogo con una gran variedad de autores y filósofos, desde los clásicos hasta sus contemporáneos. Si bien la huella de aquellos que fueron sus maestros es definitiva, como es el caso de Canguilhem, quien le pondría en contacto con la obra de Nietzsche, la cual, quizás, sería la que más lo habría influido a partir de aquel casual encuentro, puede parecer que algunos otros pensadores no habrían tenido la misma presencia, pero no por ello carecer de una gran relevancia para su propio desarrollo intelectual y filosófico. Este puede ser el caso de su relación ambivalente con Kant.

Hasta hace algún tiempo, las opiniones de Foucault en torno al papel de la filosofía de Kant se dividían entre los polos opuestos de la discusión sobre el doble empírico trascendental en *Las palabras y las cosas* y el reconocimiento de que Kant era el primer pensador consciente de su propia época. Como en otras tantas cosas de la vida y obra de Foucault, se suele interpretar esto como una vacilación y un tanteo propio del fragmentario e inconsistente pensamiento foucaultiano. Más recientemente, con la publicación de la introducción que hiciera a su propia traducción de la *Antropología en sentido pragmático*, se ha vuelto a poner atención en la importancia que puede tener el filósofo alemán dentro de la constelación filosófica de Foucault.

Michel Foucault escribió animado, muchas veces, por el espíritu de la filosofía kantiana. La primera vez que Foucault dedicó uno de sus escritos a la filosofía de Kant fue en la introducción a su propia traducción de la *Antropología en sentido pragmático*,

aproximadamente en 1961. Años más tarde, en 1966, volvería a abordar al pensador alemán en *Las palabras y las cosas*, y hasta mucho después, cuando parecía que toda la controversia desatada en los sesenta con el texto anterior había quedado saldada, hacia finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, Foucault vuelve a cavilar al respecto de la vigencia e importancia de la filosofía kantiana en aquel momento.

La recurrencia con la que Foucault se refiere a Kant nos lleva a prestar atención en la importancia que pueda tener la que él mismo denominó como “la lección kantiana”.¹ Por el mismo motivo, creemos que no sería adecuado considerar que tal lección haya sido expuesta de una sola vez y de manera definitiva, como un legado absoluto o una ley universal. Así mismo, pensamos que cada momento en el que Foucault revisa la obra y el pensamiento de Kant obedece a un momento específico. Sólo si se considera de esta manera se puede ser fiel a las mismas convicciones del filósofo francés, para quien la historia debía alejarse de considerar la permanencia y continuidad del pasado como su principal punto de interés y base de su análisis, para, de un modo muy distinto, centrar su atención en el fenómeno de la emergencia, de la novedad y el cambio en el momento presente, como lo constata *La arqueología del saber*. Por consecuencia, cada una de las ocasiones en las que Foucault se refiere a la filosofía de Kant corresponde a un momento determinado en el que confluyen distintos elementos que se vuelven imprescindibles para comprender esa lectura. Por tal motivo, para comenzar a tratar acerca de estas aproximaciones, resulta conveniente atender a lo que el propio Foucault está pensando en ese momento concreto, de tal modo que podamos acceder a la elaboración de su interpretación.

Como mencionamos al comienzo de este apartado, el primer acercamiento entre estos pensadores está ubicado al comienzo de la trayectoria literaria de Foucault, ya que se trata de un estudio elaborado junto con la escritura de su tesis doctoral, la que, además, posteriormente, habría de convertirse en su primera obra publicada, *La historia de la locura en la época clásica*. Además, resulta de mayor importancia si recordamos que con ella se inauguró también la que se puede denominar la etapa arqueológica del derrotero foucaultiano, que sería continuada más tarde por otras dos obras arqueológicas y un intento

¹ Véase capítulo II de este trabajo.

de exposición de su método y posible teoría. Lo que este estudio introductorio a la *Antropología* que Foucault nos presenta, dicho de manera muy general, es el interés prioritario que él mismo le daba al tema antropológico a partir del pensamiento de Kant. Dicho interés, cabe señalar, va orientado a atender una problemática particular de su propio tiempo y contra la que habrá de dirigirse nuevamente en *Las palabras y las cosas*; el tema de la concepción de hombre desde la perspectiva de la antropología filosófica y el humanismo que se habían arraigado ya entrada la segunda mitad del siglo XX.

A pesar de que las opiniones se dividen acerca de que en *Las palabras y las cosas* se concentre y finalice la problemática respecto al concepto de hombre, a partir de la *Antropología* de Kant, y con ello su discusión con el filósofo alemán, desde la perspectiva que nosotros proponemos, cada una de las obras en cuestión tendrían algo importante que decirnos y cabría analizarlas por separado. No obstante, lo que nos interesa en realidad es que, en ambos casos, nos encontramos con algo en común: es el momento de la elaboración y ejecución de la arqueología de Foucault. Lo cual lleva a que pensemos en las posibilidades de comprender las relaciones existentes entre la arqueología y las lecturas que Foucault lleva a cabo sobre la filosofía kantiana.

Recientemente, Miguel Savransky, por ejemplo, ha propuesto una interpretación que relaciona el estudio introductorio a la *Antropología* de Kant con las tesis en contra de la antropología kantiana que aparecen en *Las palabras y las cosas*.² En cierta forma, podría decirse que Béatrice Han ya habría anticipado esta posibilidad en su ya clásico *L'ontologie manquée de Michel Foucault*,³ con la salvedad de que, como es evidente en el título, para esta autora hay una ontología conscientemente oculta por el propio Foucault, por lo que la labor de la autora consiste en hacerla visible, a través de algunos resabios de la manera en que Heidegger se refirió a la *Antropología* de Kant, para hacerla explícita. En ese sentido, Han estaría pensando en Foucault como un lector heideggeriano de Kant. En cambio, la de Savransky consiste en una lectura que se compromete con el procedimiento arqueológico

² Véase Miguel Savransky, “El lugar de la antropología en el sistema de pensamiento kantiano y su posición singular en el marco general de la episteme moderna según Michel Foucault : una lectura arqueológica a partir de la introducción a la *Antropología* y *Las palabras y las cosas*”, en *Estudios sobre antropología kantiana*, Pablo Moscón y Natalia Larussi (eds.) (Buenos Aires: RGIF Ediciones, 2019), 191-209.

³ Véase Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal* (Grenoble: Editions Jerome Millon, 1998). Existe una versión en inglés: Béatrice Han, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical* (Redwood City CA: Stanford University Press, 2002).

foucaultiano, cuya tarea consiste en identificar relaciones que implican las problemáticas, mediciones históricas, categorías y tesis sostenidas durante ese período en relación con la noción de *episteme* moderna, acuñada por el mismo Foucault.⁴

Nuestra tarea, hasta cierto punto, puede parecer similar a la de los dos estudios anteriormente mencionados, si consideramos tan solo el aspecto nominal de reunir los dos trabajos de Foucault. Sin embargo, el objetivo de nuestra empresa es distinto y valdría decir que nos lleva un poco más lejos, en tanto que nos hemos propuesto incluir en nuestra interpretación a los escritos de las conferencias y seminarios sobre Kant que Foucault impartió entre los años que van de 1978 a 1984. Esto implicará también una labor mayor para analizar dos momentos del pensamiento foucaultiano, la arqueología y la genealogía, a partir de las mismas palabras del último Foucault.

Desde nuestra perspectiva, llevar a cabo un trabajo de interpretación de la lectura que Foucault hizo de Kant, nos ofrece tres maneras de aproximarnos hacia la primera etapa de su trabajo intelectual. La primera de éstas consiste en partir de que de que la arqueología es totalmente responsable de la manera en que Foucault lee a Kant en ese momento, de tal modo que las obras donde Foucault se refiere a Kant, en la década de los sesenta, podrían estar relacionadas bajo este supuesto método de análisis. Ante esta hipótesis, cabe tomar en cuenta que no es sino hasta una obra posterior a *Las palabras y las cosas*, en *La arqueología del saber*, que Foucault trata de plantear las líneas del método arqueológico, lo cual causa, al menos, la sospecha de que éste no habría estado del todo acabado al momento de redactar el estudio introductorio a la *Antropología* de Kant. Si consideramos una segunda alternativa y decimos que tan sólo a partir del estudio introductorio se hizo posible que Foucault elaborara una teoría del método arqueológico, también nos encontramos con el problema de que *La historia de la locura* ya había sido escrita y que, según el propio autor, esta obra es por sí misma una arqueología.

Dadas estas vicisitudes, optamos por considerar que ambas cosas, la arqueología y la lectura de Kant, se van construyendo juntas en su transcurso. Esto significaría que Foucault ve ya a la *Antropología* kantiana con ojos de arqueólogo, al mismo tiempo que, a partir de

⁴ Savransky, “El lugar”, 191.

dicha lectura, también está obteniendo réditos para su propio desarrollo intelectual posterior dentro de las denominadas obras arqueológicas, *La historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. Lo anterior nos lleva suponer que es necesario tener una visión de conjunto entre el planteamiento arqueológico y la interpretación de Kant a partir de la cual nos sea posible comenzar a trazar relaciones.

A partir de la hipótesis anterior, podemos considerar que resulta de principal importancia comprender el desarrollo y la elaboración del pensamiento arqueológico, ya que de este modo podremos dar cuenta también de cómo es que éste interviene al momento de la lectura de Kant. Requerimos, entonces, un análisis de la arqueología foucaultiana. Lo cual significa, quizás, de modo muy congruente con el propio pensamiento del francés, que realicemos una arqueología sobre la misma arqueología, en consonancia con Savransky, pero considerando las salvedades que ya hemos mencionado. De esta forma, estaremos excavando para abrir un claro que nos permita reconstruir posteriormente el momento en que acontece la primera lectura de Kant realizada por Foucault y, también, poder establecer su diferencia con la manera en que el pensamiento del alemán resurge en su pensamiento ulterior, ya dentro de la perspectiva genealógica.

Tomando todo esto en cuenta, tendremos que comprometernos con la tarea de esclarecer el concepto de arqueología de manera descriptiva y un tanto analítica. La dificultad de este trabajo está en las diversas maneras en que el propio Foucault juega con el término, las maneras en que lo expone y también parece que busca esconderlo. Aunado a eso, debemos considerar que no hay, al menos al comienzo de sus trabajos como autor de libros, una exposición como tal sobre este concepto, sino una puesta en práctica a través de la realización de arqueologías.

Como veremos, las obras que integran ese primer período de la etapa productiva de Foucault parecen ser trabajos meramente históricos, que carecerían de un cuestionamiento filosófico. No obstante, el francés sostiene que en ellas se encuentran, efectivamente, trabajos de historiador, pero desde un punto de vista distinto a los que otros historiadores habrían hecho. Lo que los hace diferentes es su carácter cuestionador, precisamente, sobre la manera en que se escribe la historia de una ciencia como la medicina, que es su principal objeto de estudio en aquellas obras. Sin embargo, nos parece que, detrás del problema del

enfoque de la ciencia médica, está el problema fundamental de la filosofía de Foucault, esto es, la manera en que se concibe al hombre para hacerlo objeto de estudio. En aquellas obras, las preguntas que no aparecen explícitas, pero guían las descripciones que se presentan en ellas, están orientadas a contestar: ¿Cómo es visto el hombre en los albores de las ciencias médicas? ¿De qué manera es concebido el hombre para ser considerado sano o enfermo? ¿Cómo es tratado el hombre de acuerdo con las clasificaciones anteriores? ¿Cómo es visto el hombre enfermo de locura?

Pero este enfoque habría de cambiar en cuanto Foucault realizó un movimiento un poco más allá, al hacer explícito este interés por la figura del hombre, la manera en que se ha representado a partir de una cierta época y cómo ella se mantenía presente, influyendo de alguna manera en la forma que era concebido por las ciencias humanas. *Las palabras y las cosas* constituye este momento culminante en que el pensamiento de Foucault se pronuncia contra una tradición filosófica que aún estaba vigente en la medida que la fenomenología y el marxismo habían cobrado presencia en Francia, singularmente en el existencialismo. También es un momento determinante de sus críticas en contra del pensamiento antropológico de Kant. La antropología filosófica se convertía en heredera de una concepción sobre el hombre, según la cual el hombre es una esencia o tiene un substrato inalterable y eterno que radica en la figura del yo trascendental.

Tras la enunciación del problema en torno a la manera en que se concibe al hombre en la Modernidad, Foucault parece buscar desembarazarse de esta figura de diferentes maneras. En una primera instancia, parece indefinido sobre si apostar a favor de una teoría o metodología, indeciso sobre el estatuto correspondiente, carente de toda referencia al sujeto como punto de partida. En consecuencia, el análisis de Foucault da como resultado una exposición de reglas que intentan dar cuenta de las maneras en que se elaboran los enunciados constitutivos de los discursos en las ciencias, en *La arqueología del saber*.

Posteriormente, el trabajo de Foucault parece nuevamente dar un giro. Si bien, podemos decir que el problema en torno a la historia se mantiene, ahora, parece centrarse en el fenómeno del poder como eje principal de explicación de los procesos históricos. Pese a ello, este trabajo habría de llevarle, años más tarde, hacia el problema inicial y fundamental de todo su pensamiento, como él mismo lo constata. La última etapa de su

trabajo se refiere de nueva cuenta a la figura del sujeto y las maneras en que ha sido representado a través de la historia. Lo que marca una profunda diferencia con sus primeras obras radica en que, ahora, el trabajo de Foucault no es sólo una descripción de estas maneras de representar al hombre, no sólo es una denuncia de ellas, sino que se ensaya sobre la posibilidad de explicar las condiciones que las hicieron posibles en un momento determinado. En ello hay una reelaboración de su manera de concebir el análisis histórico que corresponde con su concepción de la genealogía como herramienta metodológica y epistemológica. La madurez del pensamiento foucaultiano se ve reflejada en la participación de varios elementos puestos en juego. Los dispositivos serán claves en este nuevo enfoque donde concurren distintas fuerzas y el trabajo de historiador consiste en dar cuenta de la manera en que se han podido articular para dar un resultado en un momento determinado.

La travesía intelectual, que acabamos de describir de manera muy sucinta, puede ser vista, entonces, como el desarrollo de un tema que también puede ser visto en dos grandes bloques. Cada uno de ellos correspondería con un método distinto de análisis de un mismo tema que sirve de unidad: la relación entre la historia y el sujeto. De acuerdo con el resumen que hicimos líneas arriba, el período arqueológico trata de presentar el surgimiento de este problema, es decir, se enfoca en identificarlo, delimitarlo, darle consistencia y definirlo. Pero, evidentemente, la tarea filosófica no podría concluir en sólo plantear las preguntas, así que podemos decir que el siguiente paso metodológico de Foucault será el que lo lleve a intentar darles respuesta por medio de la denominada genealogía.

Nuestro trabajo se enfoca en este trayecto que va desde la arqueología a la genealogía en el pensamiento de Michel Foucault. Al proceder de esta manera, hemos obedecido a una exigencia que el propio tema que elegimos investigar nos ha impuesto. Al enfrentarnos con los textos en los que el filósofo francés se dedicaba a la interpretación de Kant, notamos que había esta gran diferencia de método en cada ocasión que se había dedicado a su estudio. Como veremos, el estudio introductorio a la *Antropología en sentido pragmático*, de 1961, está circunscrito por el método arqueológico. De ello resultó indispensable esclarecer en qué consistía la arqueología, cómo había sido definida y encontramos los problemas que ya hemos mencionado, al respecto de esta apariencia difusa con la que el

autor de *La arqueología del saber* quiso exponer su propio pensamiento en aquel momento. Por eso, no ha sido sencillo presentar su estudio introductorio sin antes descubrir la gran cantidad de temas, problemas y discusiones que Foucault mantenía al tiempo de estar concibiendo una manera de abordar la historia como campo de estudio o ciencia. A algunos de éstos ya nos hemos referido y aquellos que escapen a esta presentación introductoria se encontrarán en el resto de este trabajo, repartidos entre los capítulos I y II, según sea el caso.

De acuerdo con esto, nuestro primer capítulo es una aproximación un tanto histórica, otro tanto analítica y, básicamente, expositiva sobre muchos de los aspectos que hemos considerado como punto de partida para aproximarnos a la que fuera la primera aproximación directa de Foucault a la obra de Kant. Hacia el final de esta primera parte, en medio de la exposición sobre las distintas interpretaciones clásicas que se han hecho sobre el trabajo arqueológico de Foucault, concluiremos advirtiendo sobre las premisas que hemos de seguir nosotros mismos en nuestro trabajo de interpretación. Sólo adelantamos que, dentro de la discusión a favor y en contra de que la arqueología sea un método acabado, definido o inconcluso, fallido e imposible, nosotros pensamos que no se trata, de ningún modo, de un fracaso. En realidad, corresponde con una primera etapa dentro del desarrollo de un proyecto vivo, cambiante y adaptable a las emergencias que su propio transcurso le presenta, manteniendo el sentido que el propio Foucault a la filosofía como cuerpo vivo, esto es, como una prueba o ejercicio de sí mismo en el juego de la verdad, y un trabajo de crítica del pensamiento sobre sí mismo: un ensayo.⁵

De la misma manera, la segunda parte de nuestra investigación está dedicada a un amplio estudio de muchos de los aspectos que nos han parecido relevantes para la comprensión del estudio introductorio de Foucault a la *Antropología* de Kant. De inicio, hemos querido presentar la propia obra de Kant dentro de su contexto histórico, en un intento de ser receptivos y consecuentes con el propio trabajo del filósofo francés. Esto quiere decir que hemos pretendido seguir el *dictum* arqueológico, al hacer de inicio una descripción sobre aquello que hará más claro el objeto de estudio de Foucault. Hay que

⁵ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trad. Martí Soler (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003), 8.

aclarar, no obstante, que no se trata de una mera réplica del trabajo del francés, sino de una reconstrucción propia, es decir, de nuestra propia arqueología del texto, en la que intentamos poner de relieve uno de los temas preponderantes de la lectura de Foucault, pero en el contexto del Siglo XVIII.

Una de las cosas que salta a la vista del estudio introductorio es la importancia que le da al sentido popular y sistemático con el que fue escrita. Hemos querido mostrar que esto no ha sido gratuito. Por el contrario, se trata de un interés genuino de Foucault por dar cuenta de la relevancia que esto tenía dentro de la articulación filosófica de la *Antropología* pragmática. A partir de ahí, nosotros intentamos dar cuenta de lo que históricamente suscitó el sentido popular en la filosofía de Kant, un debate contemporáneo de la filosofía ilustrada y que exigía la participación activa de todo aquel que estuviera interesado en ejercer su pensamiento en el ámbito de lo público. Algunos estudios históricos y biográficos más recientes nos muestran que ésta fue una cuestión de vital importancia para los filósofos de aquella época, pues se trataba de alzar la voz, ser conocido y, para ello, se requería de un lenguaje capaz de llegar a todos los ciudadanos. En ello se jugaba la reputación de un filósofo, toda vez que aquellos incapaces de hacer que su pensamiento estuviera al alcance del público, cargarían con el lastre de ser considerados escolásticos y, por lo tanto, anquilosados, desfasados, anacrónicos; para decirlo en un sentido más foucaultiano, estarían lejos de pensar con y sobre el presente.

Foucault no desestima esto, pero tampoco pierde vista la participación decisiva de la *Crítica*, como corpus teórico, en la elaboración del lenguaje popular con el que fueron elaborados otros textos, además de la *Antropología*. Sobre este tema también resulta importante reconsiderar en qué medida las discusiones contemporáneas a Kant sobre la relación entre el lenguaje y el pensamiento como instrumento de la verdad estuvieron involucradas al momento de definir ese lenguaje popular con el que la *Antropología* debía ser elaborada, pero en consecuencia con la *Crítica*. De ahí que dediquemos un apartado a la exposición de las diferentes teorías que disputaron sobre este problema a finales del Siglo XVIII, cuando surgen los movimientos metacrítico y romántico. En esta contienda, había quienes defendían una postura más orientada hacia el relativismo de la verdad y, en algunos casos, sostenían incluso la esencialidad de las palabras en la construcción de una verdad

particular, como podríamos ver en los trabajos de Herder, Hamman y otros. Veremos, entonces, cómo es que Kant parece estar en desacuerdo con estas tesis, sin que por ello haya dejado de considerar la importancia que tenía el lenguaje en su capacidad de comunicar y representar en su dimensión práctica, es decir, dentro del ámbito social, del jurídico, político y el moral. Esto resulta crucial para la interpretación foucaultiana, ya que cruza los caminos de la *Antropología* y la *Crítica* en lo tocante a la relación que puede darse entre la verdad y la representación de dicha verdad, como veremos que le interesa.

De tal manera que, cuando Foucault combina ambas, *Crítica* y *Antropología* en *sentido pragmático*, esto resulta de suma novedad e interés en el ámbito de los estudios dedicados a la filosofía de Kant. A pesar de que la de Foucault enfrentará muchas críticas y oposiciones, como lo indicamos en el lugar correspondiente, nuestra lectura está enfocada en presentar las razones por las que este filósofo ha seguido una cierta vía de interpretación. Esto, como hemos dicho desde el comienzo, con la finalidad de poder engarzar este primer acercamiento a Kant con uno posterior en la obra del francés. De tal manera que, además de contextualizar la obra de Kant, en el capítulo II, también contextualizamos la interpretación de Foucault. El estudio introductorio no nace desvinculado de influencias, corrientes y temas concurrentes en el ámbito intelectual del París de inicios de los años 60. De ahí que nos detengamos a revisar varias de las cuestiones que están involucradas en la interpretación foucaultiana de la *ApH*. Así, referimos algunas de las discusiones en las que Foucault se encuentra inmerso con el estructuralismo, el existencialismo y la antropología filosófica.

El recorrido anterior nos dará una panorámica sobre las diversas problemáticas y discusiones mantenidas por Foucault dentro de este texto. Además, nos pondrá en perspectiva con el resto de su obra, aunque en este capítulo se señalará con principal énfasis cómo es que desde este estudio introductorio se ha podido realizar el trabajo crítico en contra de la figura de un yo trascendental en la filosofía posterior a Kant. Esto ocurre, principalmente, en el terreno de la antropología filosófica y de la historia de las ideas, ya que ambas se construyen a partir de la suposición de una esencia o permanencia que radica en la figura del sujeto entendido como un yo trascendental. Foucault atacará ferozmente esta idea y, por esa razón, será el lugar común de los comentaristas a *Las palabras y las*

cosas. Sin embargo, lo que nuestro trabajo trata de mostrar es que en realidad el estudio introductorio a la *ApH*, más allá de ser sólo un antecedente de la crítica contra el doble empírico trascendental, se trata también de un trabajo que fundamenta la perspectiva de Foucault sobre la cuestión de cómo puede ser abordado el tema del hombre desde una perspectiva histórica.

Por otra parte, sostenemos que el estudio introductorio, también, nos muestra cómo es que el trabajo de la *Crítica*, la filosofía trascendental kantiana, consiste en elaborar un suelo para la práctica de unos juegos de verdad en torno a una representación posible. Dicho con otras palabras, la *Crítica* ha delimitado el espacio donde el hombre aparece como representación objetiva, o sea, como un objeto observable para todos, sobre el que se puede hablar y realizar un discurso coherente y racionalmente ordenado. Con ello, además, se ha inaugurado una época, un momento histórico, determinado por esa concepción acerca del hombre. Pero, también, quiere decir que si esa imagen ha podido llegar a ser, a revelarse como verdad, también puede ser modificada y relevada por otra, obedeciendo a la misma necesidad de orden y racionalidad que hizo posible que surgiera la anterior.

Esta última cuestión es la que habrá de abrir nuestro tercer capítulo, ya que requiere un nivel distinto del que hasta cierto momento mantuvo el trabajo de Foucault. No basta con presentar un modelo de representación determinado en la historia. Hace falta, además, explicar cómo es posible que se den este tipo de cambios históricos. De esta manera, dedicamos nuestro último capítulo a la exposición y explicación de las formas en que las concepciones de Foucault y Kant están vinculadas respecto al tema de la historia. Para ello, por un lado, comenzaremos exponiendo la manera en que Kant concibió la historia en dos momentos distintos y cómo es que, hacia el final de su obra, habrá de elaborar una concepción más que descriptiva de los sucesos. Con ello, consigue introducir cierta posibilidad de pensar en la historia desde un punto de vista constitutivo, esto es, desde la posibilidad de que ésta sea entendida como un producto de la libertad y que, en esa medida, esté orientada por unos principios que obedecen a cierta racionalidad que habría que descubrir atendiendo a las circunstancias correspondientes.

Posteriormente, veremos el modo en que Foucault recupera esto en su propio pensamiento a través de diversas conferencias en las que el pensamiento de Kant es

recurrente. En éstas se suele recordar el conocido lema de la Ilustración kantiana como el punto de inicio en la historia de la filosofía de la reflexión filosófica en torno al presente. Así mismo, en dicho lema se establece la importancia de la autonomía como principio de acción de los individuos frente a las instituciones. Mostraremos, en consecuencia, la relación de esto con la filosofía del derecho kantiana, en la medida que ésta respalda el principio de hacer uso público de la libertad. Pero, también, habremos de considerar su antípoda en el uso privado de la libertad, que impide dar una opinión dentro de ciertas condiciones, que son las mismas instituciones, cuando quien se expresa pertenece a ellas. De esta manera saldrá a relucir la importancia de la individualidad en Foucault, a manera de respuesta y solución de la opresión que las instituciones le representan. Para esto, retomaremos la noción de ontología del presente a la que Foucault se refiere en su conferencia *¿Qu'est que c'est les Lumières?*, y la pondremos en contacto con los juegos de verdad que se dan entre las relaciones de los dispositivos de saber, poder y sujeto. Esto último nos lleva a que hagamos una exposición conforme a lo que se va desarrollando en la última etapa del trabajo de este autor, dentro de lo que éste denomina genealogía.

En este sentido, consideramos oportuno incluir una exposición sobre la noción de dispositivo, que el pensador francés trabajó a partir de los años 70, en sus obras orientadas al análisis del poder que se ejerce desde las instituciones y cómo es que se dan las relaciones entre éstas, los saberes y los sujetos. En esta tarea, como en el caso de la arqueología, hemos optado por seguir el propio método de Foucault, esto es, intentamos comprender la genealogía de la noción de dispositivo. Para esto, en primer lugar lo presentamos descriptivamente, para luego ir hacia el ensayo de establecer relaciones que puedan dar cuenta de su surgimiento, pertinencia y sentido con el resto de los aspectos que hemos considerado dentro de nuestro propio estudio. Esto permitirá, a la vez, que podamos hablar de una reactivación de la noción del sujeto, en un sentido diferente al que había sido denunciado en el momento arqueológico, pero, sin duda, a partir de la premisa de que cierta figura del hombre ya no existe. Así, a través del planteamiento de una historia del sujeto, Foucault se propone restituir el valor de la individualidad frente a lo colectivo. De ahí se desprende una buena parte de su trabajo final, orientado a la concepción del *cuidado de sí* (*souci de soi*), con la cual se busca ejecutar una manera de elaborar la historia desde la individualidad, sin recurrir a alguna categoría universal.

Así, el capítulo III de nuestra investigación se encarga, también, de demostrar la manera en que la defensa de la autonomía kantiana se ve reflejada en la concepción foucaultiana de un sujeto que se hace activamente a sí mismo, en consecuencia con las condiciones históricas que le posibilitan concebirse de cierta manera. Esto, a su vez, nos lleva a considerar que, posiblemente, la concepción de la filosofía práctica de Kant haya sido una influencia importante en esta forma de entender al sujeto dentro de la historia, ya que, por un lado, veíamos la importancia de la libertad exterior, pero también, en cuanto a las características del cuidado de sí, el dominio del interior en el sujeto se vuelve fundamental. En consecuencia, hemos dedicado dos apartados para entablar un diálogo entre la concepción del cuidado de sí de Foucault con las dos obras de Kant a las que en algún momento se dedicó explícitamente: la *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* y la *Antropología en sentido pragmático*.

Separadas por el tiempo, distintas en su contenido y temática, las dos obras que hemos referido anteriormente tienen algo en común: ser un ataque contra la pasividad del sujeto, y la exaltación de su capacidad de adquirir autonomía; en ambas hay un fondo de libertad, como señala Rodrigo Castro Orellana.⁶ Suponemos que de esta manera concuerdan con la concepción de la historia de un sujeto histórico que responde a su presente. Nuestra hipótesis es que Foucault ha tenido desde un comienzo la impresión de que en la obra de Kant ha habido una concepción del hombre que inaugura y pertenece a una época, que es la Moderna. En consecuencia, pensamos que Foucault ha tratado de actualizar también esa noción de sujeto moderno, ubicarla en su presente para desdoblarla, es decir, desplegar los límites de esa representación que surge a finales del Siglo XVIII. Las críticas de Nietzsche contra la verdad y el hombre de la verdad son muy importantes en el planteamiento de este despliegue de una nueva verdad posible. Pero, en tanto que dicha crítica se elabora directamente en contra de la filosofía trascendental, esto hace que Kant se encuentre en el fondo como el eje principal sobre el que se mantiene la discusión de Foucault. La verdadera lección vendría, como dijimos al inicio de esta introducción, del pensamiento de Kant.

⁶ Rodrigo Castro Orellana, "Foucault y el retorno a Kant", en *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIII, no. 1-3, 2004: 178.

De tal forma que, al analizar la *Antropología* pragmática desde la óptica del cuidado de sí, ésta nos revela una dimensión del hombre distinta, relacionada con la manera en que él mismo es capaz de darse forma, de concebirse, a partir de una crítica que se ha encargado de establecer unos límites a los que hay que contemplar como frontera que se busca extender. ¿Qué es capaz de hacer el hombre de sí mismo? ¿Cuáles son sus limitaciones? ¿De qué otras maneras podría hacerse a sí mismo? Son preguntas que el propio Kant formulaba y que encuentran recepción en la manera que Foucault piensa que es necesario repensar al sujeto, desde el presente, para poder dar inicio a otras formas. Pero, sobre todo, se trata de una manera de relacionarse con sí mismo y, a partir de ello, con los otros. Es una forma de vigilarse, de mantenerse alerta sobre las acciones que realizan los mismos sujetos y que, de esa manera, sean capaces de establecer y de cumplir con un cierto orden en sus vidas. De esta manera, su vida no es vista desde el valor que las instituciones le confieren, sino desde el sentido que el mismo sujeto es capaz de crear a partir de sí en relación con la verdad que él mismo se procura. Será, en un último grado, un sentido de espiritualidad, de acuerdo con el propio Foucault, ya que en ello se juega la verdad del sujeto, no la de una verdad universal puesta en términos de las instituciones como régimen de vida. El sujeto es su propia institución y se encarga de activarse de manera autónoma frente a las otras instituciones para relacionarse con ellas desde sí, no desde las restricciones que éstas le imponen.

En suma, la finalidad de nuestro trabajo consiste en presentar una interpretación del trabajo de Foucault a partir de sus lecturas de Kant, resaltando la manera en que la filosofía del alemán puede servir de guía para comprender el que quizás sea el principal objetivo del francés, dar a conocer la manera que los sujetos y la historia se relacionan en el presente. La historia permite conocer cómo ha sido esa relación en otros momentos, mientras que los sujetos son los encargados de hacer esa relación. Foucault apuesta a favor de la concepción de un sujeto activo, autónomo y libre que, por lo tanto, es responsable de sí y de lo que le ocurre, con lo cual va dejando una estela de acciones discursivas y no discursivas que sirven de prueba de su actividad y lo confrontan con sus decisiones y acciones en el presente.

Por último, queremos reconocer que nuestro trabajo ha sido una labor parecida a la manera en que Foucault describe su propia obra, esto es, semejante a un andar dando palos a ciegas, en la medida que la primera aproximación que hemos tenido con su obra fue a través de Kant. El interés por la filosofía kantiana fue el que despertó la curiosidad por saber más sobre la manera en que un filósofo contemporáneo la habría recibido y, conforme la investigación fue avanzando, los temas, las obras y las múltiples referencias, recopiladas en textos periodísticos, conferencias y cursos, nos fueron dando una gran cantidad de material con el que por momentos parecía ser una labor inacabable. No obstante, asumimos el riesgo de presentar esta exposición e interpretación sobre la manera en que Foucault es un atento lector de Kant.

Dentro de los cánones de los historiadores y especialistas de la filosofía kantiana, la interpretación que realiza el filósofo francés es cuestionable, por momentos, arbitraria, alejada temporalmente por las recientes investigaciones filológicas, entre otras tantas objeciones. Por nuestra parte, hemos querido salir de tales concepciones por considerarlas ortodoxas, rígidas y, tal vez, anacrónicas. En tal sentido, coincidimos más con el espíritu que trata de actualizar el pensamiento de los filósofos clásicos, como es el caso de Kant. De la misma forma, nuestro trabajo no corresponde con una verificación o comprobación de la lectura foucaultiana a contraluz de un modelo definido de la filosofía de Kant. Tampoco hemos optado por aceptar incuestionablemente la interpretación foucaultiana para decidir a favor de que éste tiene toda la razón en su manera de comprender la obra de Kant. Lo que hemos realizado, en realidad, es un ensayo en el que buscamos descubrir nuevas facetas de los pensamientos de ambos autores, a partir de la manera en que uno leyó al otro, sin perder de vista que en ello se debe tomar en cuenta que uno influye en el otro, así como el segundo interpreta desde su propio presente.

En vista de nuestro propio presente, nuestra lectura atiende a nuestras propias inquietudes e incertidumbres, y para resolverlas se sirve de la comunicación con dos grandes pensadores. De tal modo que, si hemos de explicitar el problema que detona el trabajo que presentamos a continuación, podría ponerse, someramente, en la pregunta ¿Qué podemos aprender de leer a Immanuel Kant y a Michel Foucault en conjunto? Como hemos visto, para responder a ello, nosotros mismos hemos estado implicados, en la medida que

nos hemos ido transformando conforme realizamos esta labor y, por lo tanto, aspiramos a comenzar con una nueva forma de pensar por cuenta propia, ya sea sobre estos filósofos o sobre la filosofía misma, siempre con el sentido crítico que le pertenece.

Leer a Kant desde Foucault implica actualizarlo, considerar su temporalidad, buscar que su filosofía responda a las preguntas y problemas del presente en que nos encontramos. De ahí que nuestro trabajo haya de considerar al mismo Foucault en, por lo menos, dos momentos distintos, con finalidades particulares y que, si bien convergen en su relación con un autor clásico, en realidad, son independientes en sus intereses y articulaciones. La lección kantiana es, más bien, foucaultiana, en el sentido de que nos lleva a considerar esa temporalidad del pensamiento en virtud de la diacronía de un lenguaje que es constitutivo. Finalmente, para Foucault el lenguaje es el encargado de enunciar el presente a partir de una cierta carga de temas que la filosofía se encarga de problematizar.

I.

La arqueología foucaultiana hacia la lectura de Kant

En las líneas que siguen nos proponemos ensayar una manera de reconstruir el pensamiento en torno a lo que podríamos llamar el método arqueológico de Foucault. Denominarlo un método es por sí mismo problemático por las razones que expondremos más adelante y que se deben a la dificultad que implica desentramar las múltiples acepciones que el propio Foucault le dio al término “arqueología”.

Realizar este trabajo de exposición y definición nos parece de suma importancia porque, como es sabido, las primeras obras de Foucault son definidas por él mismo como arqueologías. Por lo tanto, buscamos la base que permite comprender este tipo de estudio bajo el supuesto de que a través de él podremos adquirir ciertos elementos en la reconstrucción y posterior comprensión del sentido en que Foucault aborda la *Antropología* de Kant en su estudio introductorio a dicha obra.

Pensamos que esto es relevante en tanto que el estudio introductorio es contemporáneo a la escritura de *La historia de la locura en la época clásica*, la cual es definida por Foucault como una arqueología. A esto, cabe agregar que ambas forman parte de su tesis doctoral. Por tales motivos planteamos la posibilidad de que la lectura de Kant tenga elementos propios de una arqueología y para demostrarlo, primero, intentaremos establecer cuáles son esos elementos y cómo podría ser definida para este fin.

En primer lugar, abordaremos lo que Foucault trata en *La arqueología del saber* para comprender la problemática en la que se circunscribe. De ahí, extraeremos aquellos conceptos que resulten los más importantes para nuestra investigación acerca del método arqueológico y que nos sirvan de claves para nuestro estudio posterior de la lectura que Foucault hace de Kant. Como se podrá ver, tales elementos están vinculados con el análisis de la historia que el mismo Foucault trata de realizar con la intención de irrumpir en contra

de un modelo historicista que ha venido realizándose desde el siglo XIX, por lo menos, y que responde a una necesidad de generalización y universalización de los conceptos relacionados con el conocimiento del hombre, esto es, los que son propios de las denominados ciencias humanas. Por consiguiente, abordaremos la cuestión sobre el cambio de método en la historia, el cual invierte la relación entre los términos a los que Foucault denomina el documento y el monumento. Esta inversión consiste en que, al contrario de lo que había venido ocurriendo anteriormente, el monumento se convierte en el objeto de estudio a construir a partir del documento, como habremos de explicar en el apartado correspondiente.

Para comprender mejor la dislocación de la arqueología frente al método historicista e identificar aquellos principios en contra de los cuales está actuando al proceder por su propia cuenta, dedicaremos un apartado especial a otro concepto que es fundamental para la elaboración “teórico metodológica” de *La arqueología del saber*, el concepto de discontinuidad. Éste es sumamente importante también porque a través de él es posible comprender el entorno intelectual, filosófico y teórico en el que se encuentra inmersa la arqueología a manera de respuesta y crítica. Veremos que, a través de esta noción, Foucault encuentra la base para sustentar su propia ruptura con los trabajos de sus mentores y contemporáneos, en lo teórico. Así mismo, trata de justificar de este modo sus procedimientos, y los de aquellos que sigan rutas similares, en el sentido de que los saltos y las contradicciones que puedan hallarse al realizar las reconstrucciones históricas serán asumidos por el propio método de estudio de la historia que se está proponiendo en dicha obra, sin que esto les reste en su capacidad explicativa. La categoría de lo discontinuo, en dicho sentido, es un elemento fundamental para la investigación arqueológica en su labor de reconstrucción, en la medida que enriquece los materiales y con ello potencializa su alcance de comprensión de lo que hace posible que ciertos hechos hayan acontecido, sin someter al análisis a una categoría universal predeterminada. Esto, en cierta medida, busca mantener el proceso dinámico con el que suceden los acontecimientos históricos, en lugar de petrificarlos.

En el siguiente apartado realizaremos una primera aproximación a uno de los temas principales con los que el propio Foucault se vincula con la filosofía de Kant, que es el

pensamiento crítico, en cuanto al sentido propedéutico al que se hace referencia en *La arqueología del saber*, ya que el desarrollo completo de este tema, tal como lo habrá de pensar y advertir Foucault en sus últimos años de vida, será abordado y desarrollado *in extenso* en el tercer y último capítulo de esta investigación. En este sentido, sólo queremos destacar inicialmente el aspecto positivo con el que se le puede relacionar a Foucault con el pensamiento de Kant, a diferencia de la relación antagónica que, según veremos en el segundo capítulo, se expone en el estudio introductorio de 1961 y en las tesis que aparecen en *Las palabras y las cosas* en contra de la visión antropológica que, según Foucault, deriva de la *Antropología* de Kant, de acuerdo con su propia lectura.

Con lo anterior, se comienza a ver en qué medida ha influido la tesis doctoral de Foucault en el libro que habrá de publicar en 1966, y cómo es que, gracias al intento aclaratorio de *La arqueología del saber*, es posible ver más diáfananamente esta relación como una labor propedéutica que intenta desacreditar ciertos supuestos o prejuicios teórico metodológicos procedentes de la filosofía de la historia y el historicismo. A la vez, se muestra que la arqueología es una reconstrucción dinámica, en tanto es histórica, del pensamiento antropológico de Kant.

Además, de esta manera se hace patente un aspecto particular que habremos de tomar en cuenta en la realización de nuestro estudio: la aparición de un doble histórico que tiene que ver, por un lado, con la dinámica constitutiva del propio texto kantiano a la que la lectura foucaultiana dedica su análisis, y que nos ocupará en la segunda parte de esta investigación; así como, por otra parte, aparece la dinámica misma en la que el Foucault lector se encuentra inmerso desarrollando su propia obra, de la cual ha surgido la necesidad de esta primera parte dedicada a la explicación y análisis acerca de la elaboración de su método arqueológico a través de distintos momentos y elementos de su pensamiento.

En el siguiente apartado, en consecuencia con lo que hemos considerado fundamental en la concepción dinámica del pensamiento arqueológico, abordaremos a la arqueología desde otros momentos y otras obras, independientemente de la *AS*. En un primer apartado, realizaremos un análisis de los usos que Foucault hace del término “arqueología” en sus obras, así como una exposición general sobre su método y los problemas que enfrenta desde su propio planteamiento. Después, dedicaremos un apartado

para la exposición y discusión de algunas interpretaciones y comentarios de reputados especialistas que han continuado alimentando la discusión en torno a la arqueología desde su aparición hasta la actualidad, con el fin de considerar y hacer explícitas aquellas ideas que nos resulten útiles y próximas a nuestra investigación.

Finalmente, la última sección de este capítulo tiene el objetivo de explicar la manera en que la arqueología es un modo de lectura que consiste en tomar una estrategia de análisis que se aplica a otros discursos para, por un lado, descubrir las condiciones que los han hecho posibles, posteriormente, criticarlos y, por último, plantear nuevas problemáticas, o sea, nuevos juegos de estrategia que se distingan de los del pasado.

A. La problemática en torno a *La arqueología del saber*

Para aproximarnos a la comprensión del método arqueológico parece lo más conveniente tomar en cuenta en primer lugar la manera en que Foucault intentó dar con la formulación de algunos postulados teóricos y metodológicos. La introducción a la *Arqueología del saber* de Michel Foucault nos presenta la problemática en medio de la que se suscita su discurso. El tema en cuestión es, de acuerdo con el autor francés, sobre el cambio de método en los estudios de las ciencias humanas, el cual, en especial dentro de esta obra, se refiere a los estudios enfocados en la historia.

Lo que trataremos de presentar a continuación es una exposición de la distinción que Foucault hace entre dos modos distintos de elaborar la historia, intentando hacer patente, a lo largo de ella, aquellos casos específicos de autores u obras a las que el filósofo francés se está refiriendo y de discutir, finalmente, los elementos que somete a crítica, así como aquellas ideas sobre las cuáles se postula a favor. Con esto, tenemos en vista la exposición acerca de lo que Foucault denomina historicismo, su crítica contra éste, su apuesta por un modelo distinto para el estudio de la historia, y la discusión sobre las resonancias del estructuralismo en este intento. De este modo saldrá a la luz la visión particular de Foucault respecto a la manera en que habrá de acercarse a la historia desde el método arqueológico, como veremos a continuación.

a. Del documento al monumento

Para comenzar a abordar la temática sobre la distinción que realiza Foucault entre dos modos diferentes de hacer historia, parece ser pertinente señalar algunas consignas que este autor lanza en la introducción a su *Arqueología del saber*. En primer lugar, hay que tomar en cuenta la afirmación de que la “historia es cierta manera, para una sociedad, de dar estatuto y elaboración a una masa de documentos de la que no se separa”.⁷ Esto, dicho de otro modo, significa que para Foucault la historia recae en la manera en que una sociedad da estatuto y elabora un conjunto de documentos que le dan coherencia. Dicha manera es, justamente, el método que se sigue para conseguir el fin al que se refiere Foucault.

Ahora, dejando de lado por un momento la cuestión sobre el método, al que se le dará mayor enfoque más adelante, tenemos que tomar en cuenta que el objeto al que se le aplica es el denominado documento. De él, lo que se nos dice en la introducción es que se encuentra, en el momento de la redacción de esta obra, en revisión respecto a su valor,⁸ es decir, que el objeto de estudio de la historia está experimentando un cambio en virtud de la manera en que la sociedad, en tanto que ella es la que se encarga de elaborarlo y de darle estatuto, lo aborda para realizar con él la tarea que ya hemos mencionado. Hay, pues, un cambio de mirada desde la sociedad hacia el objeto de estudio de la historia y éste es el tema que Foucault quiere presentar antes de comenzar con su propio discurso respecto a la manera en que, según su propio punto de vista, es posible abordarlo a partir de este cambio de perspectiva.

De acuerdo con lo que mencionamos anteriormente, Foucault hace una distinción entre dos tipos de historia, los cuáles se caracterizan por tener una concepción continuista o discontinua de la historia, respectivamente. A continuación, vamos caracterizar y señalar las críticas de Foucault contra el primer tipo.

Esos dos tipos de historia a los que hemos aludido se caracterizan por su manera de concebirla: la primera, señala el francés, tiene una concepción continuista, en tanto que se

⁷ Michel Foucault, *La arqueología del saber* (México: Siglo XXI, 2010), 16.

⁸ Foucault, *La arqueología*, 15.

dedica a construir grandes épocas, razón por la que se interesa en descubrir eventos que permitan establecer una relación de continuidad entre el presente y el pasado; la segunda, por contraparte, se enfoca en aquellos eventos que marcan una diferencia con respecto al pasado, a los cambios, las rupturas y, a través de ellas, busca construir series que indican las modificaciones las condiciones históricas dentro de la historia, lo que la hace ser una concepción discontinuista, según el propio Foucault.⁹

La historia “propiamente dicha” o “a secas”, como la llama Foucault, consiste en el trabajo de los historiadores que se enfocan en los períodos largos, en descubrir equilibrios estables y difíciles de alterar, regulaciones, procesos irreversibles, los movimientos de acumulación y saturaciones lentas detrás de los relatos tradicionales. Para ello, se valen de instrumentos diversos que han elaborado por sí mismos y de los que han tomado de otras áreas como la economía, la estadística, la demografía, entre otras.¹⁰ Así, dentro de los acontecimientos de cambio, estos historiadores encuentran historias que permanecen, como las de vías marítimas, de las minas de oro, del equilibrio entre el hambre y la proliferación. Por otra parte, nos dice Foucault, se reemplazan cierto tipo de preguntas, como ¿qué vínculo establecer entre acontecimientos dispares?, por otras como ¿qué estratos hay que aislar unos de otros?, ¿qué tipos de series instaurar? o ¿qué criterios de periodización adoptar para cada una de ellas? Todo esto nos habla de un cambio de metodología dentro del campo de la historia cuya esencia, en palabras de Foucault, consiste en “[...] borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos”.¹¹

A dicho cambio, se le suma un rasgo importante: “la revisión del valor del *documento*”.¹² De acuerdo con esto, el documento ha dejado de ser considerado una materia inerte a través de la cual la historia trata de reconstruir lo que los hombres han hecho o dicho, una memoria milenaria y colectiva que se ayudaba con documentos materiales para recobrar la lozanía de sus recuerdos y ya no es el instrumento afortunado de una historia que fuese en sí misma memoria. Ahora, el documento debe ser trabajado por la historia desde el interior y elaborarse, ya no es lo más importante interpretarlo o establecer

⁹ Ver Foucault, *La arqueología*, 11-15.

¹⁰ Foucault, *La arqueología*, 11.

¹¹ Foucault, *La arqueología*, 15.

¹² *Idem*.

su veracidad; se le organiza, recorta, distribuye, ordena y reparte en niveles, fija elementos, define unidades, describe relaciones.¹³ De tal modo que, con este cambio, la historia que antes memorizaba los monumentos del pasado para transformarlos en documentos, ahora transforma los documentos en monumentos, lo que, de acuerdo con Foucault la hace proceder a la manera en que la arqueología se enfrentaba ante los rastros inertes para hacer la descripción intrínseca del monumento.¹⁴

Este cambio, nos dice el filósofo francés, ha sido posible ante el entrecruzamiento de los dos tipos de historia que hemos comentado al principio, lo cual quiere decir que no coexisten de manera independiente e ignota entre sí, sino que, por el contrario, los descubrimientos de una han dado ocasión a los procedimientos de la otra. Así lo entendemos en tanto que la historia de la continuidad ha seccionado elementos para fijarse en aspectos particulares que busca hacer continuos, como en los ejemplos que mencionamos al comienzo de este apartado. Así mismo, la historia orientada a la discontinuidad tendrá sus encuentros con los largos períodos para cuestionarlos y señalar sus rupturas, lo cual analizaremos con mayor detalle en la siguiente sección.

En el caso de la historia propiamente dicha, una consecuencia en su procedimiento se da en el cambio de definir unas relaciones entre hechos fechados a definir los elementos que han de constituir una serie, fijar sus límites, poner al día el tipo de relaciones que le es específico y formular su ley. De ahí, la historia a secas encuentra la necesidad de distinguir acontecimientos de diferentes niveles en cuanto a su duración (breves, medianos y de marcha lenta), por eso, explica Foucault:

La aparición de los períodos largos en la historia de hoy no es una vuelta a las filosofías de la historia, a las grandes edades del mundo, o a las fases prescritas por el destino de las civilizaciones; es el efecto de la elaboración, metodológicamente concertada, de las series.¹⁵

Otra consecuencia de este cambio es la mayor presencia de la discontinuidad en la elaboración de la historia a secas.¹⁶ Sobre esto, hay que decir que, en primer lugar, es una

¹³Foucault, *La arqueología*, 16.

¹⁴Foucault, *La arqueología*, 17.

¹⁵*Idem.*

¹⁶Foucault, *La arqueología*, 18-19.

operación deliberada del historiador, en tanto debe distinguir los niveles del análisis, los métodos propios de cada uno y las periodizaciones que le convienen. En segundo, es el resultado de su descripción al tratar de descubrir los límites de un proceso, el instante de dislocación de una causalidad circular. Además, en tercer lugar, la discontinuidad se presenta como el concepto que el trabajo del historiador, en vez de encubrirlo, no deja de especificar. En este sentido, se convierte en una paradoja, en tanto es una noción que sirve de instrumento y objeto de investigación.

Tenemos, entonces, una tercera consecuencia en la transformación de la historia tradicional que consiste en ir apartándose de lo que Foucault define como historia global para dar lugar a una historia general.¹⁷ Con ella, se comienza a dar fin al proyecto de una concepción que trata de restituir la forma de conjunto de una civilización, cuya idea se sostiene en el supuesto de que se debe poder establecer un sistema de relaciones homogéneas entre los acontecimientos de un área espacio temporal definida, esto es, en la concepción de que todo suceso dentro de un lugar y momento o con ciertas condiciones definidas apunta siempre en una y la misma dirección. Ahora, con la presencia de la discontinuidad, la historia revisa esos postulados al problematizar los puntos que mencionamos anteriormente (series, límites, tipos posibles de relación). Con esto, aclara Foucault, no se pretende obtener una pluralidad de historias yuxtapuestas e independientes entre sí, sino que se problematiza sobre la manera de legitimar la forma de relacionar esas distintas series que aparecen con este nuevo tipo de análisis.

Como cuarta consecuencia, la última, tenemos que, como se anticipó en el punto anterior, aparecen problemas metodológicos para la construcción de corpus coherentes de documentos, el establecimiento de un principio de elección, la definición del nivel de análisis y de los elementos que le son pertinentes, la especificación de un método de análisis, la delimitación de los conjuntos y de los subconjuntos que articulan el material estudiado, así como la determinación de las relaciones que permiten caracterizar un conjunto.¹⁸ Se ve, entonces, que el campo metodológico de la historia se ha liberado de la visión teleológica de la filosofía de la historia que se hacía entre los siglos XIX y XX; por

¹⁷Foucault, *La arqueología*, 19-20.

¹⁸Foucault, *La arqueología*, 21.

otro lado, ahora se encuentra con problemas que pertenecen a disciplinas que pertenecen al ámbito del estructuralismo: lingüística, etnología, economía, análisis literario y mitología, sin que, por supuesto, tales problemas agoten su quehacer.¹⁹ En este sentido, cabe hacer la aclaración, la labor de los historiadores ha sido siempre independiente y sus problemas, de hecho, han antecedido al estructuralismo, por lo que no se vale, porque le es indistinta, de la oposición entre estructura y devenir para resolverlos.

Con lo que hemos visto hasta aquí, tenemos un panorama sobre la crítica foucaultiana contra la historia propiamente dicha o a secas. A través de él nos encontramos con sus límites y posibilidades. Dentro de los primeros, vemos que ésta se mantiene en la selección de grandes períodos en los que se encuentran relaciones entre elementos que pueden permanecer estáticos dentro de otros cambios, y algunos ejemplos a los que alude Foucault, en este sentido, son “un equilibrio demográfico o el ajuste progresivo de una economía a una modificación del clima”.²⁰

En cuanto a sus posibilidades, ya mencionamos que la historia a secas selecciona elementos particulares para establecer series a través de relaciones que ella misma se propone con la finalidad de lograr esa regularidad. En este último caso, la historia a secas ha cobrado cierta autonomía en la construcción de sus propios límites, a partir de que es consciente, en cierto sentido, de estar modelando el monumento que habrá de dar lugar al documento, de modo opuesto al procedimiento que anteriormente suponía que debía llevar a cabo. Desde el punto de vista de Foucault, ese antiguo límite, por lo pronto, ha sido roto; con cuál vaya a encontrarse de ahora en adelante, será en función de la selección que realice, desde sí misma, entre elementos y relaciones para construir series, series de series y cuadros que lleven a la elaboración de documentos, esto es, del monumento que ella misma escoja para describir.

Con lo que hemos expuesto hasta aquí, tenemos una base de la cual partir para nuestro próximo análisis de la lectura foucaultiana de la obra de Kant. Partiremos entonces de asumir que para Foucault, la *Antropología en sentido pragmático*, que es el caso principal de su estudio, ha adquirido un carácter distinto del que tiene un documento. Lo

¹⁹Foucault, *La arqueología*, 22.

²⁰Foucault, *La arqueología*, 17.

que le corresponde hacer es un trabajo de reconstrucción de la obra que le permita reelaborar una visión completa del monumento que ella constituiría. Para llevar a cabo esta tarea, habrá de retomar todos aquellos elementos que le puedan ser contemporáneos y que la hacen finalmente posible. Recordemos, sin embargo, que las posibilidades de relacionar unos elementos con otros no obedecen a principios de causalidad o de permanencia, sino de establecer ciertas regularidades de manera autónoma, hasta cierto punto, según el objetivo que el propio estudio se proponga. Para comprender un tanto mejor este procedimiento, continuaremos con la exposición de la noción de discontinuidad en la arqueología foucaultiana.

b. La discontinuidad

La segunda postura a la que Foucault se refiere en cuanto al método que en pleno siglo XX indaga sobre la historia corresponde con lo que aquí él llama la discontinuidad. Por principio, esta noción hace referencia al sentido opuesto en el procedimiento por el cual optaba la denominada historia a secas. Mientras ésta se encargaba de buscar las continuidades en los acontecimientos, tratando de hacer series de series, el método contrario busca los momentos de ruptura y los límites que dan lugar a los cambios de los conceptos que se utilizan en las disciplinas que se refieren a la historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, del pensamiento y de la literatura.²¹ Entre los trabajos que siguen este enfoque, Foucault hace un recuento que va de Gaston Bachelard a Georges Canguillhem a Martial Guérault y hasta Louis Althusser.

En este punto, cabe hacer notar lo que Roberto Machado señala al respecto de la tradición francesa sobre el tema de la epistemología con relación a la historia, la cual, según su artículo, arranca con el propio Bachelard, continúa por Canguillhem y lleva a Foucault.²² Dentro de ésta, la historia es concebida como un instrumento de análisis sobre las condiciones de posibilidad de la ciencia, mientras que la epistemología consiste en una reflexión filosófica y en el análisis histórico de la ciencia, en tanto que la ciencia es

²¹ Foucault, *La arqueología*, 12.

²² Roberto Machado, "Arqueología y epistemología", en Balbier, Deleuze *et al.*, *Michel Foucault, filósofo* (Barcelona: Gedisa, 1999), 16.

entendida como productora de verdad y de racionalidad. Así visto, de acuerdo con Machado, para estos autores, la historia de las ciencias coincide con la historia de la racionalidad, lo cual les da motivo a orientarse en una crítica contra esta historia filosófica de las ciencias que niega todo lo opuesto a la razón, ya que para ella la ciencia es la actividad racionalista por excelencia. La actividad crítica queda delimitada en el caso de Bachelard respecto a la física y la química; en Canguillhem, hacia la biología, la anatomía y la fisiología (todas estas encasilladas bajo el nombre de “ciencias de la vida”); mientras que en Foucault, la crítica va encausada a las denominadas “ciencias del hombre” (historia, antropología y lingüística).

Pese a las diferencias entre las obras de tales autores, el cuestionamiento que los identifica entre sí, al tiempo que los distingue del método de la historia a secas, versa sobre las transformaciones que valen de fundación y renovación de las fundaciones, esto es, se cuestionan acerca de aquello que hace posibles los cambios de conceptos y de procedimientos en las diferentes disciplinas y ciencias; aquello que posibilita su replanteamiento teórico y metodológico.

En este enfoque en el que se cuestiona acerca de lo que hace posibles las transformaciones en las ciencias y disciplinas, se pregunta, además, sobre la manera en que elabora su propia teoría para abordar y pensar sus conceptos base: umbral, ruptura, corte, mutación, transformación. Foucault nos presenta, a modo de ejemplo, las siguientes preguntas que resultan pertinentes para este tipo de estudios: “¿Cuál es el nivel legítimo de la formalización? ¿Cuál es el de la interpretación? ¿Cuál es el del análisis estructural? ¿Cuál el de las asignaciones de causalidad?”.²³ Estas preguntas, cabe señalar, parecen aludir a los métodos vigentes de la filosofía al momento de la escritura de Foucault: la lógica, la hermenéutica, el estructuralismo y el empirismo. De ser así, podríamos pensar que el francés se está refiriendo a que uno de los objetivos posibles desde la postura de la discontinuidad sea la crítica contra los distintos métodos vigentes en la filosofía contemporánea de los años 60 del siglo XX.

Ahora bien, como señalamos anteriormente, la historia a secas y la filosofía que piensa sobre la historia desde la discontinuidad no se encuentran totalmente separadas y

²³AS, 15.

aisladas, sino que se tocan en un punto. Tal es el que alcanzamos a señalar en la sección anterior, la manifestación del monumento como materia prima para la elaboración del documento. De aquí surge la analogía de la que se vale Foucault para presentarnos su teoría sobre un método para la historia, en tanto que la compara con el procedimiento propio de la arqueología. En el caso de la historia de las ideas, las consecuencias de esta adopción del método arqueológico se muestran en la multiplicación de las rupturas que la historia a secas debe reconstruir en forma de series. Tales rupturas, además, conllevan que se cuestione la unidad de la historia de los conceptos, así como su reducción a una conciencia totalizante que “adquiere, progresa y recuerda”,²⁴ en una clara alusión en contra de la concepción sobre el desarrollo histórico del pensamiento según Hegel.

Otra consecuencia es que lo discontinuo deja de ser visto como lo no pensable debido a su variabilidad y como aquello que debe ser borrado del registro. Se convierte en centro de atención del historiador y posibilita ahora que éste lo aborde positivamente como un elemento de validez en su análisis. La tercera consecuencia, como vimos antes, es la posibilidad de la historia general en sustitución de la historia global y, con ello, pasar de una concepción donde las descripciones de la historia se refieren a un centro único, a una donde las series forman un espacio de dispersión donde queda por decidir la validez de las relaciones que puedan surgir entre ellas a partir de dicho análisis. En cuanto a la cuarta y última consecuencia, coincide con lo que mencionamos en el apartado anterior acerca de los problemas metodológicos que preexisten al nuevo enfoque, pero que ahora cobran interés explícito desde la disciplina propia de la historia y se vuelve objeto de su propio análisis.²⁵

Respecto al cómo se ha llevado a cabo este cambio de perspectiva de la historia, Foucault refiere a Marx como el primero en descentralizar la historia al introducir las relaciones de producción, de las determinaciones económicas y de la lucha de clases. Por otro lado, también se refiere a la genealogía nietzscheana como una muestra más de ese descentramiento en su búsqueda de relaciones que no son operadas desde una concepción teleológica que pone a la razón como fundamento de un desarrollo histórico exclusiva para

²⁴ Foucault, *La arqueología*, 18.

²⁵ *Vid supra*, 5.

la humanidad. Por último, Foucault alude a los estudios de psicoanálisis, lingüística y etnología como disciplinas que también buscan el descentramiento de la noción de sujeto racional desde el inconsciente, las diversas formas de su lenguaje y de sus ficciones. Así también lo enuncia en una entrevista de finales de los 60, donde, en respuesta a Sartre, afirma que la historia de la ciencia no obedece simplemente a la ley general del progreso de la razón “[...] no son la conciencia [ni] la razón humana las poseedoras de las leyes de la historia [...] He intentado poner de relieve un ámbito autónomo que sería el del inconsciente del saber, que tendría sus propias reglas [...]”.²⁶

Tenemos entonces que la historia global sigue buscando mantener un eje conservador del orden pretendido desde la concepción de un ideal del sujeto que sintetiza toda la historia en sus representaciones.²⁷ Por contraparte, Foucault pretende incluso desmarcarse de estas referencias a Marx y Nietzsche para mirar a “la historia que se mantiene viva y prosigue”. Para conseguirlo, afirma, su indagación partirá de la formulación, en términos generales, de los instrumentos que las investigaciones basadas en una visión centrada en lo antropológico han utilizado desde antes, y se refuerza con los resultados obtenidos por ellas para definir un método de análisis que quede puro del antropologismo al que se opone. A la vez, nos dice que con esta obra no pretende inscribirse en el debate de la estructura, sino en el campo donde se “manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia y el sujeto”.²⁸

Este problema, advierte, también se relaciona con el de la estructura, lo cual nos permite ver que el método y la teoría se van cuestionando y reforzando mutuamente, en tanto que primero se critica una forma de descripción y el resultado de esa crítica va dando lugar a la formulación de un nuevo método descriptivo. Óscar Martiarena afirma en este sentido que Foucault pretendía desmarcarse de nociones como tradición, influencia, evolución, teleología, mentalidad, espíritu, libro, obra y autor con la finalidad de llevar a cabo una “descripción pura de los acontecimientos discursivos”, es decir, establecer configuraciones discursivas que no han sido privilegiadas, lo cual, más allá de ser una

²⁶ Foucault, M., *¿Qué es usted, profesor Foucault?* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), 123.

²⁷ Foucault, *La arqueología*, 24.

²⁸ Foucault, *La arqueología*, 28.

interpretación, corresponde con descripción de las leyes de emergencia, distribución y acumulación de los enunciados.²⁹

Así como quedó definido en las últimas líneas, Foucault entiende que las obras antecedentes a la *Arqueología del saber* (*Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*) se desarrollaron internamente: cuestionan los estudios del pasado y, a través de su descripción crítica sobre esos discursos anteriores, construyen, a su vez, una descripción cuya novedad estriba en la distancia que toman a partir de su tarea crítica. Tal procedimiento hace que el método en sí sea cambiante y sus conclusiones sean variables, lo cual, para Foucault resulta lo más acorde con la apuesta que está haciendo en favor de la discontinuidad: la de una historia sin una referencia definitiva ni definida, aún incluso la del propio autor, quien queda también sin descubrirse completamente por su variabilidad, según lo comenta él mismo de manera irónica al final de su introducción a esta obra.³⁰ En este sentido, *La arqueología del saber* se convierte en la obra que trata de reelaborar el trabajo de esas tres obras anteriores para tratar de dar una respuesta a lo que ha hecho posible la articulación de éstas en tanto descripciones y nuevas maneras de aproximarse a la historia.

En cuanto a su lectura de la *Antropología* de Kant, lo anterior nos permite ver que ya Foucault reconoce en esta obra su necesidad de replantearse el problema antropológico de su tiempo para desarticularlo. Como podremos hacer notar más adelante en este estudio, Foucault tiene en mente que la Antropología kantiana promueve un modelo del hombre que habrá de ser retomado posteriormente pero de manera desapercibida por las múltiples antropologías filosóficas que vienen del siglo XIX hasta el XX. En este sentido, Foucault habría comenzado por la obra de Kant para descubrir los supuestos fundamentales ocultos bajo los discursos de la antropología filosófica, es decir, estaría preparando el terreno para hacer una arqueología sobre el tema antropológico. Pero, en medio de ello, también podemos notar la necesidad de seccionar la propia obra de Kant para descubrir, a su vez, lo que en ella habría quedado oculto tras su aspecto popular y ordinario.

²⁹ Óscar Martiarena, *Michel Foucault: historiador de la subjetividad* (México: ITESM-El equilibrista, 1995), 121 y 122.

³⁰ Foucault, *La arqueología*, 27 y 28.

Esta dislocación temporal responde justamente a la noción foucaultiana de la discontinuidad, que permite hacer lo que desde una visión continuista sería imposible o, más bien, incorrecto: saltos cronológicos. Como vemos, Foucault busca intencionadamente salir de esos límites trazados por una temporalidad racionalista, ya que busca articular explicaciones basadas en un orden distinto y diferenciado, si no es que opuesto al anterior. Por eso es que la arqueología es también un trabajo crítico de la modernidad entendida como edad de la razón. Foucault buscará evidenciar los supuestos sobre los que se basa esa racionalidad a partir del discurso sobre el hombre que ella misma configuró. Kant, ya comienza a verse, juega un papel determinante en esa labor constitutiva de un modelo de hombre cuya especificidad se debe de manera prominente a su racionalidad.

Veremos a continuación la manera en que Foucault realiza este trabajo crítico de sus contemporáneos en *La arqueología del saber*, con la finalidad de hacer más claro lo que hemos apuntado anteriormente y en la medida que esto nos brinde más elementos para comprender mejor el momento de la arqueología y, de ese modo, coadyuvar a la mejor comprensión sobre cómo ésta se aplica en la lectura foucaultiana de Kant.

c. La tarea crítica de *La arqueología del saber* como propedéutica

En las secciones anteriores nos dedicamos a analizar la crítica de Michel Foucault contra la historia en su obra *La arqueología del saber*. Para ello, siguiendo la ruta del propio Foucault en su introducción, partimos de la distinción entre dos tipos de historia, la historia “a secas” y la historia del pensamiento y de las ideas, como él las identifica. En cada una de las secciones dedicadas a estos dos tipos de historia, pretendimos analizar las características y conceptos a los que Foucault se refiere en cada caso con la finalidad de perfilar las diferencias teóricas que éste autor tiene contra las de aquellos a los que se opone. En este sentido, proponemos que la *AS* tiene como fundamento su crítica contra las dos versiones de historia que menciona en su introducción y que, a partir de ella, se desprenden ciertas

consecuencias teóricas y conceptuales que definen su forma de investigar la historia desde la filosofía.³¹

No obstante, tras esa exposición, resulta apropiado decir en qué sentido comprendemos la crítica como método de dilucidación filosófica aplicable, desde nuestra lectura, al trabajo de la *AS* de Michel Foucault. Para ello, retomaremos la distinción foucaultiana, que aparece en la introducción de la obra que estamos tratando, entre una historia “a secas” y una historia del pensamiento y las ideas. Esos dos tipos de historia a los que hemos aludido se caracterizan por su manera de concebirla: la primera, señala el francés, tiene una concepción continuista, en tanto que se dedica a construir grandes épocas, razón por la que se interesa en descubrir eventos que permitan establecer una relación de continuidad entre el presente y el pasado; la segunda, por contraparte, se enfoca en aquellos eventos que marcan una diferencia con respecto al pasado, a los cambios, las rupturas y, a través de ellas, busca construir series que indican las modificaciones las condiciones históricas dentro de la historia, lo que la hace ser una concepción discontinuista, según el propio Foucault.³²

Ahora bien, pese a que nuestro autor se encuentra del lado de la postura a favor de la discontinuidad, encuentra que el trabajo elaborado por sus maestros y contemporáneos tiene un límite. Es aquí donde podemos decir que el trabajo crítico comienza, al poner de relieve los límites de la teoría sobre la que él mismo intenta elaborar su propia obra. Con lo anterior, intentamos sostener que la *AS* realiza un trabajo de reflexión sobre su propio procedimiento, un análisis de sus propios conceptos, principios y métodos, como buscando dar pie, al mismo tiempo, a su propia fundamentación. Para ello, nos parece, Foucault repasa los postulados teóricos de algunos de los principales estructuralistas de su tiempo,

³¹“Los estudios que siguen, como otros que emprendí antes, son estudios de ‘historia’ por el campo de que tratan y las referencias que toma, pero no son trabajos de ‘historiador’ ... Se trata un ejercicio filosófico[...]”. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II: L’usage des plaisirs* (Paris: Gallimard, 1984), 15, en Martiarena, *Michel Foucault*, 108.

³²Cf. Michel Foucault, *La arqueología del saber* (México: Siglo XXI, 2010), 11-15.

llevándolos a su límite para ir más allá, incluso, aventurándose a averiguar si es que esto es posible.³³

Vemos, entonces, cómo Foucault avisa sobre el cambio que se está produciendo en el campo de la historia, una “mutación epistemológica [...] que no ha terminado todavía hoy”.³⁴ Pero ésta se ha retrasado o no ha podido ocurrir, afirma, debido a una especie de temor a alejarse de la continuidad, porque se piensa y se espera que la historia deba ser:

[...] el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto; la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día –bajo la forma de la conciencia histórica– apropiarse nuevamente de todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia [...].³⁵

A lo anterior, que ya de por sí entraña una denuncia contra el historicismo, Foucault concluye con una sentencia que, a nuestro parecer, encierra la más fuerte crítica contra los sistemas de investigación de la historia que le eran contemporáneos, tanto continuistas como discontinuistas: “Hacer del análisis histórico el discurso del contenido y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica son las dos caras de un sistema de pensamiento”.³⁶

En vista de que la *AS* contiene este ejercicio de reflexión acerca de su procedimiento, sus principios e incluso de las condiciones que la hacen posible, así como de las relaciones que dan lugar a su verdad, puede decirse que se encuentra dentro del tipo de filosofía al que Kant designa como crítica, en tanto que es propedéutica.³⁷ En este sentido, la obra en cuestión trata de enseñar a utilizar un método, a la vez que se cuestiona sobre su propia posibilidad, es decir, se construye y se instituye conforme se desarrolla. Se

³³ “No se trata de transferir al dominio de la historia, y singularmente de la historia de los conocimientos, un método estructuralista que ya ha sido probado en otros campos de análisis. Se trata de desplegar los principios y las consecuencias de una transformación autóctona que está en vías de realizarse en el dominio del saber histórico. Que esta transformación, los problemas que plantea, los instrumentos que utiliza, los conceptos que en ella se definen y los resultados que obtiene no sean, en cierta medida, ajenos al que se llama análisis estructural, es muy posible. Pero no es este análisis el que, específicamente, se halla en juego; [...]” Foucault, *La arqueología*, 27.

³⁴ Foucault, *La arqueología*, 23.

³⁵ Foucault, *La arqueología*, 24.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (México: FCE-UAM-UNAM, 2009), 719.

trata de, como lo dice Foucault mismo, una empresa que, para cuando se escribe la *AS*, ya se ha realizado hasta cierto punto en sus obras anteriores (la *Historia de la locura*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*), pero que con ocasión de este libro se trata de dar coherencia a sus varias tareas:

tomar la medida de las mutaciones que se operan en general en el dominio de la historia; [...] revisa[r] los métodos, los temas propios de la historia de las ideas; [...] desatar las últimas sujeciones antropológicas; [...] poner de relieve cómo pudieron formarse esas sujeciones.³⁸

Podemos pensar, en consecuencia, que la *AS* trata de superar la dialéctica entre la oposición entre continuidad y discontinuidad, a partir de la última, esto es, no pretendiendo someter la una a la otra, sino pensarla desde sí misma. El intento de ésta consiste en dejar operar a la discontinuidad de manera autónoma para desatar el pensamiento discontinuo y que ella se manifieste de manera propia; para ello es necesaria, justamente, la tarea propedéutica con la que hemos definido a la crítica. Nuestra meta, en este caso, en tanto objetivo, ha sido la de aproximarnos al contenido de la *AS* para explicar de qué manera piensa Foucault que podemos utilizar la arqueología en la construcción de una nueva perspectiva sobre el modo de pensar la historia, esto es, como una práctica de la filosofía.

El trabajo de lectura e interpretación de una obra filosófica, como en el caso de la *Antropología* de Kant, tiene también para Foucault este valor propedéutico con el que se intenta sacar de su estatus actual una estabilidad que, en este caso, corresponde con el modelo del hombre como ser racional que, ya se verá más adelante, se constituye durante la Ilustración y, después, pese al resto de los cambios que se hayan suscitado, se mantiene debajo de los discursos que tratan acerca del hombre durante los dos siglos siguientes, fundamentalmente en la historia y la antropología.

B. La arqueología de Michel Foucault

El propósito de este apartado es exponer de qué manera se puede entender la arqueología en el trabajo de Michel Foucault partiendo tanto de su propia obra como de lo que en sus

³⁸ Foucault, *La arqueología*, 27.

palabras, en diferentes entrevistas y artículos, se puede rastrear para, así, tratar de dar con una definición lo más amplia y útil en nuestro propósito de elucidación del sentido que esta tiene en el estudio del pensamiento de Kant. Además, también consideraremos las interpretaciones de comentaristas y autores contemporáneos que desde diversas ópticas nos presentan a la arqueología, ya sea como método o concepto.

Ante tal diversidad de referencias y fuentes, se podrá ver que resulta difícil clasificar el término arqueología tanto por la dispersión con la que su autor la trata, así como por la propia manera en que la expone, ya que en diferentes momentos se refiere a ella de manera analógica, indirecta y en relación con otras entidades que están siendo analizadas a la par y a través de ella, como es el caso específico de la historia y los distintos modos o formas en que el propio Foucault indica que esta última puede ser realizada. Por el mismo motivo, las interpretaciones que otros autores han extraído a partir de los trabajos que el filósofo francés reconoció como prácticas de la arqueología, al comienzo de su producción editorial, han variado de acuerdo con el orden en que cada uno reubica los distintos elementos que se van tejiendo en cada obra y pronunciamiento de Foucault al respecto de este término. En este sentido, la finalidad de este apartado es dar una exposición coherente de su significado, así como de las implicaciones metodológicas y teóricas que se pueden extraer a partir de Foucault y sus lectores, comentaristas e intérpretes. Con ello, intentamos abonar más elementos que permitan guiar nuestra interpretación de la lectura de Kant en consecuencia con las propias señales de Foucault.

a. Análisis del término “arqueología” en Michel Foucault

Para comenzar esta sección, desde un punto de vista semántico, en *A modo de silabario: para leer a Michel Foucault*, Nelson Minello Martini nos introduce al término “arqueología” remitiéndonos a la definición que ofrece el diccionario *Le Nouveau Petit Robert*, según el cual significa “ciencia de las cosas antiguas y en especial de las artes y los monumentos antiguos” (Minello 1999, 72).³⁹ Podemos ver que éste es el mismo sentido que Foucault tiene en mente cuando, en *La arqueología del saber*, se refiere a la

³⁹ Nelson Minello Martini, *A modo de silabario: para leer a Michel Foucault* (D.F.: El Colegio de México, 1999), 72.

arqueología “como disciplina de los monumentos mudos, de los rastros inertes, de los objetos sin contexto y de las cosas dejadas por el pasado”.⁴⁰ No obstante, Foucault no conserva este sentido del término para sí mismo, sino que lo retoma para compararlo y oponerlo al procedimiento habitual de la historia, como se tratará de mostrar en lo siguiente.

Desde una de sus primeras obras, *La historia de la locura en la época clásica*, Foucault se refiere a este término para definir el trabajo que está llevando a cabo en ese libro como una práctica que no se ocupa de describir los conocimientos según su progreso hacia una objetividad, sino de las condiciones históricas de posibilidad del saber.⁴¹ Posteriormente, en *Las palabras y las cosas* se sostiene que hay una “región intermedia” entre los códigos fundamentales de una cultura y las teorías científicas y filosóficas que explican por qué hay un orden, la cual fija las condiciones históricas de posibilidad de los saberes, y el propósito de la arqueología es analizar esa región a la que Foucault le da un estatuto de “experiencia desnuda” del orden.⁴² A partir de lo dicho, se puede decir, en primera instancia, que la arqueología es entendida como un cambio de procedimiento en la historia que consiste en describir las condiciones históricas de posibilidad del saber que, hasta donde vemos en este primer análisis, son consideradas por Foucault como una “región intermedia” en la que accedemos a una “experiencia desnuda” del orden fijado por los códigos de una cultura, por una parte, y las teorías científicas y filosóficas, por otra. Restaría esclarecer lo que se entiende por tal región y experiencia.

Por otra parte, en la introducción a *La arqueología del saber*, Foucault nos indica que, si bien en el pasado la historia se dedicaba a transformar los monumentos en documentos, para la época en la que él se encuentra escribiendo esta obra, la historia transforma ahora los monumentos en documentos, por lo cual podría decirse que ahora ésta tiende a la arqueología. Lo anterior, para explicar mejor esta comparación, significa que la historia ya no se encarga de hacer que los restos del pasado encajen en un discurso, o sea, que se conviertan en documento, sino que, ahora, los documentos son por sí mismos los

⁴⁰ Foucault, *La arqueología*, 17.

⁴¹ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 314.

⁴² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008), 12.

objetos que tienen que ser reconstruidos mediante el análisis de sus condiciones de posibilidad históricas y de la descripción de ellos. Parece, entonces, que el término arqueología, tal como habíamos visto al comienzo de este apartado, el cual significaba una ciencia de los objetos del pasado, es ocupado por Foucault para comparar el procedimiento de los estudios históricos que tradicionalmente se habían realizado con el procedimiento inverso que en ese momento el autor se propone exponer en términos conceptuales y metodológicos. Dicha inversión en el enfoque del objeto de la historia corresponde con la arqueología, cuya tarea es la de enfrentar al documento como un objeto antiguo al que tiene que reconstruir y hacer que hable, es decir, que se convierta en un discurso autónomo.

Cabe señalar que, en consistencia con lo anterior, en el prefacio a *Las palabras y las cosas*, obra que lleva impresa en el subtítulo la denominación de ser *Una arqueología de las ciencias humanas*, se menciona que si bien el objeto de ésta no consiste en elaborar una historia en un sentido tradicional, los problemas de método que se desprenden de ella habrán de ser abordados en una obra posterior, que sería *La arqueología del saber*.⁴³ No obstante, es relevante hacer notar que desde esta obra se afirma ya, como una anticipación, la necesidad de distinguir entre dos formas y dos niveles de estudio en cuanto a la manera en que se puede abordar el desarrollo de los discursos, que en el caso de MC se refieren a los de la fisiología. Según el texto original de 1966, una primera forma de estudio de los discursos es la que toma en cuenta los personajes y su historia, lo cual constituye una doxología. La segunda es aquella que, prescindiendo de los elementos anteriores, se enfoca en definir las condiciones que hicieron posible el pensar en formas coherentes y simultáneas, por ejemplo, el saber “fisiócrata” y el saber “utilitarista”. Esta última, afirma, corresponde con la arqueología,⁴⁴ por lo que en nuestro intento de comprender la arqueología de la *Antropología* de Kant, habremos de tomar en cuenta estas premisas.

A partir de lo expuesto hasta este momento, se puede ver que Foucault, más que una definición clara o definitiva sobre la arqueología, nos da una serie de indicaciones sobre el tipo de acción que ésta lleva a cabo, lo cual da lugar a pensar que se trata de una manera de proceder, una práctica o procedimiento, frente a la historia. Es una inversión en el procedimiento tradicional de la historia, la cual consiste en describir las condiciones

⁴³ Foucault, *Las palabras*, 13.

⁴⁴ Foucault, *Las palabras*, 198.

históricas de posibilidad del saber. Además, ella asume que hay una región intermedia entre los códigos culturales y las teorías científicas y filosóficas que explican un orden y a ésta es a la que se dirige en su análisis, para lo cual prescinde de los personajes y sus historias. Todo lo que hace, entonces, la arqueología, es enfrentarse a los documentos como si se tratase de los restos de un objeto antiguo, como sería en nuestro caso el texto kantiano en cuestión, al que hay que reconstruir para darle cierta forma. En la siguiente sección de este trabajo se tratará de hacer una exposición de este procedimiento de reconstrucción con el que hasta aquí se ha identificado a la arqueología.

b. El método y los problemas de la arqueología foucaultiana

Tal como se ha dicho anteriormente, en las páginas de introducción a la *AS* se nos hace ver que ésta aparece en un momento en el que la historia está tomando una nueva posición respecto de los documentos al tratarlos como monumentos. Esto significa que, en lugar de buscar las huellas que los hombres han dejado en ellos, se dedica a aislar sus elementos, agruparlos, establecer relaciones y reunirlos por sus niveles de pertinencia. Lo anterior, dice Foucault, conlleva ciertas repercusiones en la historia misma, tales como la multiplicación de rupturas y la aparición de grandes períodos. Al mismo tiempo, dentro de la propia arqueología, surgen problemas metodológicos tales como la constitución de un corpus coherente, la determinación de un principio de selección, la definición de los niveles de análisis, la delimitación de los conjuntos articulados y el establecimiento de relaciones entre ellos.⁴⁵

Más adelante, en el capítulo denominado “La descripción arqueológica”, Michel Foucault comienza por distinguir las diferencias teóricas y metodológicas entre lo que él denomina *historia de las ideas* y su *arqueología*. En esto, lo crucial es que la arqueología, de acuerdo con el autor, consiste en el “abandono de la historia de las ideas”; así, en lugar de buscar la continuidad de las ideas, se trata de identificar las prácticas discursivas que van más allá de las obras individuales. Con lo anterior, Foucault pone en marcha la tarea de presentar las principales diferencias entre su propuesta de análisis descriptivo de enunciados, la arqueología, y del estilo tradicional de la historia de la filosofía, la historia de las ideas. Para ello, establece cuatro principios rectores: la asignación de novedad, el

⁴⁵ Foucault, *La arqueología*, 20-21.

tipo de análisis sobre las contradicciones, las descripciones comparativas, y la localización de transformaciones.

Ahora bien, en el análisis arqueológico no se toma como un criterio importante la distinción entre lo novedoso y lo regular, pues no se trata de encontrar orígenes o fundamentos, sino de describir las organizaciones que van dando forma a un discurso que se mantiene por períodos. Las contradicciones no son obstáculos a superar, sino objetos que se pueden observar y que es relevante mantener a la vista dentro de la misma descripción.⁴⁶ Del mismo modo, se trata de describir las reglas que establecen y diferencian las distintas prácticas discursivas en los períodos, sin remitirlas a las figuras de autoría u obra.

“Se trata, en suma, de una historia de la semejanza[...].” escribe Michel Foucault dentro de su prefacio a *Las palabras y las cosas* con el afán de señalar el objeto de estudio en su obra. No obstante, cabe aclarar, no se trata de una “historia” en realidad, sino de una arqueología, como él mismo lo declara dentro del mismo texto, en tanto que ésta: “al dirigirse al espacio general del saber, a sus configuraciones y al modo de ser de las cosas que allí aparecen, define los sistemas de simultaneidad, lo mismo que la serie de las mutaciones necesarias y suficientes para circunscribir el umbral de una nueva positividad”.⁴⁷

Tenemos, así, que la operación arqueológica consiste en hacer emerger las condiciones de posibilidad de los saberes, es decir, mostrar aquello que permitió establecer, en un momento dado, un cierto orden de las cosas; un problema al que Foucault nos aproxima contrastando la clasificación de una supuesta enciclopedia china, que aparece en un texto de Borges, con la concepción habitual de una taxonomía. “¿Cómo sería posible clasificar a los animales de tal manera?”, nos preguntaría, entre divertido e insatisfecho ante tal idea; “sólo en la medida que hay un orden que lo establece”, podría contestar. Nuestro orden nos impide pensar en una clasificación semejante; sin embargo, también nos permite “ver” la diferencia y, de ahí, pensar en ella como lo extraño, distinto y, por consiguiente, como lo desordenado, o bien, el caos.

⁴⁶ De ahí tal vez que un lector estricto como Robert B. Loudon señale que en la lectura de Foucault se relaciona de manera contradictoria el término *Gemüt* con el de *Geist*. Ver Robert B. Loudon, “El Kant de Foucault”, en *Estudios Kantianos*, núm. 1, año 1 (enero-junio 2013): 170.

⁴⁷ Foucault, *Las palabras*, 8.

Por lo anterior, en MC, parece que Foucault toma la dirección de pensar acerca de lo habitual, no sobre lo distinto, como habría hecho en sus dos obras anteriores (*La historia de la locura en la época clásica* y *El nacimiento de la clínica*), aunque también están inscritas dentro de sus trabajos arqueológicos. Se trata de explicar cómo surge el orden de lo habitual que da lugar al pensamiento de la semejanza.

Foucault tiene claro que entre los siglos XVI y XIX surgió un cierto orden que no obedece al supuesto progreso de la razón, sino a una ordenación de saberes que la cultura misma produjo. En este sentido, la cultura constituye una primera rejilla sobre la cual se disecciona el mundo para clasificarlo en saberes y usos; la ciencia, por su parte, hace lo propio de manera secundaria, refinando ese orden anterior, especializándolo y cuestionando a la cultura en su orden habitual. La distinción entre el orden cultural y el científico explica el surgimiento de una nueva forma de pensar, aunque no queda claro en este punto si se trata de una nueva cultura o de qué manera la ciencia y sus clasificaciones se mezclan con ésta. Lo cierto es que Foucault apunta ya claramente al objeto de sus principales críticas en su período arqueológico: la idea del hombre, en tanto producto mismo de las taxonomías científicas y filosóficas, la cual, según su punto de vista, estaría en proceso de ser abandonada en algún momento o, al menos, eso esperaría que sucediera.

La perspectiva arqueológica se concibe, entonces, como un antihistoricismo en el terreno de las ideas (y de ahí, también, un antihumanismo, en tanto que se ataca la idea del hombre como fundamento para la concepción historicista), el cual no es exclusivo de la filosofía, ya que, según se ve en el texto, los ejemplos provienen de diferentes áreas de las ciencias. No obstante, el análisis de este autor permite reconocer que en la formulación de los conceptos científicos, dentro de cualquier disciplina, sea biológica o social, el lenguaje está funcionando, bajo sus propias reglas, para ordenar los discursos que las constituyen. En este sentido, el trabajo arqueológico se revela en un nivel descriptivo del surgimiento de las regularidades en las prácticas discursivas.

Lo mismo se puede constatar si se remite al comienzo del prefacio a *El nacimiento de la clínica*: “Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada”

(NC, 2003).⁴⁸ Como lo indica el subtítulo del libro, se trata de un trabajo arqueológico sobre la mirada médica. Foucault se orienta a mostrar cómo surge eso que llama una manera de mirar sobre el cuerpo. Lo que trata, de inicio, es el tema acerca del espacio, cómo se configura y qué lo hace posible. Es ahí donde el lenguaje juega un papel fundamental. Aun con los resabios del análisis estructural, partiendo del supuesto de una estructura bivalente de los sentidos en que se puede construir un discurso, Foucault avanza descriptivamente en su integración de muestras que recoge de los textos que en cierta época fueron las guías de los médicos para la identificación de signos en el cuerpo humano.

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

En consecuencia, podemos pensar que la arqueología de la antropología de Kant procede de esta misma manera, buscando recrear la manera en que surge el lenguaje antropológico tanto en la obra de Kant, a partir de lo que ocurre en su contexto, y la manera en que éste inaugura una mirada antropológica con la que se describirá y diagnosticará posteriormente desde las denominadas ciencias humanas. La tarea de dicha arqueología es descubrir, hacer surgir o emerger a la superficie aquello que con la distancia del tiempo se ha vuelto invisible en el discurso antropológico. De la misma manera, tendría que mostrar la estructura subyacente que ha hecho posible la configuración de ese lenguaje desde la propia obra de Kant, en las discusiones que mantenía con sus contemporáneos, en las lecturas que realizaba, en las obras que él mismo había escrito previo a esta última obra, así como en las discusiones sobre cuestiones científicas y biológicas de su época.

⁴⁸ Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Francisca Perujo (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2003), 1.

No obstante, Foucault parece convertirse en su propio crítico, poco tiempo después de la publicación de la *AS*. Al comienzo de “¿Qué es la arqueología? Entrevista con Michel Foucault”, nos encontramos con que este autor afirma que dicha obra no es del todo una teoría ni una metodología.⁴⁹ Lo primero, explica, debido a que en ella no sistematizó las relaciones entre formaciones discursivas y las formaciones sociales y económicas, las cuales, según su punto de vista, tienen una importancia establecida por el marxismo. En cuanto a los problemas metodológicos, sencillamente nos dice que los dejó de lado al no responder preguntas como la utilidad, el uso y la posibilidad de las formaciones discursivas y otros instrumentos de los historiadores.

En conclusión, Foucault asegura que la *AS* es un intento de identificar el nivel donde él mismo debía situarse para hacer surgir los objetos de sus estudios anteriores. En consecuencia, es posible afirmar que en dicha obra está dando una explicación detallada de su trayectoria intelectual hasta ese momento. Tras sus primeras obras arqueológicas, Foucault habría mostrado que la práctica científica tiene un surgimiento histórico; ahora, se dedica a investigar las razones por las cuales una ciencia existe o comienza a existir y asumir ciertas funciones en la sociedad. Este es el nivel arqueológico de la ciencia, según Foucault. En cuanto análisis, el nivel arqueológico se orienta al modo en que se constituyen los objetos, se posicionan los sujetos y se forman los conceptos, previo a la aparición de estructuras epistemológicas y por debajo de ellas. Esto último es bastante positivo, a decir de Edgar Maragat,⁵⁰ en tanto que la tarea de la *AS* habría servido para demostrar que una teoría de la formación de objetos es impracticable, razón por la cual se pone del lado de quienes ven en ella una superación de toda teoría del conocimiento, dentro de un debate entre Ian Hacking y Richard Rorty que abordaremos más adelante.

El mismo Foucault reconoce la falta de conclusión en su obra, como ya hemos visto, en la parte metodológica, por lo cual planea dar ese siguiente paso hacia un nivel posterior al arqueológico, uno más práctico que permita establecer las relaciones que en *AS* no correspondía abordar. Hacia la segunda parte y el final de la entrevista, Foucault nos presenta la relación que este estudio guarda con su concepción del marxismo y de las

⁴⁹ Foucault, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013), 267.

⁵⁰ Edgar Maragat, “La arqueología del saber como superación de la epistemología”, conferencia en la Jornada sobre *El sujeto y la enunciación*, Valencia 2014.

ciencias humanas. Para el francés hay un cierto tipo de marxismo que funge como ideología y, en ese sentido, de modo parecido a la fenomenología y el existencialismo mantiene una idealización y absolutización de la historia, basada en una concepción de la conciencia como unidad que habrá de llevarnos hacia un fin y un estado mejor. De este prejuicio, especialmente, parece que este autor quiere desvincularse, porque es la única manera en que se pueden abordar las relaciones de los objetos y la disposición que estos tienen con los sujetos, de acuerdo con una ciencia que ha sido instituida. En concreto, la intención de Foucault sería a favor de adoptar un pensamiento al margen de las instituciones y, para ello, la filosofía se convierte en un recurso para ejercer el pensamiento crítico y reflexivo. Sin embargo, deja sin resolver la manera en que esto sea posible y da pie a críticas e interpretaciones que se verán a continuación.

c. Interpretaciones y concepciones de la arqueología foucaultiana

Nos hemos propuesto hacer un recorrido por el pensamiento arqueológico de Michel Foucault y, como hemos visto, presenta algunas dificultades. Una de las principales puede ser que, a decir de algunos, el propio Foucault la desestimo poco después de haber hecho el intento de articularla coherentemente por los motivos que al final de la sección anterior hemos expuesto. No obstante, en tanto que también extenderemos el trabajo de nuestra arqueología de la lectura de Foucault a etapas posteriores a este período, incluir la parte crítica en contra de este texto y de este procedimiento filosófico en torno a la historia nos es pertinente en esta búsqueda de reconstrucción. Recordemos, además, que dentro de las premisas de toda arqueología está el incluir las contradicciones aparentes, en la medida que ellas nos puedan orientar también en la mirada de conjunto sobre el objeto que tratamos de describir.

En su artículo, "Dos tipos de 'nuevo historicismo' para filósofos", Ian Hacking analiza el concepto de historicismo desde la tradición analítica, para lo cual realiza una semblanza de las distintas posturas de la filosofía anglosajona. De acuerdo con ella, la historia ha sido relegada del tema del conocimiento, al cual se le ha relacionado principalmente con los conceptos de verdad y falsedad en las ciencias naturales.⁵¹ La

⁵¹ Ian Hacking, "Two kind of 'New Historicism' for Philosophers", *New Literary History*, vol. 21, no. 2, Winter 1990: 343-364.

propuesta de Hacking consiste en pasar del análisis de conceptos propios de las ciencias naturales hacia el de conceptos de índole social como la moral, por ejemplo. Para ello, el autor señala a la obra de Foucault como un referente donde se analizan las condiciones que hacen posible la validez o relevancia de un concepto desde un contexto histórico y social.

Lo anterior, de acuerdo con Hacking, no es una forma de nuevo historicismo, aunque es algo nuevo en la filosofía que constituye una manera de actuar frente a problemas sociales, en vez de analizarlos. En este sentido, el autor parece optar en favor de que la filosofía pase de ser una actividad contemplativa a un pensamiento activo y que influya en los comportamientos sociales y políticos, como sostiene que ocurre en el trabajo de Foucault, ya sea desde la cultura o desde la educación mediante el trabajo filosófico.

En confrontación con una de las aristas que defiende Hacking, Richard Rorty se ha pronunciado en contra de que la arqueología foucaultiana deba ser entendida como una nueva epistemología. En cambio, piensa que Foucault se encuentra incluido dentro de los pensadores del siglo XX que, como Heidegger y Wittgenstein, dedican una buena parte de su obra a explicar cómo no resolver los problemas clásicos de la filosofía, sino a olvidarlos. Con esta labor, según Rorty, la epistemología sería uno de tantos temas que habrían quedado fuera de la discusión y Foucault habría intentado, a través de la arqueología, dar un paso hacia algo distinto en donde las figuras modernas del conocimiento desaparecieran. De ahí su iniciativa sobre temas relacionado con el subconsciente, la locura y los ámbitos relativos a ellas, tales como los manicomios y las prisiones. Al respecto de este debate, la voz de Rorty encuentra eco en la visión de Edgar Maragat, quien estaría de acuerdo en asumir que la arqueología de Foucault consiste, más bien, en un trabajo de reflexión contra la *Fenomenología del espíritu de Hegel*, a través del cual se intenta demostrar la impracticabilidad de la formación de objetos con meros discursos, por lo cual implicaría una superación de la epistemología.⁵² Esto, por supuesto, se encuentra en las propias palabras de Foucault, en tanto que en la *AS* sostiene que la arqueología “se separa de todas las filosofías del conocimiento”, como reconoce también Maragat.

Por otro lado, en el artículo "On epistemology and archeology: from Canguilhem to Foucault", Arnold Davidson inicia situando el período arqueológico de la obra de Foucault

⁵² Maragat, “*La arqueología*”, 6.

como una consecuencia próxima a los pensamientos de Canguilhem, Bachelard y Althusser. Nos dice que, en oposición a la opinión más o menos generalizada sobre que Foucault abandona la arqueología debido a una especie de falla o fracaso detectado por el mismo filósofo francés, su interpretación está orientada a encontrar, en cambio, una relación entre ésta y la genealogía⁵³

Según Davidson, en Foucault existe un paralelismo de las relaciones entre ciencia y epistemología y entre saber y arqueología. Pese a que ambas se refieren a las prácticas discursivas de las ciencias, la epistemología trata sobre la coherencia interna de los discursos científicos. Por su parte, la arqueología versa sobre las relaciones que se dan entre los diferentes discursos para validarse a sí mismos y excluir a otros.

El trabajo de este autor alcanza a distinguir entre distintos niveles de las prácticas discursivas, en tanto que la epistemología se refiere al juego interno de las reglas y normas que requiere una ciencia para no ser contradictoria y, de esa manera, sustentarse. Por el contrario, la arqueología permite dar una descripción de las relaciones que dieron lugar a que ciertas ciencias se manifestaran y otras quedaran relegadas, esto es, sobre el desarrollo y, en algunos casos, la desaparición de algunas de ellas. Esto permite aclarar por qué un epistemólogo no podría asumir una actitud del todo crítica contra la ciencia, ya que no puede acceder al nivel de las formaciones discursivas propias de la arqueología, esto es, al del saber.

En cuanto a la relación de la arqueología con la genealogía, nos dice que, mientras la epistemología y la arqueología abordan las relaciones o dependencias intradiscursivas e interdiscursivas, respectivamente, la genealogía se enfoca en las dependencias extradiscursivas, donde se encuentran los aspectos sociales, económicos y políticos. De esta manera, de acuerdo con Davidson, el nivel de análisis arqueológico queda exento de las relaciones extradiscursivas, lo cual podría llevarnos a pensar en que la arqueología pueda ser considerada como un análisis relativamente puro respecto de los elementos sociales, económicos y políticos.

⁵³ Arnold I. Davidson, "On epistemology and archeology: from Canguilhem to Foucault", en *The emergence of sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts* (Massachusetts: Harvard University Press, 2001).

Desde otra lectura, en “La arqueología y la genealogía tal como yo las entiendo”, Sergio Pérez Cortés nos presenta una exposición de la arqueología y la genealogía de Michel Foucault, según la cual, contraria a otras interpretaciones, sostiene que existe una continuidad entre estas dos maneras de enfrentar problemas desde la filosofía foucaultiana.⁵⁴

En primera instancia, Pérez Cortés hace un recorrido por la problemática alrededor de la cual se desarrolla la arqueología como propuesta filosófica. Ella cuestiona el estatuto de lo que se hace llamar conocimiento a partir de un análisis de la historia en donde la distinción entre sujeto y objeto se elimina. Lo que queda como “objeto” de análisis es, entonces, el discurso mismo acerca de los supuestos objetos y de las disposiciones de los sujetos dentro de él. Es, en este sentido, una postura crítica sobre la concepción del conocimiento desde las ciencias humanas.

La genealogía aparece, en segundo término, como una consecuencia ante el límite de la arqueología, ya que esta última no es capaz de explicar las relaciones y prácticas sociales. Foucault, explica Pérez Cortés, activa un nuevo sistema conceptual para abordar la temática sobre cómo funciona a nivel social práctico aquello que ya había sido dicho desde el período arqueológico, pero que, por sus propias limitantes, causadas, a su vez, por sus propios intereses, no podía ser abordado ni explicado en ese momento. El sujeto como construcción reflexiva es el tema de la genealogía, por lo que se abordan las maneras en que éste es delimitado y construido desde el discurso. La genealogía se presenta, entonces, como una crítica a la concepción sociológica del comportamiento irreflexivo de los sujetos.

Finalmente, Sergio Pérez nos dice que ambas, arqueología y genealogía no sustituyen a la teoría de la historia ni a la teoría social, respectivamente. La aportación de ambas, concluye, estriba en su labor de examen crítico sobre los procesos que esas disciplinas llevan a cabo en la construcción de sus objetos de estudio.

En otra línea de interpretación, Giorgio Agamben, en su artículo “Arqueología filosófica”, sostiene que la arqueología filosófica traza las relaciones entre los elementos que dan lugar al presente. En la arqueología no se trata de hacer un regreso al origen en el

⁵⁴ Sergio Pérez Cortés, “La arqueología y la genealogía tal como yo las entiendo”, en *Estudios políticos*, no. 18, 2001: 153-170.

pasado, ni advertirlo a través de un fin postulado, sino de describir y hacer manifiesto todo aquello que tiene que hacerse presente en un momento determinado para que algo concreto sucediera de una cierta manera.⁵⁵ Por otra parte, este ensayo abarca también el aspecto lingüístico de la arqueología vista desde la articulación foucaultiana. Según éste, tanto la investigación comparativa intentada por los lingüistas de finales del siglo XIX como el supuesto analítico de una estructura biológica interna en la mente de los homínidos cometen el error que la arqueología, en cierta medida, trata de evidenciar y, con ello, de disolver: el recurso a un universal absoluto. Por consecuencia, la arqueología filosófica tiene la tarea de describir la emergencia de un fenómeno a partir de las condiciones que lo hacen posible en un momento determinado, lo cual sirve para mostrar aquello que no se manifiesta abiertamente debido a una tradición que lo oculta. En conclusión, lo que se manifiesta a través de la arqueología filosófica es justamente la trama de supuestos, creencias y materialidades que se relacionan para causar un efecto de verdad y que, de esta manera, se constituya el discurso de una ciencia conformada a partir de todos estos enlaces.

En último lugar, la interpretación crítica que quizás sea más conocida y que se ha convertido ya en clásica es aquella que ve a la *AS* como una aberración en la que Foucault consigue formular un método de análisis cultural al que denomina, según sus autores, un análisis interpretativo.⁵⁶ De acuerdo con ellos, la *AS* comete el error de querer considerar y abordar al lenguaje como si éste fuera autónomo y constitutivo de la realidad, lo cual denotaría ciertos vestigios de idealismo provenientes de la influencia estructuralista que aún habrían estado presentes en el pensamiento del Foucault de este período. Sin embargo, en un sentido opuesto, Couzens Hoy sostiene que el filósofo francés nunca quiso concebir al lenguaje como un fenómeno subjetivo o mental; por el contrario, siempre parece querer demostrar que el sujeto humano no recibe estructuras permanentes que constituyan o condicionen la realidad, sino que es producido históricamente a través de su mundo social,⁵⁷ y por ello es que vira en otro sentido en la siguiente etapa de su obra.

⁵⁵ Giorgio Agamben, "Arqueología filosófica", en *Signatura rerum*, tr. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso (Barcelona: Anagrama, 2010), 109-150.

⁵⁶ H. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. Rogelio C. Paredes (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001), 10.

⁵⁷ Couzens Hoy, *Foucault* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1988).

La literatura se extiende cada vez más respecto de estos problemas en los que se ve de manera diversa a la arqueología y, en ocasiones, se la muestra como un fracaso y en otras como una etapa previa que conduce de manera clara hacia la genealogía. Al respecto, nosotros pensamos que es muy difícil decidir si la arqueología se trata de un movimiento preconcebido y consciente que va dirigida hacia su propia anulación para dar paso a otra cosa. No obstante, podemos ver que el propio Foucault, en sus últimos años de vida, parece reconsiderar el papel de la arqueología y logra conciliarla con la genealogía.

En este sentido resultan alentadoras las palabras de uno de los principales especialistas en idioma castellano, Miguel Morey, quien, en su introducción al libro que conocemos como *Tecnologías del yo*, nos presenta una amplia exposición que permite distinguir entre la finalidad de la arqueología y la de la genealogía. En primera instancia, la arqueología pretende describir los regímenes del saber en dominios determinados y según un corte histórico breve.⁵⁸ De tal modo que el trabajo descriptivo se enfoca en el nivel de los discursos, de ahí su interés principal por los archivos, en la medida que son sus objetos de análisis. A partir de ellos, Foucault querría reconstruir la manera en que un determinado régimen de saber se ha ido formando acerca de un tema o dominio. Además, se debe tener en cuenta que este discurso pertenece a una época y se debe considerar que su duración y vigencia le corresponde sólo dentro de ese tiempo determinado, por lo que se tiene que seleccionar un período breve de análisis.

Respecto a la genealogía, Morey nos dice que ésta intenta explicar por qué tal régimen de saber se desarrolla en tal dirección y según tales alcances, y no toma otro de tantos como le serían posibles.⁵⁹ Significa que, pasado el nivel descriptivo, entramos en un nivel explicativo, desde el cual se intenta dar con las relaciones que hacen posible una dirección y alcance de cierto saber. Pero, como veremos en el capítulo III de este trabajo, ya no solo se trata del saber, sino que se incorporan otros dos elementos principales entre los que habrán de establecerse las relaciones que dan origen a cierto orden. El saber, de este modo, ya no es un asunto aislado, ni referido a una sola manifestación, como sería el caso de la escritura en el nivel discursivo.

⁵⁸ Morey, Miguel, “Introducción: la cuestión del método”, en Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allendesalazar (Buenos Aires: Paidós, 2008), 14

⁵⁹ Morey, “Introducción: la cuestión del método”, 14-15.

En el texto de Morey, su autor refiere una entrevista de Foucault con Paul Rabinow en la que se ve más clara esta relación que habremos de tomar como base para el resto de nuestro propio trabajo: “La arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología”.⁶⁰

Esto es interesante para nosotros, además, si atendemos que tal reflexión ocupa un lugar dentro de una de sus últimas consideraciones sobre la filosofía de Kant, dentro de la famosa conferencia *¿Qué es la Ilustración?* De ahí que, a partir de este momento nos dispongamos a tender los hilos que han de llevarnos a la reconstrucción de la primera lectura de Foucault a Kant en el siguiente capítulo, de tal manera que ella nos permita estar preparados para ir hacia esas lecturas que corresponden a la última etapa de la vida del pensador francés y que, gracias a esto, podamos entender de manera conjunta la manera en que procede al leer al filósofo alemán.

Desde nuestra perspectiva, la Arqueología del saber no es un fracaso de exposición teórica ni metodológica. Estamos de acuerdo con Morey en el sentido de que se trata de un ensayo y un riesgo tomado por Foucault en un momento crucial de su obra. El mismo Foucault señalaría, años después, que un ensayo es algo que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como una apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación. El intento, en este caso, ha sido con la finalidad de explicar, por primera vez, la manera en que funcionan las descripciones desde el discurso, sin implicar en ello al sujeto como elemento. Con esto, se busca mostrar, por un lado, una forma en que la racionalidad actúa o puede actuar para organizar los discursos; por otro, que esa forma de organización no es la única posible. De ahí que el proyecto foucaultiano no acabe, sino que se mueva para cobrar otra forma. Nuestro trabajo va orientado a mostrar las distintas maneras en que Foucault lo lleva a cabo en los siguientes capítulos.

C. La arqueología como estrategia de lectura

⁶⁰ Morey, “Introducción: la cuestión del método”, 16.

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

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

La arqueología es, entonces, una práctica histórico política cuya tentativa está basada en “descubrir relaciones de continuidad y en la posibilidad de definir actualmente objetivos tácticos y estratégicos de lucha en función de ellas”.⁶¹ Por tal motivo, desde el punto de vista arqueológico, la historia puede servir para la práctica política y viceversa, puesto que su tarea consiste en descubrir continuidades en el comportamiento, en el condicionamiento, en las relaciones de poder o en las condiciones de la existencia.⁶²

A partir de lo que hemos visto, las funciones del análisis arqueológico pueden enumerarse de la siguiente manera: en primer lugar, busca descubrir continuidades dentro

⁶¹ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. Enrique Lynch (Barcelona: Gedisa, 1996), 171.

⁶² Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, 171.

de la historia de las prácticas del saber; en segundo, comprobar la utilidad que han tenido y tienen actualmente estas prácticas; por último, determinar a qué sistema de poder están ligadas y cómo abordarlas. A decir del propio Foucault, la arqueología es “[u]na máquina crítica que pone en cuestión ciertas relaciones de poder tiene [...] una función liberadora” y, en ese sentido, se distingue de la historia propiamente dicha, pues su intento no es el de decir la verdad, sino que tiene la cualidad de permitir liberarse del pasado.⁶³

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

Lo anterior nos acerca más hacia la noción sofística del discurso que a la filosófica, en tanto que, como se ha señalado, el objetivo no es la verdad, sino la efectividad. Foucault encuentra en la tradición sofística una materialidad del discurso que no es posible encontrar en la filosofía que se emparenta con la tradición socrático-platónica. Mientras la verdad impulsada por la filosofía es vista como algo que subyace y permanece debajo de la apariencia, el interés por vencer de la sofística hace que el discurso sea relevante y digno de análisis en cuanto a su pronunciación. Esto significa que para Foucault resulta importante, al igual que para los sofistas, considerar el momento, el tono, el objetivo y el modo en que se articula un discurso, como algo vivo y adaptable. En este aspecto Foucault se siente relativamente identificado con el trabajo de los filósofos anglosajones del lenguaje, como Wittgenstein y Searle, en tanto que ellos también están interesados en el análisis del discurso como juegos de estrategia. Sin embargo, se distancia radicalmente de ellos en la medida que su análisis incluye los aspectos político e histórico, por lo cual considera al

⁶³ Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, 172.

suyo como menos limitado y en mayor contacto con prácticas menos artificiales. Lo que debe quedarnos claro con esto es que, para Foucault, las prácticas del discurso están en el mismo nivel que las prácticas sociales y, por esa razón, entiende que todo discurso tiene siempre la intención de producir un efecto en la sociedad. De esto último resulta indispensable que, para ser efectivo, todo discurso debe seguir una estrategia.

En el caso de arqueología, lo que busca es producir una liberación del pasado. Por ello, le será necesario articular una estrategia de lectura que le permita, en primer lugar, descubrir las relaciones que han hecho posible que un discurso ocurra para, después, comprobar su utilidad en el momento histórico que le corresponde y en la actualidad y, finalmente, determinar el sistema de poder al que están ligadas esas relaciones y cómo abordarlas. En esto consiste la tarea de elegir los medios adecuados para ganar sobre otro discurso.

Cuando nos referimos a las lecturas de Foucault, resulta indispensable tener en cuenta que se trata de un trabajo de análisis que sigue una estrategia particular en cada momento que se realiza. En cada uno de esos casos se parte de una estrategia histórico política que busca hacer averiguaciones sobre las maneras en que un cierto discurso se ha articulado para pronunciar una verdad. Ante esto, la lectura no busca encontrar la verdad sobre algo, sino mostrar cómo es que se ha llegado a construir un discurso acerca de la verdad sobre cierto campo o dominio; este podría ser el caso de la verdad sobre el hombre en la antropología filosófica, como veremos más adelante. Al respecto, Rodrigo Castro Orellana afirma que la lectura de Foucault sobre la *Antropología* de Kant señala un nuevo tipo de metafísica que sitúa en el hombre la respuesta a la pregunta por la verdad y con eso lleva a dar el giro sobre el sujeto que, a partir de entonces, también es entendido como objeto de conocimiento.⁶⁴ Lo cual, desde nuestra perspectiva, lleva a considerar que toda verdad responde a una manera de tematizar y problematizar; para ello, como hemos visto, Foucault tiene claro que depende en buena medida de la manera en que tal verdad se sostiene mediante un discurso, que obedece a una estrategia y, por consiguiente, es posible que haya otra que le sea opuesta.

⁶⁴ Rodrigo Castro Orellana, "Foucault y el retorno a Kant", en *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIII, no. 1-3, 2004: 173.

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

En palabras de Michel de Certeau, el trabajo de lectura de Foucault consiste en mantener el asombro, en dar giros inesperados en los que interviene la ironía de la historia. La meticulosidad del análisis de la historia se encarga de hacer aparecer lo inesperado ahí donde parecía que terminaba un modelo de control y, por contraparte, aparecía uno nuevo. Esto es lo que se hacía notar en *Vigilar y castigar*, respecto al cambio que ocurrió en el sistema penal, cuando se dejó de aplicar castigo físico y se dio paso a la creación de nuevos modelos de disciplina y vigilancia en los siglos posteriores.⁶⁵ Nosotros pensamos, de modo similar, cuando decimos que la arqueología es una actividad que permite descubrir lo que hace posible que una verdad sea establecida histórica y políticamente y, con ello, hace un trabajo de crítica y apertura hacia una nueva manera de problematizar el presente.

⁶⁵ De Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis*, trad. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta (Ciudad de México: ITESO-UIA, 2007), 64-67.

II.

La lectura de Foucault a la *Antropología* de Kant.

¿Cómo ha sido posible que surja el discurso antropológico predominante en las ciencias humanas? He aquí una buena candidata a ser la pregunta que lleva a Foucault en dirección a la *Antropología* kantiana.

Como hemos visto en el capítulo anterior, la arqueología se pregunta por las condiciones que han hecho posible un cierto orden de cosas, es decir, un saber. Las ciencias humanas, por su parte, constituyen un orden de cosas cuyo dominio está bajo la concepción del hombre que, a su vez, se ve reflejada en la manera en que éstas han estudiado y concebido a la historia como una narrativa sobre la identidad y la permanencia. Foucault lanza su crítica contra el historicismo de las ciencias humanas a partir del concepto de discontinuidad y ataca esa concepción de hombre que quiere mantenerlo bajo la figura de la identidad y la permanencia. De esta manera, resulta claro que para Foucault es importante descubrir o reconstruir los acontecimientos que han dado lugar a la existencia de esta concepción del hombre, para lo cual, dirige su atención a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant.

¿Cuáles han sido los motivos que llevaron a que Foucault considerara esta obra especialmente como el punto de arranque de la historia de las ideas y las ciencias humanas? ¿Cómo es que lleva a cabo esta labor? ¿Qué propósitos persigue? ¿Qué significado tiene para él? ¿En qué medida su estudio aporta un punto de vista novedoso y legítimo dentro de las investigaciones contemporáneas acerca de esta obra de Kant? ¿Qué lugar ocupa dentro

del pensamiento de Michel Foucault y en qué medida se relaciona con otros momentos de su obra? Estas son algunas de las preguntas a las que tratamos de responder en este capítulo.

Para dar comienzo a contestar las preguntas anteriores, en una primera sección trataremos acerca de los motivos e implicaciones que llevaron a Kant a concebir la última obra que habría de publicar en vida y a orientarla hacia un público muy amplio, no al especializado, sino que sea popular, como él mismo lo sostiene en el prólogo a su *Antropología en sentido pragmático*. Esto nos resulta importante en la medida que el mismo Foucault repara en ello para hacer notar que no se trata de una obra de filosofía trascendental, por lo tanto no es pura, y por ese mismo motivo, los conocimientos que en ella se exponen no pueden ser entendidos como el producto de una investigación acerca de la verdad última o absoluta sobre el ser humano; se trata de una verdad impura, como lo denota su sentido pragmático desde el comienzo.

Más adelante, en continuidad con lo que hemos expuesto en nuestro primer capítulo, abordaremos una sección dedicada al estudio acerca de la manera en que Foucault analiza el texto kantiano siguiendo ciertos preceptos que están siendo discutidos dentro del estructuralismo de su época. En este sentido, tratamos de mostrar que este trabajo de Foucault consiste en el análisis de un documento al que se le está tratando de reconstruir para obtener un monumento, de tal manera que intentaremos explicitar esos principios que guían su lectura en relación con el método arqueológico que está comenzando a desarrollar y a emplear de modo implícito. Nuestro desarrollo, en este primer momento, consistirá en presentar los postulados extraídos de las nociones de génesis, estructura y sistema, dentro de las concepciones estructuralistas de la década de los sesenta, para tratar de aclarar en qué sentido es que se emplean dentro del título que originalmente llevó el estudio introductorio de Foucault. Esta tarea es por sí misma problemática, en tanto que están siendo discutidos al mismo tiempo por sus contemporáneos franceses y no están del todo homogeneizados, principalmente, en cuanto a la manera en que los usan para ponerlos en práctica. No obstante, veremos cómo esto nos abre la puerta para comenzar a entender el modo en que Foucault está procediendo al realizar este estudio.

Posteriormente, continuaremos con una larga sección subdividida en cuatro apartados donde se expone la manera en que Foucault sostiene su tesis principal acerca de la *Antropología de Kant*: detrás de la filosofía crítica de Kant hay una imagen de hombre que se ha tratado de configurar desde el comienzo y la *Antropología* es el lugar donde dicha idea se consume y adquiere una manera de ser expuesta. Lo cual nos lleva a comprender que Foucault ha dedicado su estudio de la Antropología kantiana para dar cuenta de las condiciones que han hecho posible un cierto orden de cosas, es decir, un saber, el saber antropológico. Para sostener lo anterior, analizamos y describimos el procedimiento de estructuración de conceptos que llevan a la imagen del hombre que, según la tesis de Foucault, subyace en la obra de Kant.

A partir de aquí dedicaremos dos secciones más para exponer dos temas que habrán de ser el centro de la discusión que establece Foucault con sus contemporáneos a través de esta obra dedicada a la *Antropología* de Kant. El primer tema versa sobre el papel que tiene la lengua en la constitución de un mundo a través de la adquisición de una formación y de una cultura, algo que, como habremos de presentar, está presente desde la oposición de Herder y Hamman al a priori de la *Crítica* de Kant, y constituye un debate latente entre el idealismo y el romanticismo alemanes de finales del siglo XVIII y principios del XIX. De acuerdo con esto, Foucault estaría sosteniendo que la *ApH* de Kant es la contraparte del apriorismo crítico, sin que esto signifique un total abandono de ello, sino que ha sido a partir de ello que ha podido convertirse en un lenguaje particular que sirve para identificar y establecer relaciones entre sujetos y objetos con el fin de que los primeros se conduzcan de cierta manera con otros sujetos y con respecto a los objetos dentro de un sistema que desde este conjunto de relaciones se hace posible que sea comprendido como el mundo. En consecuencia, el lenguaje en la antropología responde a las necesidades comunitarias y, de ahí, que sea necesariamente popular en su modo de exposición.

La segunda discusión se da en torno a lo que Foucault identifica como las desviaciones de la antropología filosófica de cuño fenomenológico, las cuales se derivan de la concepción de hombre producida a partir de la *ApH* de Kant. A este tipo de antropología filosófica, Foucault la critica por su incapacidad de reconocer que el contenido “empírico” que ahí se expone no corresponde con una observación neutra u objetiva, sino que es

producto de la orquestación de la obra *Crítica* que la ha hecho posible como un orden o saber acerca de un objeto determinado al que llama hombre. Esto, a su vez, corresponde con lo que habrá de tratar Foucault en *Las palabras y las cosas* bajo los tópicos conocidos como el doble antropológico y la ilusión antropológica, a los cuales haremos referencia en ese apartado.

De manera general, podemos decir que presentamos una propuesta de lectura basada en el trabajo arqueológico de Michel Foucault, el cual presta especial atención al carácter popular de la antropología pragmática de Kant para entenderla como una obra en la que se expone un discurso estructurado previamente desde las obras críticas y orientado a un público mayor, de tal manera que cualquiera pueda entenderla y usarla como guía para vivir en el mundo. Con esto, por otra parte, queremos hacer ver que Foucault se ha valido del texto de Kant para criticar a sus contemporáneos filósofos de la historia y de la antropología, partidarios de las ciencias humanas, y romper con su tendencia a querer comprender al hombre desde las categorías de identidad y continuidad. Por tales motivos, intentamos demostrar que Foucault es probablemente el primero en invertir la filosofía de Kant al pensarla desde la *Antropología* como base de su interpretación y, con ello, desvincularla del apriorismo para vincularla con problemas contemporáneos que tienen que ver con la manera en que se forma y se transmite una tradición a partir de la elaboración de discursos que buscan instituir cierto orden de cosas o saberes.

A. Pura y popular, la inquietud de la filosofía en sentido pragmático de Kant

En un pasaje muy bien conocido por los intérpretes de la *Antropología en sentido pragmático*, Kant afirma que esta obra procede de las lecciones que durante aproximadamente treinta años ha impartido sobre la materia de Antropología. Dicho curso compone un binomio junto con el de Geografía Física acerca de lo que ahí denomina como un “conocimiento del mundo”. No obstante, desconcierta que Kant comience la nota aclaratoria refiriéndose a ellos dentro de sus trabajos de filosofía pura y más adelante señale que ambos cursos son *populares*.⁶⁶ ¿Qué significa esto para Kant?

⁶⁶ Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt (México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM, 2014), 6. Ak. *Anth.* 07: 122.

Dentro del marco histórico acerca del concepto de lo popular, hay que recordar que el clamor por una filosofía útil viene desde los orígenes mismos de la Ilustración. Como señala Zammito, en las primeras décadas del siglo XVIII, Alemania atravesó por una época de división intelectual que puso en jaque el papel de la educación y la universidad misma como lugar de enseñanza. En medio de esta polémica, Christian Wolff lleva a cabo una labor de secularización de la filosofía, muy importante para esta etapa, desde la cual sostenía que la superioridad de la filosofía se basaba en la rigurosidad de las demostraciones lógicas para proporcionar los fundamentos de un sistema completo de las ciencias donde se incluyen todos los conocimientos de manera ordenada. Wolff dio el nombre de *cognitio historica* al tipo de conocimiento proveniente de los libros y al que no procedía directamente de la actividad reflexiva del pensamiento, es decir, que provenía de las sensaciones. Por tales motivos, la consideró como una manera deficiente de aproximarse a los hechos para conocerlos, ya que no consistía en un modo directo de conocimiento racional. Con esta crítica, Wolff establecía la supremacía del conocimiento filosófico (y el matemático) sobre el histórico, y se permitía sostener que la teología, el derecho y la medicina eran disciplinas inferiores a la filosofía, en contra de la idea de que esas tres disciplinas junto con la filosofía pertenecían a la facultad de las artes.⁶⁷

No obstante, durante el período conocido como *Hochaufklärung*, que se extiende de 1750 a 1780, surgió nueva expectativa acerca del estado que debía adquirir el hombre a través de la educación, a saber, el *gebildeten Stände* (estar formado), en oposición a lo que previamente se había conocido como *Gelehrtenstand* (estar instruido)⁶⁸. El término *Bildung* (formación) fue clave para los pensadores de esta etapa, en oposición con la tradicional *Gelehrsamkeit* (instrucción)⁶⁹.

La filosofía de Wolff, entonces, llegó a su punto final con la aparición de la *Popularphilosophie* (filosofía popular), más cercana a los ideales ilustrados de los franceses y, sobre todo de los ingleses. El principal cometido de este precepto era el que la filosofía estableciera contacto con la esfera pública, es decir, que saliera del ámbito especializado de la academia y se convirtiera en una herramienta útil para la disertación de los problemas del

⁶⁷ John H. Zammito, *Kant, Herder, and the birth of anthropology* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), 20.

⁶⁸ Zammito, *Kant, Herder, and the birth of anthropology*, 16.

⁶⁹ Zammito, *Kant, Herder, and the birth of anthropology*, 16. Moses Mendelssohn y el mismo Kant dan una muestra en sus respectivos ensayos para responder a la pregunta *¿Qué es la ilustración?*, en 1784.

“pueblo” [*Volk*], término que utilizaron para referirse a los ciudadanos que no pertenecían a la aristocracia, a la nobleza, o al profesorado. De este modo, se buscaba que la universidad entera cambiara su función instructora por una que formara la opinión de los integrantes de la sociedad de tal manera que fueran capaces de participar en la toma de decisiones en la esfera pública.

El mismo Kant, dentro del prólogo a la *ApH*, advierte sobre la conveniencia de que esta obra esté sistemáticamente organizada, al tiempo que popularmente desarrollada. Esto no deja de hacer eco de la empresa de organizar todos los saberes, como había hecho Wolff, y, a la vez, del precepto ilustrado de hacer que la filosofía sea útil. Además, ese carácter popular conlleva la condición de poder dar numerosos ejemplos para que sus lectores puedan comprobar por sí mismos e incitar en muchas ocasiones a que ellos hagan de cada cualidad un tema propio.⁷⁰

Siguiendo a Zammito, las clases sociales pertenecientes a la burguesía alemana del siglo XVIII encontraron bajo la bandera de la *Bildung* una manera de defender sus intereses y aspiraciones a ocupar cargos de mayor jerarquía dentro del sistema político y administrativo de la antigua Prusia. Para ellos, la educación, entendida como *Bildung*, no consistía en una adquisición o posesión, sino en una manera de vivir que ofrecía las posibilidades de autodeterminarse y autoafirmarse en contra del estado prusiano tradicional. Lo anterior constituye el sentido histórico del término *Eximierung* (emancipación).⁷¹ Los miembros del grupo social emergente comenzaron a pensarse y definirse como individuos, no como miembros de un estamento predeterminado, sino como capaces de alcanzar un estatus de vida propio que transformara a la sociedad.

Ésta también fue una época marcada por el auge de la literatura y la divulgación de la cultura. La clase emergente escribía y leía publicaciones semanales en las que se ofrecía un tipo de instrucción que iba desde los refinamientos del gusto y los modales hasta las ideas morales. Entre las actividades cotidianas de esta burguesía ávida de cultura, la lectura ocupaba una gran cantidad de horas durante el día. El número de lectores se duplicó entre 1750 y 1800, lo que llegó a ser casi un 25 por ciento de la población, y se incrementó el número y la variedad de publicaciones, especialmente novelas de distintos géneros. A

⁷⁰ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 5. Ak. Anth. 07: 121.

⁷¹ Zammito, *Kant, Herder, and the birth of anthropology*, 1629.

finales del siglo llegó a hablarse incluso de un exceso de lectura, de una epidemia. Schiller, por esos entonces, lo llama “el siglo manchado de tinta”⁷². Esto corresponde con el ideal de *Geselligkeit* (sociabilidad) en la *Hochaufklärung*. Los semanarios morales (tipo de publicaciones donde se divulgaba la instrucción de la que se ha venido hablando) hacían hincapié en fomentar el aprecio de la sensibilidad, la novedad y del arte. De acuerdo con los términos de la época, cultivar la facultad de juzgar (*Urteilkraft*) era un medio para alcanzar la mayoría de edad (*Mündigkeit*), es decir, ser maduro (*Mündig*) y llegar a pensar por sí mismo (*Selbstdenken*).⁷³

Finalmente, la nueva mentalidad de la clase burguesa, contenida en la *Popularphilosophie*, expresaba la necesidad de apoyarse en la observación (*Beobachtung*) como pieza clave dentro de un proceso de aprendizaje sustentado sobre bases empíricas e históricas, cuya finalidad última era que el hombre consiguiera prosperar en este mundo y aspirara a hacerlo con integridad. En esto consistía la *Glückseligkeit* (satisfacción plena o felicidad), y para conseguirla era necesario desarrollar la *Klugheit* (prudencia) y la *Geschicklichkeit* (destreza). En consecuencia, vemos que dentro de los ideales de la *Hockaufklärung*, la *Bildung*, en oposición con la *Gelehrsamkeit*, debía consistir en una formación a través de la experiencia y la aplicación del juicio individual, de modo que el hombre lograra prosperar y darse un *carácter* a sí mismo⁷⁴.

⁷² Rüdiger Safranski, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. (México: Tusquets Editores, 2009), p. 47.

⁷³ John H. Zammito, *Kant, Herder*, p. 83.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 32. Respecto a la concepción kantiana sobre el *carácter* está la obra de Felicitas Munzel, *Kants conception of moral carácter. The “critical” link of morality, anthropology, and reflective judgement* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999); así como la de Óscar Martiarena, *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita* (México, Alia, 2009). Munzel afirma que existe un desarrollo que va desde un primer momento en el que Kant asume la noción común del carácter como una cualidad procedente de las emociones y la sensibilidad, hasta el punto en que, a través de su obra crítica, este concepto se convierte en un atributo moral que se obtiene mediante una transformación del pensamiento, que ahora se rige por principios racionales, y no de las inclinaciones; conseguir esto, siguiendo a Munzel, conlleva la intervención de la pedagogía y la antropología, encargadas de exponer y proporcionar tales principios a quienes se han de formar en el pensamiento libre y racional. Martiarena, por su parte, señala que Kant distingue dos usos del concepto de carácter en su *Antropología*, uno como cualidad física y otro como disposición moral, y que el primero en realidad se refiere a su temperamento, mientras que el segundo es propiamente el carácter, consistente en actuar por principios. Ahora bien, aunque ambos autores identifican que en la *Antropología* Kant entiende al carácter como un atributo moral que radica fundamentalmente en el pensamiento, difieren en su punto de vista sobre la finalidad última de este concepto. Para los dos es claro que la finalidad de la *ApH* es insertar al hombre en el escenario de su destino, pero mientras Munzel ubica la idea del *mal radical* como el principal motivo para la formación del carácter, Martiarena piensa que la formación del carácter tiene la finalidad de formar al ciudadano del mundo, es decir, impulsar el cumplimiento del reino de los fines, el hombre bajo leyes morales.

De una manera semejante, Brandt señala que tanto las lecciones de antropología como la *ApH* recogen tres tendencias de su época: relevar a la metafísica con una nueva psicología empírica, la orientación de la escuela y la universidad hacia la vida futura en la sociedad burguesa, de la teoría hacia la praxis, y la pregunta por el destino del hombre⁷⁵. Se puede, entonces, sostener que hay, por lo menos, tres presupuestos epocales que, para resumirlos en una palabra, responden a la prerrogativa de una filosofía popular, esto es, asequible para grandes públicos de lectores, pero principalmente que sirva de orientación para la acción en la sociedad y, con ello, lograr su emancipación en lo colectivo desde lo individual. Para ello, ya se ha dicho, debe apoyarse en la observación para desarrollarla prudencia y la destreza, a través de la reflexión sobre la experiencia, para lo cual es necesario ejercitar el juicio de tal modo que alcance la madurez, ser capaz de pensar por sí mismo y, con ello, saber cómo orientarse hacia una felicidad o plenitud terrenal digna de su estatuto. La integración de estos elementos constituye el proceso de formación (*Bildung*) del carácter al que estaría enfocada la *ApH*.

¿Dónde queda, entonces, el elemento puro, si es que lo hay, al que alude inicialmente la nota final del prólogo a la antropología pragmática? En palabras de Brandt, Kant tiene la convicción de que en el mundo impera una normatividad ininterrumpida y la *ApH* suspende la reflexión acerca de su fundamento partiendo del soporte de las tres críticas⁷⁶. Esto sugiere, en cierta medida, que la filosofía pura está dentro de la propia antropología pragmática, de manera que es casi imperceptible; no obstante, hay elementos que permiten rastrear su nivel fundamental, remitiéndonos constantemente a aquellos elementos básicos sobre los cuales Kant habría ido construyendo una estructura sólida en lo que él mismo ha dado a llamar filosofía trascendental. La muestra más evidente de ello está en el mismo prólogo, donde se define que el estudio pragmático del hombre considera a éste un ser libre porque él es su propio fin último, quedando expuesto el trasfondo moral que orienta dicho estudio.⁷⁷

Esto quiere decir, además, que la antropología en sentido pragmático procede haciendo observaciones empíricas a partir de ciertas condiciones de posibilidad. Una de

⁷⁵ Reinhard Brandt, “Prólogo. La Antropología en sentido pragmático de Kant” en Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, FCE, 2014, VII-VIII.

⁷⁶ Brandt, “Prólogo”, IX.

⁷⁷ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. Ak. *Anth.* 07:119.

ellas es la que hace posible pensar la libertad, como ya se ha dicho; la otra, la que posibilita pensar sobre la naturaleza. Ambas, naturaleza y libertad, son ahora el terreno de la reflexión. Entonces, ¿no sería posible también pensar que las reflexiones sobre las sensaciones puedan constituir, a su vez, una manera de proceder mediante el juicio para justificar y, de esa manera, orientar, las acciones de los seres humanos en el mundo? ¿No podría decirse, por ponerlo de otra manera, que la antropología kantiana es también una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de actuar en el mundo? Ese mundo que no está nunca totalmente hecho ni constituido de manera definitiva, sino del que apenas podemos tener un ideal que, por sí mismo, exige ser realizado a través de la reflexión y orientado hacia la libertad. La filosofía trascendental habría delimitado el campo sobre el cual habría que replantear las preguntas acerca de la existencia concreta del ser humano, sus alcances, su sentido, sus propósitos, etc.

La aparente sencillez expositiva de la *ApH*, en contraste con las dificultades de los textos críticos, la asemeja a otros ensayos de Kant en los que trata, principalmente, temas sobre la historia o la política, como en la *Idea para una historia en sentido cosmopolita* (1790) o *Hacia la paz perpetua* (1795). Sobre todo, recuerda una de sus primeras obras, escrita poco más de treinta años antes, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), en la que se sigue una línea muy parecida al psicologismo empírico de Hutcheson y Hume. Además, si bien, las lecciones de antropología comienzan en el año escolar de 1772-1773, no hay que olvidar que tienen su antecedente en las lecciones de Geografía física que datan de 1756-1757 y ambas son disciplinas en las que Kant recurre a ejemplos. La antropología de 1798 podría parecer, entonces, una recuperación de estos cursos y obras. No obstante, es imposible hacer de lado la aparición de la obra crítica en la década de 1781 a 1791 y no pensar, por ello, que de alguna manera modifiquen, intervengan u operen en la constitución de la *ApH*. Zammito califica el período precrítico que va de la mitad de los años 50 al inicio de los 70 del siglo XVIII como la “edad turbulenta de Kant”, dados los acontecimientos de su vida, pero también por la variedad en cuanto a temas y enfoques que el *elegant Magister* tuvo que abordar en sus lecciones y obras, oscilando siempre entre el mundo académico y el popular. De ahí se puede concebir que haya un pensamiento inquieto kantiano, el que mantiene la sistematicidad lógica de Wolff y Leibniz, al tiempo que se impresiona con la lectura de Shaftesbury, Hutcheson,

Hume y Rousseau. Después, vendría también el trabajo de analizar, delimitar, fundamentar y, finalmente, buscar la unidad en sus obras posteriores del período crítico. La *ApH* podría incluir todos esos movimientos y, quizás, esa peculiar heterogeneidad motive que se desprendan las variadas interpretaciones a las que da lugar.

Tradicionalmente, por ejemplo, a la *ApH* se le ha considerado desde la extravagancia y el defecto en comparación con las obras críticas de Kant. Schleiermacher la desestimaba tildándola de no ser más que un inventario de tópicos de la filosofía kantiana sobre un marco empírico. Brandt conserva hasta nuestra época esta visión y alude a una fuerte carga de material filológico para desacreditar la versión finalmente editada frente al manuscrito, en virtud de títulos, secciones y nomenclaturas que no coinciden entre ellos, lo que le lleva a concluir que la estructura y el contenido de esta obra están absolutamente desincorporados de la empresa crítica y, por consiguiente, del proyecto de sistema filosófico de Kant.⁷⁸

En los últimos años, se han ensayado nuevas vías de interpretación que tratan de encontrar en la antropología pragmática la aplicación empírica de la filosofía moral de Kant, como es el caso de Robert B. Louden (2000), o las que, como Patrick Frierson (2003), Alix Cohen (2008 y 2014) y Nuria Sánchez Madrid (2018), han abierto nuevas maneras de concebir la filosofía kantiana tomando en cuenta el modo en que la particularidad de la experiencia humana cobra importancia en los afectos, sentimientos, deseos y pasiones en la reflexión acerca de una filosofía moral. Para todos ellos no dejan de tener importancia también las *Lecciones de antropología*, en cuya edición, dentro del volumen XXV de la *Akademische Ausgabe*, participó Werner Stark, quien difiere de la opinión que ya expusimos de su coeditor, Reinhard Brandt, en tanto que sostiene la existencia de un vínculo estrecho entre la *ApH* con la filosofía moral kantiana, donde los principios morales guían las observaciones empíricas en lo que él describe como el intento kantiano de hacer que los dos lados de una misma moneda sean idénticos⁷⁹. Siguiendo la misma ruta, Felicitas Munzel (1999) y Óscar Martiarena (2009) destacan el papel formativo

⁷⁸ Reinhard Brandt, “The guiding idea of Kant’s Anthropology and the vocation of the human being”, en Jacobs, B. & Patrick Cain (eds.), *Essays on Kant’s Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 85-104. Traducción al español “La idea rectora de la antropología kantiana y la determinación (*Bestimmung*) del Hombre” en Brandt, Reinhard, *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*, (México: UAM-Plaza y Valdés, 2001), 197-206.

⁷⁹ Werner Stark, “Historical notes and interpretative questions about Kant’s lectures on Anthropology”, en Jacobs, B. & Peter Kain, *Essays*, 15-37.

de la antropología pragmática, en lo que podría considerarse una antropología orientada a la moralización a través de la cultura, de un modo similar a la manera en que Javier San Martín (2013) la define como una antropología cultural que incluye el valor absoluto de la dignidad humana en el trato con los otros.

La de Michel Foucault, es una lectura que puede resultar polémica en cuanto a su tratamiento filológico de los textos y conceptos de Kant; pero, por otro lado, también resulta sugerente en cuanto a la deslocalización que provoca en el texto. Es muy posible que Foucault esté siguiendo unos intereses muy particulares que obedecen a ciertas problemáticas epistemológicas en el campo de las ciencias sociales de su tiempo; lo mismo que le habría ocurrido a Kant en su momento con las ciencias naturales, como se ha intentado demostrar anteriormente. No se trata, de este modo, de hacer que cuadre todo lo escrito por un autor en un molde que lleva su nombre, como una urna, sino de encontrar la relación entre puntos que parecen alejados u opuestos (como en esta sección se ha tratado de hacer ver para el caso de la filosofía pura y la filosofía popular); hacerla aparecer debajo de una antigua concepción y permitir que emerja como algo nuevo que dé más en qué pensar en el presente, tomando cierta distancia de la visión a perpetuidad o perennidad, pues, como señala José Luis Villacañas, “[l]a clave del planteamiento de Kant reside en que no se puede analizar el presente salvo por la crítica”⁸⁰.

B. Prolegómenos a la lectura foucaultiana de la *ApH* de Kant.

Génesis y estructura de la Antropología de Kant fue el título con el que originalmente Foucault presentó la introducción a su propia traducción de la *ApH*, como tesis complementaria a su *Historia de la locura en la época clásica* (1961). A diferencia de esta última, el estudio introductorio no fue publicado y quedó en el olvido de los estudiosos de Kant y de Foucault por muchos años, hasta que Béatrice Han (1998) inició una discusión sobre la pertinencia de ver en este trabajo temprano una clave para comprender el desarrollo de la obra entera del filósofo francés⁸¹. Surgió, entonces, el interés por el estudio que Foucault realizó de esta obra kantiana, que no había gozado tampoco de gran atención por considerarse filológicamente y filosóficamente desestimable. Paralelamente, por

⁸⁰ José Luis Villacañas, “Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana”, en Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*, (Barcelona: Alba editorial, 2006).

⁸¹ Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault* (Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1998), p. 11.

aquellos años, a inicios del siglo XXI, se reaviva el interés de los estudios kantianos contemporáneos sobre la *ApH*.

Edgardo Castro⁸² y José Luis Villacañas⁸³ coinciden al señalar la clara alusión al libro *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu* de Jean Hyppolite, quien estuvo a cargo de la dirección del estudio introductorio y la traducción de Foucault. Resulta extraño que Han señale en una nota aclaratoria que ha decidido referirse al texto foucaultiano con el nombre de *Comentario a la Antropología en sentido pragmático* argumentando que el propio autor no le había puesto ningún nombre⁸⁴. Esto, dio lugar a la confusión por la que Robert B. Loudon le objeta que Foucault no haya hecho un análisis exhaustivo del texto kantiano⁸⁵. No obstante, cabe muy bien reparar en esa similitud aparentemente anecdótica, ya que, como señala Villacañas, no es azarosa, y, como se podrá ver, obedece a que Foucault tiene una concepción concreta de “sistema”.

Estructura y génesis son dos nociones que estuvieron al centro de la discusión de los círculos intelectuales franceses de los años 60 del siglo XX, dentro de un movimiento o corriente, dado que no se le puede llamar una escuela o teoría ni un modelo metodológico o filosófico, denominado de manera muy general como estructuralismo. Jan M. Broekman señala el arranque de éste a partir de la aparición de una variedad de estudios en los campos de la literatura, el arte, la ciencia y la filosofía, en los que se daba prioridad a los conceptos sobre los símbolos⁸⁶. Foucault reconoce esto en una entrevista de 1966 con Madelaine Chapsal:

“[...] Habíamos tenido a la generación de Sartre por una generación valiente y generosa, que había optado apasionadamente por la vida, la política y la existencia... Nosotros, en

⁸² Edgardo Castro, “Foucault, lector de Kant” en Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Siglo XXI, 2009, p. 10.

⁸³ José Luis Villacañas, “Foucault-Kant: la prehistoria de la obra foucaultiana”, en José Luis Villacañas y R. Castro (eds.), *Foucault y la historia de la filosofía*. Ediciones Dado, Madrid, 2018, p. 170.

⁸⁴ Han, *L'ontologie.*, p. 11.

⁸⁵ Robert B. Loudon, “El Kant de Foucault”, *Estudios kantianos*, Marilia, v. 1, n. 1, p. 164. Los editores de los *Dits et écrits* de Foucault indican que la tesis *Génesis y estructura de la Antropología de Kant* fue escrita en 1960, pero nunca fue publicada (hasta 2008) y solo se mantenía el manuscrito en la biblioteca de la Sorbonne. La tesis de 1961, aparece titulada simplemente como *Kant, Antropología*. Finalmente, cuando, en 1964, se publica la traducción de Foucault a la *Antropología* de Kant, la introducción queda reducida a tres páginas con el título de *Noticia histórica* y se señala que el resto de los temas sobre la filosofía kantiana se dejarán para trabajos posteriores. Cfr. Michel Foucault, *Dits et écrits I* (Paris: Gallimard, 1994), 23 y 26.

⁸⁶ Jan M. Broekman, *El estructuralismo* (Barcelona: Herder, 1974), 8.

cambio, hemos descubierto para nosotros algo diferente, una pasión distinta: la pasión por el concepto y por lo que yo llamaría el ‘sistema’ [...]”⁸⁷.

De acuerdo con Lucien Goldmann, se puede distinguir entre un tipo de estructuralismo genético y no genético. El primero tiene sus precursores en Hegel y Marx, por ser pioneros en el intento de comprensión positiva de los hechos históricos; Freud figura como su homólogo en el terreno de la psicología individual. Como es evidente, el trabajo de Hyppolite, trata sobre uno de estos autores declarados fundamentales para este movimiento. Siguiendo con Goldmann, las obras de Hegel y Marx sirven de modelo para quienes, como él y sus coetáneos, realizan investigaciones en el campo de las ciencias humanas desde una perspectiva en la que se entiende que tanto la comprensión como la explicación corresponden con “uno solo y el mismo proceso referido a dos planos diferentes del deslinde del objeto”⁸⁸. Por otro lado, el estructuralismo no genético, o estático, en el que Goldmann incluye a Husserl, los psicólogos de la *Gestalt*, Levi-Strauss y Roland Barthes, surge como respuesta al atomismo empirista o racionalista, que privó durante la segunda mitad del siglo XIX en medios académicos. A este último oponen la existencia de estructuras que solo admiten ser comprendidas mediante descripciones, en contraste con las explicaciones de tipo causal del positivismo y neopositivismo.

Ahora bien, Foucault, en las primeras páginas de su introducción, señala que “es imposible disociar, en el análisis de la obra [la *ApH*], la perspectiva genética y el método estructural”.⁸⁹ Se ve, entonces, que este análisis foucaultiano está dentro de la línea genética, que entiende comprensión y explicación como un solo y mismo proceso de dos planos diferentes cuando se trata de aclarar un objeto, que en este caso corresponde con el texto de la antropología pragmática. De esto se puede sostener que para Foucault no hay una separación entre la génesis y la estructura.

Como se ha advertido, el estructuralismo genético concibe una relación dinámica entre los elementos de la estructura que la lleva a reordenarse o reconstituirse en cada nueva ocasión que se realiza. Desde esa perspectiva, para las ciencias humanas, las

⁸⁷ Broekman, *El estructuralismo*, 9.

⁸⁸ Maurice de Gandillac, L. Goldmann y J. Piaget, *Las nociones de estructura y génesis* (Proteo, Buenos Aires, 1969). 10.

⁸⁹ Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, trad. Edgardo Castro (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2009), 44.

estructuras del comportamiento humano son hechos específicos nacidos de una génesis pasada y a punto de sufrir transformaciones que esbozan una futura evolución. Así, toda descripción de este proceso dinámico de estructuración, tiene un carácter comprensivo respecto del objeto estudiado, y un carácter explicativo en relación con las estructuras más limitadas que son sus elementos constitutivos. Goldmann pone el siguiente ejemplo: el esclarecimiento de la estructura interna de los *Pensamientos* de Pascal corresponde con una descripción comprensiva de ese movimiento, y también con un análisis explicativo en relación con los *Pensamientos* y el teatro de Racine⁹⁰. Es posible constatar cómo, de modo muy similar, la tesis de Foucault reflexiona sobre su propio procedimiento de análisis:

Nos encontramos ante un texto [la *ApH*] que, en su mismo espesor, en su presencia definitiva y en el equilibrio de sus elementos, es contemporáneo de todo el movimiento que él mismo clausura. Tan sólo una génesis de toda la empresa crítica o, al menos, la restitución de su movimiento de conjunto podría dar cuenta de esta figura terminal en la que ella se acaba y desaparece. Pero, a la inversa, sólo la estructura de las relaciones antropológico-críticas podría permitir, si se la definiera con exactitud, descifrar la génesis que se equilibra hacia ese equilibrio último [...] ⁹¹

Lo anterior hace posible una comprensión de aquello en lo que Foucault podría estar siguiendo a Hyppolite, más allá de adoptar una postura hegeliana, en cuanto al tipo de análisis. Significa que en ambos estudios se realiza una descripción comprensiva de la estructura interna de la obra en cuestión y, al mismo tiempo, un análisis explicativo de sus elementos constitutivos. Por la misma razón, es posible afirmar que en estas lecturas también haya una consideración dinámica de dicha estructura. Como ya se ha visto, el propio Foucault admite haber tomado postura a favor del análisis conceptual y haber adoptado la noción de sistema.

⁹⁰ Gandillac, *Las nociones de estructura y génesis*, 10.

⁹¹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 44.

Gilbert Kahn⁹², en diálogo con Goldmann y otros, señala que, dentro del ámbito propio de la filosofía, por sistema filosófico se entiende una estructura de conjunto. En ella, la coherencia de sus partes no resulta atacada por las contradicciones que se puedan destacar en su interior, en tanto que dichas contradicciones pueden suponer que dos afirmaciones opuestas pueden considerarse independientes, o puede que correspondan con una apariencia que orienta hacia la estructuración de los sucesivos pasos dados por el filósofo que se estudia hacia la constitución de su sistema. El trabajo del historiador de la filosofía, en este sentido, consiste en llevar a cabo la estructuración de conjunto, o sea, establecer de forma aproximada un sistema de relaciones entre los conceptos propios de un filósofo. En este punto, se destaca la primacía de la estructura de conjunto, el sistema, sobre su génesis. A partir de aquí, se puede sostener que Foucault, hasta cierto punto, al menos, entiende un sistema filosófico como una estructura de conjunto en el que pueden aparecer contradicciones parciales que no afectan su coherencia. Tales contradicciones pueden ser entendidas como secciones independientes o que solo guardan una aparente contradicción, ya que, en realidad, sirven para orientar en los pasos que llevan hacia la estructuración del sistema. El estudio de la génesis del sistema como estructura de conjunto, conlleva, por consiguiente, el análisis de los pasos que llevan a constituirlo, incluyendo aquellos conceptos que pudieran aparentar el ser contradictorios, pues, desde esta perspectiva, están relacionados dentro de la misma estructura. Esto es posible dada la concepción dinámica de la estructuración como un proceso donde, una vez detectada ciertas relaciones, éstas son posibles a su vez por otro marco más amplio y permite hacer varios análisis sucesivos. Más adelante en el siguiente apartado, se muestra de qué manera realiza esto Foucault con la estructuración de la *ApH* de Kant.

De acuerdo con Kahn⁹³ la noción de génesis implica la pregunta por el nacimiento y desarrollo del sistema en cuestión. Si bien, pueden incluirse acontecimientos biográficos, éstos tendrían que definir claramente algo dentro del sistema (como podría ser el caso de Kant y su lectura de Hume). La pregunta “¿de dónde viene?” (*Woher?*) se plantea a partir de una concepción dada del sistema, es decir, desde “a dónde llega” (*Wohin?*). Las declaraciones de un filósofo constituyen un *Leitmotive* que proporciona el material de

⁹² Gandillac, *Las nociones de estructura y génesis*, 62.

⁹³ Gandillac, *Las nociones de estructura y génesis*, 63 y 64.

análisis. Se asume, entonces, que el lenguaje utilizado en la constitución del sistema fue adquirido mediante la enseñanza, por lo cual se considera una relación de maestro y alumno en la medida que las palabras de un filósofo son recuperadas por otro, ya sea que las integre o las contraste, aun cuando, finalmente, terminan dando lugar a un desarrollo particular que constituye una problemática totalmente nueva, independiente y exclusiva de ese sistema.

A partir de lo anterior, se podrá ver que la introducción de Foucault a su tesis de doctorado es un estudio que cumple con los aspectos antes mencionados, lo cual, quiere decir que sigue los pasos de Hyppolite, en su relación de maestro-alumno, sin que forzosamente replique exactamente un método, teoría o tipo de pensamiento. Por el contrario, desde el punto de vista dinámico, Foucault tendrá que plantear una nueva problemática particular de tal manera que este estudio preliminar, muy probablemente, incluya un análisis funcional *sui generis*, por su carácter singular, propio de los trabajos estructuralistas de su época. Además, en cuanto a su propio trabajo de análisis, tendrá que incluir aquellos términos o conceptos que correspondan adecuadamente al estatus del sistema en su conjunto. De ahí que, como se verá más adelante, Foucault relacione conceptos de Kant que se encuentran a través de toda su obra, no tanto por su recurrencia, sino por el peso que adquieren dentro del sistema y desde el elemento clave que se está tratando de reconstruir, que es la *ApH*, lo cual le lleva, a veces, a considerar de mayor importancia ciertos conceptos u obras que para algunos kantianos con intereses más filológicos y ortodoxos serían, por lo menos, cuestionables⁹⁴.

En resumen, a partir del esquema que se ha trazado, se puede decir que Foucault continúa en cierto sentido con el tipo de análisis propio de un historiador de la filosofía, como su maestro, Jean Hyppolite, desde una perspectiva en la que se comprende un sistema filosófico como una estructura de conjunto, la cual es dinámica, y por lo tanto se explica por las relaciones que van surgiendo entre sus conceptos a través del mismo análisis. Las contradicciones que puedan aparecer durante el análisis no significan una falta de coherencia en el sistema, ya que permiten ubicar elementos independientes y pueden ser considerados como pasos que dan lugar a la formación póstuma del sistema. Por ello, Foucault parte de un estado inicial desde el cual tiene una visión de la antropología

⁹⁴ Véase Loudon, "El Kant de Foucault".

kantiana como una estructura de conjunto, a partir de la cual habrá de seleccionar aquellos conceptos que sean constitutivos y tendrá que mostrar las relaciones y etapas del proceso de estructuración de dicho sistema filosófico, incluyendo las contradicciones que puedan aparecer en él. La manera en que Foucault lo concibe y el cómo habrá de estructurarlo corresponde a la siguiente sección.

C. La estructuración foucaultiana de la *ApH* de Kant

a. La imagen del hombre: la estructura de conjunto de la antropología kantiana

La pregunta inicial que guía la lectura de Foucault a la *Antropología en sentido pragmático*⁹⁵ de Kant es acerca de la posibilidad de afirmar que en ella hay una imagen del hombre que subsiste desde sus primeros cursos de antropología (1772-1773) hasta la publicación de esta obra, o si no es que la *Crítica de la razón pura*⁹⁶ y sus consiguientes obras la han reconfigurado hasta el punto en que, aún dentro de la misma *Antropología*, se hallen cambios importantes en esa imagen, los cuales, si bien no están presentes en las críticas, pueden estar relacionados con su intervención. Dicho de otra manera, se cuestiona sobre la manera en que el pensamiento crítico de Kant hace posible “el nacimiento y el devenir de las formas de la existencia humana” y daría lugar a un *homo criticus*, cuya verdad es hija de la crítica de las condiciones de la verdad.⁹⁷ Con esto, Foucault se aleja del interés exclusivamente filológico y opta por la vía de la estructuración, donde, como se ha visto, la *Antropología* es analizada como un texto contemporáneo de todo el movimiento que él mismo clausura, mientras que la génesis de la *Crítica* podría dar cuenta de la figura terminal en la que ella se acaba y desaparece. Con esto quiere decir que el movimiento correspondiente a la temática antropológica, con un despliegue de, al menos, 25 años de cursos, se clausura en la *Antropología* pragmática, mientras que la *Crítica*, atravesada por el movimiento anterior, en tanto que ocurre en medio de su desarrollo, podría dar cuenta del cambio en la concepción antropológica hacia una imagen terminal que, una vez establecida, no requiere más de la propia crítica.

⁹⁵ En adelante, *Antropología* o antropología pragmática o *ApH*.

⁹⁶ En adelante, *Crítica* o primera *Crítica*. En algunos casos, Foucault denomina *Crítica* a las tres obras que la componen; dado el caso, se aclarará en el mismo texto.

⁹⁷ Foucault, *Una lectura de Kant*, 41.

El trabajo de Foucault, entonces, consiste en reelaborar un discurso que no aparece explícito en los textos de Kant, como una exposición coherente y unitaria, sino fragmentada y con diferencias en cada ocasión. No obstante, no significa que haya de construir una trama arbitraria o meramente aleatoria. Se trata de hacer que emerja, si es que es posible, la relación entre *Crítica y Antropología* a partir de las huellas que se pueden rastrear no solo dentro de esos mismos textos, también de aquellos que los circundan, que corresponden a las obras del período precrítico, los esbozos de cursos, las reflexiones sobre la *Antropología* compendiadas por la Academia de Prusia y otros textos contemporáneos sobre el dominio antropológico⁹⁸. Foucault lo expresa de la siguiente manera:

Al confrontar lo que ellas [las fuentes kantianas distintas a las críticas y las de los contemporáneos que tocan el tema antropológico] pueden enseñar con los textos de la *Antropología* y con los de la *Crítica*, puede esperarse ver de qué manera la última obra de Kant estaba comprendida a la vez en la serie de las investigaciones precríticas, en el conjunto de la empresa crítica en sí y en el grupo de los trabajos que, por esa misma época, intentan bosquejar un conocimiento específico del hombre.⁹⁹

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

⁹⁸ Esta manera de proceder puede despertar las sospechas, y lo ha hecho, de quienes tienen un especial interés filológico en la obra del filósofo alemán. Desde ahí, se cuestiona si es que esta manera de aproximarse al pensamiento de Kant es legítima, esto es, si puede considerarse como una manera adecuada de proceder para interpretar a Kant, o si está desautorizada por alguna razón a tomarse como una lectura correcta, en tanto es guiada por un método diferente o con intenciones alejadas de la filosofía del propio Kant. En otras palabras, se discute si la de Foucault es una lectura kantiana. En este sentido se ha pronunciado Robert B. Loudon (2013), quien reprocha que Foucault no haya un análisis “línea a línea”; que no siga un orden cronológico en algunos casos; que haga intervenir el término “*a priori*” en contextos inadecuados dentro de la filosofía kantiana; que aparezcan contradicciones; que utilice fuentes cuya autoría es controvertida; que desvíe el tema hacia el lenguaje; que presente a la filosofía kantiana como un desastre filosófico; que sea más nietzscheano que kantiano y, finalmente, lo define como un kantiano con ‘k’ pequeña.

⁹⁹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 43.

conceptuales que remiten de un punto a otro dentro de las obras de Kant para seguir los pasos que compondrían una concepción coherente sobre la imagen del hombre por la que Foucault se está preguntando.

Sobre la manera en que se haya de proceder para mostrar la relación entre *Antropología* y *Crítica*, el propio Foucault indica que hay varios caminos. Una opción podría ser la de tomar a la primera *Crítica* como punto de referencia clave para leer la *Antropología* a la luz de ésta. Lo cual supondría que la empresa crítica ha sido la guía fundamental de esta obra, la que le da estructura, coherencia y fundamento. No obstante, los intentos por hacer este tipo de interpretación han topado con distintos problemas que han llevado a los especialistas a optar por abandonar esta idea y asumir, por lo menos, dos posturas. Una de ellas habría demostrado su fracaso ya desde el siglo XIX, cuando Schleiermacher criticó a la antropología pragmática en un tono muy semejante al que asume, más próximo a nuestra época, Reinhard Brandt, en su *Kritische Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, quien afirma que la estructura y el contenido de esta obra están absolutamente desincorporados de la empresa crítica y, por consiguiente, del proyecto filosófico de Kant, por lo que no pasa de ser una especie de compendio de temas kantianos cuyo orden es arbitrario y su autoría es, por lo menos, dudosa. Otro modo de interpretarla, como es el caso de Robert B. Loudon en su *Impure ethics*, consiste en pensar que la *Antropología* es el intento de Kant de dar con una filosofía moral de corte empírico y solucionar, así, la dificultad que persistía, por lo menos, desde la *Crítica de la razón práctica* y en los paralogismos de la *Crítica de la razón pura*, al tener que cumplir con el universalismo de la ley moral pura en las acciones particulares concretas. Esta segunda vía, dicho sea de paso, parece ir contra el principio de “multiplicar a Kant, cuando la interpretación se pone difícil, no es una estrategia prudente”¹⁰⁰, del propio Loudon.

Otro camino posible consistiría en leer la última obra publicada en vida por Kant como un texto autónomo de lo que se podría considerar el proyecto crítico, esto es, de aquel que correspondería con las divisiones del conocimiento y las ciencias tal como aparecen en el “Canon” y en la “Arquitectónica” de la *Crítica de la razón pura*. Esto no implicaría, en

¹⁰⁰ Loudon, “El Kant de Foucault”, 164.

lo absoluto, una negativa a encontrar relaciones entre *ApH* y el resto del corpus kantiano, incluidas las tres obras de la *Crítica*. Por el contrario, significa que el texto de la *Antropología* obedece a su propio orden y, en él, puede incluir, aunque sea parcialmente, elementos del orden de la *Crítica*, así como de otros textos con los que se pueda relacionar ésta. Tal parece que Foucault siguió esta ruta para explicar la *Antropología*. En este sentido, el tema principal que opera como común denominador del análisis foucaultiano de la obra completa de Kant es el tema por el conocimiento del hombre, esto es, comenzando por la pregunta ¿cómo se conoce al hombre? Para responderla, el planteamiento inicial de la *ApH* tiene una importancia principal: ofrecer un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo.¹⁰¹ A partir de ahí Foucault se hace la pregunta por la constitución de este concepto en el pensamiento kantiano: ¿cómo es que ha podido surgir el término del hombre como ciudadano del mundo, en el marco de una filosofía que, en palabras del propio Kant, se está consumando en esta última obra? Con ello, Foucault le está dando una principal importancia a la concepción del hombre como ciudadano del mundo, en tanto que Kant reconoce que la *ApH* es la obra que cierra con su concepción filosófica del tema antropológico.

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

Por lo demás, para dar respuesta completa a la pregunta ¿cómo ha podido surgir la imagen del hombre como ciudadano del mundo?, cuya temática, ya se ha dicho, aparece en el seno de la *Antropología*, Foucault acude al resto del corpus kantiano, incluidas las obras

¹⁰¹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. Ak. *Anth.* 07:119.

del período crítico, precrítico, cartas, manuscritos e incluso textos póstumos. Como se ha visto, la génesis y estructura de una obra no son separables; por tanto, además de buscar en el pasado de la obra, también busca relaciones con aquello que le es contemporáneo. De tal modo que su trabajo consiste en buscar rastros de esta imagen que, en las obras previas, puede no estar determinado completamente; mas puede estar anunciado de alguna manera o por medio de un término distinto que, a su vez, lo refiera. De igual manera, conforme se revisan las obras más próximas al momento de la escritura del texto antropológico, la imagen en cuestión puede ir apareciendo con mayor consistencia en cuanto a su significado.

b. Foucault y los conceptos antropológicos de Kant

En el análisis foucaultiano resulta primordial la distinción entre el conocimiento del hombre en sentido *cosmológico* y en sentido *cosmopolítico*. Al primero se refiere Kant en una obra del período precrítico, el *Ensayo sobre las razas*; el segundo, corresponde a la *ApH*. Esta diferencia hace posible observar un cambio en la concepción kantiana sobre el modo en que se puede conocer al hombre. En el primer momento es entendido exclusivamente como parte de la *naturaleza*; en el siguiente, es comprendido como parte del *mundo*. Con esto cambia el sentido en que el hombre es concebido, en tanto deja de ser solo explicado como una parte de las cosas que conforman el universo, y se le comprende dentro de un orden que él mismo es capaz de instaurar y que, por lo tanto, lo define por su carácter político. En palabras de Foucault: “[...] la idea de una perspectiva cosmológica [...] deberá disiparse para hacer lugar a una idea cosmopolítica [...] en la que el mundo aparece más bien como ciudad a construir que como cosmos ya dado”.¹⁰²

Ahora bien, Foucault señala que, pese a la diferencia anterior, se puede decir que ambas maneras de conocer al hombre están preconcebidas desde un inicio a partir de la relación entre los términos *naturaleza* y *mundo*. Tomados por separado, el concepto de *naturaleza*, comenta Foucault, corresponde más claramente a los períodos precrítico y crítico, donde el análisis de Kant está volcado hacia la justificación del conocimiento desde las intuiciones, y se refiere al universo como totalidad de la experiencia. En cambio, el

¹⁰² Foucault, *Una lectura de Kant*, 52.

término *mundo* se refiere “a un sistema de actualidad que envuelve toda existencia real”, según aparece en el *Opus postumum* de Kant, lo que significa que se usa para hablar de una totalidad real existente, como algo que envuelve a toda existencia y, en ese sentido, no se refiere al universo, sino al “conjunto de los seres existentes”; es “raíz de la existencia”, sistema de relaciones reales, un dominio donde un sistema de la necesidad es posible, así como la totalidad de los objetos posibles de los sentidos.¹⁰³ Parece, entonces, que el término *mundo* engloba todo lo existente y, con ello, establece también el límite de lo existente. Foucault da, a través de esta explicación, con la configuración del espacio de la existencia a partir del *Opus postumum* de Kant.

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

Un siguiente nivel dentro del concepto de hombre corresponde a una dimensión que habrá de cambiar también la manera de conocerlo. Aquí es donde Foucault analiza la diferencia y la relación que existe entre los términos *Gemüt* (ánimo) y *Geist* (espíritu). El primero, *Gemüt*, da cuenta de la conciencia, el interior del hombre donde radican las facultades del entendimiento, juicio y razón. En ese sentido, se remite a una dimensión interior del hombre, cuya finalidad es la de recibir y contener aquello que es producto de las acciones del conocer, el sentir placer o displacer y el desear. No obstante, Foucault reconoce que en Kant la *Antropología* no tiene el mismo objeto que una psicología racional ni empírica, en la medida que estas últimas no alcanzan a distinguir la diferencia entre la aperccepción sensible, como forma pura, y el sentido interno, como conocimiento subjetivo a través de la intuición del tiempo. Por tal motivo, *Gemüt*, está claro, no corresponde con la

¹⁰³ Foucault, *Una lectura de Kant*, 92-93.

Seele (alma). En cambio, Foucault señala que en la *Antropología* se afirma que: “se denomina espíritu [*Geist*] al principio vivificante del alma [*Gemüt*] mediante las ideas”.¹⁰⁴ Significa que el *Geist* se encarga de vivificar al *Gemüt* a través de las ideas, las cuales, como sabemos, dan lugar a la postulación de principios. El *Geist*, en consecuencia, es un principio vivificante, en la medida que está constituido por las ideas. El sentido de la palabra “vivificante” en este caso es que anima al *Gemüt* a salir de su función receptora y lo incentiva a hacer uso (*Gebrauch*) de sus contenidos en el exterior. El *Gemüt*, en consecuencia, sólo puede actuar en función con el *Geist*. De esta manera, se puede ver la diferencia entre obtener, pasivamente, un conocimiento de la naturaleza, a hacer, activamente, uso de dicho conocimiento en el mundo; aquello que en la misma *Antropología pragmática* de Kant se distingue como conocer mundo [*Weltkennen*] y tener mundo [*Welthaben*]. Foucault lo interpreta diciendo que se abre el espacio para la libertad de lo posible en el ser humano, así como se hace presente la idea de un porvenir, más allá de sus determinaciones físicas o, cabe decir, fisiológicas; ése es el ámbito de la antropología en sentido *pragmático*: hacer uso de los conocimientos y habilidades adquiridas en la escuela en el mundo.¹⁰⁵

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

¹⁰⁴ La traducción corresponde a la edición de José Gaos en Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático* (Madrid: Alianza, 2004). El término *Gemüt* acepta ambos sentidos para el español, “alma” y “ánimo”; también puede ser entendido como “mente”.

¹⁰⁵ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 4. Ak. *Anth.* 07: 120.

estas facultades. Las críticas, por su parte, se habrían encargado de poner a prueba cada una de ellas, en la analítica trascendental, para establecer sus condiciones de verdad (el límite) dentro de la estructura del mundo que corresponde con la naturaleza. Finalmente, la dialéctica trascendental anuncia la posibilidad de que tales facultades tengan que ser puestas en juego haciendo uso de ellas a partir del *Geist*, que se encarga de darle vida por medio de las ideas, según lo que se encuentra delineado en la *ApH*, en la medida que eso permite el desarrollo, o progreso, en términos kantianos, de las ciencias, las artes y, sobre todo, de la cultura.¹⁰⁶

c. Dominio antropológico: el espacio de uso para la libertad pragmática.

Ahora bien, Foucault se da a la tarea, también, de analizar aquellas reflexiones contenidas en la correspondencia que Kant mantiene con Jakob Sigismund Beck y Christian Gotfried Schutz, así como sobre la lectura y precedente correspondencia que el alemán habría realizado con el médico Hufeland a propósito de su libro de 1796. Estas correspondencias suceden al mismo tiempo que Kant trabaja sobre otras obras contemporáneas a la posibleredacción y publicación final de la *ApH*. De ellas se extraen algunos puntos principales para la estructura de conjunto que se está configurando en torno a la *Antropología*. De la correspondencia con Beck se habría desprendido la mejor diferenciación entre sentido interno y aperccepción. Del primero, nos dice que es conciencia de lo que se experimenta y la actividad originaria del sujeto; la segunda, es conciencia de lo que se hace y corresponde con un juego del pensamiento que se distingue por ser activo frente a la pasividad del segundo. Otro asunto que Foucault encuentra importante en relación con Beck es acerca del conocimiento de sí, en tanto que cambia de una concepción estrictamente objetiva y fenoménica a una en la que “la unidad concreta de la síntesis y la pasividad, de lo afectado y lo constitutivo, se da como fenómeno en la forma del tiempo”. No obstante, esta segunda consideración queda fuera, finalmente, del texto que Kant habrá de mandar a publicarse, ya que, desde el punto de vista de Foucault, esta concepción

¹⁰⁶ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 3. Ak. *Anth.* 07:119.

correspondía al nivel de la reflexión trascendental, que se aparta del propio de la antropología, que es “el análisis de las formas concretas de la observación de sí”.¹⁰⁷

En cuanto a la correspondencia con Schutz, Foucault la encuentra próxima al contenido de la “Doctrina del derecho” de la *Metafísica de las costumbres*. De ella extrae una descripción más detallada sobre lo que significa ser ciudadano del mundo, en tanto que es un concepto derivado del derecho, “es pertenecer a esa región tan concreta como un conjunto de reglas jurídicas precisas, tan universales como la ley moral”. Nuevamente se ve el cruce de dos dominios, el jurídico y el moral, referidos al ser humano, que queda comprendido dentro del límite de la reglas del derecho, pero abierto, por el otro extremo, debido a la infinitud de la libertad. Lo cual lleva una nueva concepción de la libertad que es pragmática y que consiste, recordando el prólogo a la *ApH*, en lo que el hombre hace o puede y debe hacer de sí mismo en tanto ser que actúa libremente. Foucault la caracteriza de muchas maneras, aunque la definición más precisa, tal vez, sea la de “una zona libre de intercambio en la que el hombre hace circular sus libertades como de mano en mano, vinculándose así a los otros por medio de un comercio sordo e ininterrumpido, que le procura una residencia en toda la superficie de la tierra.”¹⁰⁸ Este punto será muy relevante hacia las conclusiones de Foucault respecto al propósito y dominio de las reflexiones antropológicas y pragmáticas de Kant y que el presente estudio trata de subrayar más adelante.

La correspondencia con Hufeland va de la mano con otro texto contemporáneo de la antropología pragmática, el *Conflicto de las facultades*. Lo que Foucault recupera aquí, además de la lectura, es la condición propia de un Kant viejo que reflexiona sobre el estado de sí a partir del texto de Hufeland, la *Macrobiótica o el arte de prolongar la vida humana*. Como se había dicho antes, el trabajo de estructuración puede tomar aspectos biográficos cuando estos afectan directamente una concepción dentro del sistema que se está analizando. Se trata de un texto muy debido a su propia época en la que los tratados de medicina moralista venían inspirados desde Rousseau y aparecieron por todo el panorama de la segunda mitad del siglo XVIII. Desde esta fisiología ética, el vínculo entre la salud y la virtud pasa por el dominio universal de la razón. La salud es un reflejo del orden

¹⁰⁷ Foucault, *Una lectura de Kant*, 58.

¹⁰⁸ Foucault, *Una lectura de Kant*, 61.

orgánico que impera igualmente en la racionalidad. Foucault señala que, de esta manera, el juego de la libertad se extiende hasta este campo, donde la razón interviene para mantener el estado de salud de la parte mecánica correspondiente al cuerpo. Surge entonces el espacio para lo que Kant denomina una Dietética “acerca del poder que ejerce el espíritu sobre sus impresiones patológicas”, un arte cotidiano de la salud que ha surgido de la colaboración entre un médico y un filósofo. Y en medio de ello, reaparece el concepto de espíritu [*Geist*], aportando su carácter de potencia que mueve todo lo orgánico. De esto se concluye, de acuerdo con Foucault, que “los movimientos del cuerpo, por muy condicionantes que sean [...], pueden ser dominados por los movimientos del espíritu y su libre ejercicio”.¹⁰⁹

Como se puede advertir, en el análisis foucaultiano de las obras y correspondencias contemporáneas a la *ApH*, existe una constante referencia a la cuestión del dominio. Foucault intenta mostrar cómo es que lo pragmático está presente ya en esta última etapa de la vida y obra de Kant, dejando atrás la cuestión sobre los límites cognoscibles del espacio, en tanto que estos ya quedaron establecidos, y se pasa ahora a la cuestión sobre el uso de la libertad en el espacio, esto es, sobre los límites que la libertad es capaz de darse a sí misma en el hombre concreto, o para decirlo con Foucault, en el espacio de la existencia. Se trata de tres tipos de dominio. El primero, sobre las facultades del ánimo en uno mismo. El segundo, el que consiste en el manejo de las reglas adecuadas para la convivencia con los otros. El tercero, finalmente, el que se ocupa de las pasiones como una manera de conservar la vida y confrontar la muerte.

El espacio de uso de la libertad pragmática es ese mundo en el que naturaleza y libertad aparecen intrincados de tal modo que los hombres pueden y deben hacer uso de él y de sí mismos, para ello disponen de sus facultades, de sus pasiones, de sus cuerpos, además de respetar a los otros. Todos estos temas habrían aparecido desde el período precrítico, pero habrían encontrado su definición a través de las obras de la *Crítica*. La antropología pragmática parte de esta concepción en la que el hombre se encuentra dentro de un juego artificioso con la naturaleza, donde se descubre sí mismo como quien pone las reglas, como señala Foucault:

¹⁰⁹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 67.

Siendo el mundo su propia escuela, la reflexión antropológica tendrá el sentido de situar al hombre en este elemento formador. Por lo tanto será, indisolublemente, análisis de la manera en que el hombre adquiere el mundo (su uso, no su conocimiento), es decir, cómo puede instalarse en él, y entrar en el juego: *Mittspielen* [participar]; y síntesis de las prescripciones y reglas que el mundo impone al hombre, por las cuales lo forma y lo pone en condiciones de dominar el juego [...]. De modo que la antropología no será historia de la cultura ni análisis sucesivo de sus formas; sino práctica a la vez inmediata e imperativa de una cultura dada. Ella enseña al hombre a reconocer en su propia cultura la escuela del mundo.¹¹⁰

El espacio de uso de la libertad pragmática se pone en contacto con la noción de mundo como sistema de actualidad que envuelve toda existencia real, opuesta a la de universo, pero aquí ya ha cobrado una nueva configuración a la que se le dará tratamiento en la siguiente sección.

d. La repetición y el origen en la *ApH*

Como se ha visto, entonces, el mundo es el escenario donde se encuentra, a la vez que se pone en juego, todo el contenido de la *Antropología* y, está claro, se refiere al mundo de la cultura, es decir, el que se comparte, el del cosmopolita, que ha podido surgir de ese intrincado entre naturaleza y libertad. De tal modo que, para Foucault, lo analizado en las críticas, es sintetizado en la antropología pragmática, bajo las siguientes condiciones:

La empiricidad de la *Antropología* no puede fundarse sobre sí misma; [...] sólo es posible a título de repetición de la *Crítica*; [...] por lo tanto, no puede envolver a la *Crítica*; pero [...] jamás podría dejar de referirse a ella; y que si la *Antropología* aparece como un *analogon* empírico y exterior, es en la medida que reposa sobre estructuras de lo a priori ya nombradas y sacadas a la luz.¹¹¹

De acuerdo con lo que se ha venido sosteniendo en este capítulo, la estrategia de Foucault se basa en la conformación de una estructura que, vista como sistema, es dinámica, por lo que ella misma se encuentra dentro de otro sistema más amplio. Esto es lo

¹¹⁰ Foucault, *Una lectura de Kant*, 70.

¹¹¹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 126.

que ocurre con la estructuración de la *ApH*, en tanto que los conceptos que vienen desde el período precrítico se relacionan y van configurando otras estructuras, dando lugar, en este caso, a los conceptos que serán analizados en las críticas. En el caso de la *ApH*, ésta se centra en el tema del conocimiento del hombre como ciudadano del mundo y lo que Foucault intenta mostrar es de qué manera ha surgido esta noción desde otras estructuras previas. La *Crítica* constituye, en ese sentido, un sistema más amplio donde entra la *Antropología*, y desde el cual se articulan los conceptos que en esta última tomaran una autonomía propia para dirigir su sentido hacia el mundo de la cultura.

Para Elizabeth Han el tema de la *repetición* de la *ApH* en relación con la *Crítica* es muy importante y es, quizás, el eje de su interpretación. La recurrencia del tema la lleva a distinguir cuatro maneras diferentes en las que Foucault estaría planteándolo. La primera sería en cuanto a la división de la obra; la segunda, en cuanto a similitud en algunos temas; la tercera, como complementaria y, en ese sentido, como su parte “negativa”; la cuarta, muy relacionada con la anterior, como el lugar de exposición de lo que la *Crítica* es fundamento. Esta última lleva a la crítica contra lo que el mismo Foucault denomina el “error de las ‘antropologías filosóficas’” y las “desviaciones postkantianas”, las cuales pierden de vista que “la repetición antropológica, en su forma más acabada, somete a la *Antropología* ‘en la obediencia de la crítica’, reafirma la precedencia del *a priori* sobre lo empírico y, por medio del concepto de ‘fundamental’ da el modelo de la única relación legítima de establecer lo empírico para lo trascendental”¹¹². Respecto a estos problemas se volverá a tratar más adelante en este estudio.

José Luis Villacañas encuentra en este concepto una referencia directa a Heidegger. La *repetición* hace posible que algo sea pensado sin la carga de una tradición, lo cual abre la posibilidad también de ir a las fuentes originarias para volver a plantear un problema¹¹³. En esa misma línea, Béatrice Han sostiene la importancia que Foucault le da al pensamiento de Heidegger, al grado de señalar que la ontología heideggeriana sería el fondo del pensamiento del francés, “lo impensado”, en el sentido de aquello que subyace a su trabajo y no fue expuesto ni desarrollado exteriormente¹¹⁴. En este sentido, cabe pensar

¹¹² Béatrice Han, *L'ontologie*, 48-49.

¹¹³ José Luis Villacañas, “Foucault-Kant: la prehistoria de la obra foucaultiana”, p. 171.

¹¹⁴ Béatrice Han, *L'ontologie*, p. 27.

en la intervención de la ontología hermenéutica en medio del análisis estructural foucaultiano, lo cual en realidad no desentona con el resto del presente estudio. Por el contrario, permite mantener la atención puesta en el bagaje heideggeriano de Foucault como un posible presupuesto constante en los análisis posteriores de esta investigación.¹¹⁵ Por lo pronto, la concepción de la repetición en sentido hermenéutico conlleva la posibilidad del resurgimiento de un problema para pensarlo de nuevas maneras. Esto, aplicado al tipo de estructuración de Foucault que se ha venido explicando en este capítulo, consiste en la manera en que se formula un replanteamiento del problema original, la concepción del hombre, en cada nivel de la estructura, en cada nueva función que se haya de establecer entre los conceptos que se están relacionando. Sólo así ha podido replantearse la concepción del hombre en sentido cósmico, como parte de la naturaleza, a la de un hombre en sentido cosmopolítico, el ciudadano del mundo, como parte y origen de la cultura.

Se llega entonces a la cuestión medular del análisis foucaultiano, donde la génesis y estructura tiene que dar cuenta de sí mismas, es decir, definirse. La repetición es un replanteamiento sobre un problema original; el origen, en tanto génesis, es el problema mismo del análisis de Foucault, el cual se comprende mediante y dentro de un proceso dinámico de estructuración. En consecuencia, el análisis estructural hace posible que haya un vuelco del concepto sobre sí mismo, lo que permite ver su reverso y, entonces, éste se convierte en un objeto manipulable para la descripción y un subsecuente análisis que permita redescubrir otras funciones desde las cuales se planteen nuevas preguntas sucesivamente. Esto se ve claramente en lo siguiente:

[L]a relación de lo dado y de lo *a priori* adquiere en la *Antropología* una estructura inversa a la que se colegía en la *Crítica*. El *a priori* [del conocimiento] deviene [...] un originario [en la existencia] que [...] se revela como ya ahí.¹¹⁶

Aplicado a los conceptos de Kant, esto quiere decir que la *Antropología* es el reflejo de una inversión de la *Crítica*. Esta inversión también toca a la filosofía trascendental, ya que con ella surge el campo de la experiencia propia de la cultura, la del artificio y la creación. En la constitución de este campo, juega un papel muy importante el *Geist* como

¹¹⁵ Véase capítulo III.

¹¹⁶ Foucault, *Una lectura de Kant*, 82.

concepto que reformula la concepción estructural del hombre, y que hasta la *Crítica* había sido entendido como *Gemüt*, que cumplía solo con las funciones del conocer, como se comentó anteriormente. El *Geist* amplía el campo de acción del hombre, con lo que permite la explicación de la relación con los otros a través de lo común, eso que Foucault llama lo dado.

El *Geist* sería ese hecho originario que, en su versión trascendental, implica que el infinito no esté jamás allí, sino siempre en un retiro esencial; y, en su versión empírica, que el infinito anima no obstante el movimiento hacia la verdad y la inagotable sucesión de sus formas. El *Geist* está en la raíz de la posibilidad del saber.¹¹⁷

De la misma manera, de acuerdo con la interpretación de Edgardo Castro, la cual tiene en mente los últimos dos capítulos de *Las palabras y las cosas* como un replanteamiento de la tesis de Foucault y, en ese sentido, la repite, “lo originario no es un comienzo alejado, un acontecimiento que se pierde en el tiempo, sino lo más cercano al hombre desde el momento en que trabaja, vive y habla”¹¹⁸. A decir de Villacañas, pese a tener una profundidad filosófica diferente, puede sostenerse una cierta relación entre ambas obras si se piensa que el *Gemüt* y el *Geist* podrían corresponder con los dobles del hombre a los que se alude en *Las palabras y las cosas*. Desde esta interpretación, la presencia de Heidegger en la lectura de Foucault es definitiva, por lo que su concepción de la *Antropología* sería que ella es un ancestro del análisis existencial del *Dasein* como ser en el mundo a través del ser en el lenguaje. De tal manera que el *Geist* corresponde con el lenguaje, mientras que el *Gemüt* con el *animus*, o sea, el portador de las representaciones con su conciencia reflexiva (*anima*)¹¹⁹.

Se tiene, entonces, que lo originario en la *ApH*, de acuerdo con Foucault, es aquello más cercano del hombre, lo ya ahí, lo que hace posible la repetición, está en la raíz de la posibilidad del saber; es el lenguaje, aquello común que está en la base de la transmisión de todo conocimiento, arte, habilidad y destreza, o sea, de la cultura. El lenguaje es el originario dado, no el *a priori* oculto; en todo caso, un *a priori* expuesto, reconocido, identificable, manejable y manipulable por quienes lo comparten. Lo que ocurre dentro del

¹¹⁷ Foucault, *Una lectura de Kant*, 79.

¹¹⁸ Edgardo Castro, “Foucault, lector de Kant”, 18.

¹¹⁹ Villacañas, “Foucault-Kant”, 172-173.

mundo del lenguaje es el dominio de la antropología pragmática, para ser analizado, replanteado e, incluso, ampliado. En este sentido, la *ApH* tiene una función distinta a la de la *Crítica*, la cual traza límites. Por el contrario, la *Antropología* de 1798 funciona con el olvido de los límites de la *Crítica*, desde la reflexión sobre su dominio, y por eso está al alcance de todo aquel que la lea. De ahí su carácter ambivalente, inquieto, al obedecer un orden sistemático, a la vez, que se instaura sobre un espacio común, popular, como se verá en la siguiente sección.

D. Sistema y popularidad en la *ApH*. La verdad antropológica

La forma de exposición de Kant no podía quedar al margen de la estructuración foucaultiana. Esto significa que, así como se ha visto que los conceptos se duplican para complementarse (entiéndanse los casos anteriores de *Gemüt* y *Geist*, *a priori* y originario, cósmico y cosmopolítico, etc.), Foucault no deja escapar la ambivalencia que el propio Kant se encarga de otorgarle al definirla como sistemática y, a la vez, popular.

El análisis foucaultiano coincide con las palabras de Kant en el sentido que la sistematicidad de la *ApH* es entendida como un orden que constituye un todo coherente [*Ganz*]. Kant sostenía que este orden venía articulado por principios; Foucault entiende que tales principios están establecidos en la estructura de todo el pensamiento crítico, no solo de la *Crítica*. Según su tesis, la sección intitulada “Didáctica antropológica” repite las tres críticas, como se observa en la división que obedece a las tres facultades: entendimiento, razón y juicio. Pero eso no es todo, ya que en la “Característica antropológica” estaría retomando el contenido de los textos sobre historia, teleología, política, derecho, etc.¹²⁰

Ahora bien, este orden repetido implica también un cambio de concepción y función sobre sus contenidos. Aquello que en la *Crítica* era determinación, en la *Antropología* es dispersión temporal, por la presencia de lo originario. De ahí su carácter empírico, aunque, como se ha visto, un tipo de empírico que ya ha pasado por la *Crítica*, por lo que adquiere un carácter histórico, en tanto que corresponde con “lo verdaderamente temporal”, o sea, “allí donde, en el tiempo, la verdad y la libertad se corresponden”. De esta manera funciona

¹²⁰ Foucault, *Una lectura de Kant*, 100.

la noción de sistema dentro de la *ApH*, proporcionando un todo coherente como punto originario para la reflexión que hace posible, a su vez, que también sea popular.

Una de las primeras observaciones que hace Foucault al definir el concepto de lo popular es distinguirlo de la escolástica en su carácter parcial. De modo opuesto, la noción de lo popular le confiere a la Antropología una perfección distinta a la técnica. El tipo de perfección de lo popular le exige que sea exhaustiva, lo que significa que sea capaz de dar evidencia completa de sus afirmaciones mediante ejemplos, porque en ellos está depositada su verdad. No se trata ya de la psicología empírica de la tradición moralista que viene, por lo menos, desde Shaftesbury y Hutcheson, pasada por Hume y que se reformula en Rousseau, pues, como se ha visto, para llegar a la posibilidad de formular consejos, la *ApH* ha tenido que pasar antes por la *Crítica* y ahora la repite yendo hacia lo originario. Por eso, Foucault señala: “la ‘popularidad’ no es la forma primera, la más matinal y la más ingenua, de la verdad”.¹²¹

Para que un conocimiento pueda ser popular, debe reposar sobre “un conocimiento del mundo y del hombre, un conocimiento de los conceptos, de los gustos y de las inclinaciones de los hombres”. Foucault utiliza esta cita de la *Lógica* de Kant para señalar una circularidad que ubica a la antropología dentro de aquello que ella misma debe exponer, por lo que es conocimiento popular y conocimiento de lo popular. En este círculo de palabras aparece nuevamente el tema del lenguaje como dominio de la *Antropología*, en tanto que él hace posible hablar y hablar sobre él; al mismo tiempo, es a través de él que se pueden dar innumerables ejemplos reconocibles y familiares para cualquiera. Por tal motivo, la *ApH* “[s]erá un conocimiento del hombre que el hombre mismo podrá inmediatamente comprender, reconocer, e indefinidamente prolongar”.¹²²

Foucault identifica un claro ejemplo en el que Kant recupera el uso popular de las palabras *einfältig* [ingenuo], *dumm* [tonto], *tor* [necio], *narr* [loco], *Geck* [tontería], *unklug* [imprudente] para referirse a enfermedades mentales que fueron recusadas por los estudios clasificatorios del siglo XVIII como vanas mitificaciones fundadas en la oscuridad de una dudosa tradición. Kant, en cambio, analiza justamente el sentido que adquieren dentro del

¹²¹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 105.

¹²² Foucault, *Una lectura de Kant*, 105.

uso popular. De ello, Foucault concluye que en el lenguaje antropológico no hay lenguaje mistificado ni vocabulario erróneo. Por tanto, señala, se trata de una idiomática general en la que todo lo que se dice tiene un valor por sí mismo y merece ser analizado para entender el pensamiento que lo ha hecho posible. La justificación de lo que se dice no depende de ninguna causa ajena a la práctica humana, ni en un pasado lejano, sino en el sentido actual de esos modismos. La siguiente cita reúne la interpretación de Foucault:

La Antropología es la elucidación de ese lenguaje ya hecho -explícito o silencioso- por el cual el hombre extiende sobre las cosas y entre sus semejantes una red de intercambios, de reciprocidad, de sorda comprensión, que no conforma exactamente ni la ciudad de los espíritus, ni la apropiación total de la naturaleza, sino esta habitación universal del hombre en el mundo.¹²³

La noción de sistema como estructura de conjunto aparece aquí en referencia al alemán como un todo que comprende la expresión y la experiencia, aunque, se señala, Kant hace el intento de expandirlo en relación con prácticas extranjeras y referencias a otros idiomas. No obstante, “es una reflexión sobre y en un sistema de signos constituidos y envolventes”. De ahí el que Kant haya recurrido en muchas de sus obras críticas al uso del latín, en tanto que, como lengua culta, su uso ya estaba fijado y adquiriría con ello un valor universal que el uso del idioma germánico no le habría permitido al punto, quizá, de estorbarle en su avance de interés meramente científico.¹²⁴ En cambio, a pesar del uso constante del latín, en la *ApH* no tiene un peso esencial, solo como referencia o indicación.¹²⁵ En el alemán, por otra parte, se da un encadenamiento de palabras en función de cierto orden de relaciones que vienen dadas entre la sinonimia y la yuxtaposición de palabras que se derivan unas de otras. Ejemplos de esto son *entdecken* [descubrir],

¹²³ Foucault, *Una lectura de Kant*, 107.

¹²⁴ Foucault, *Una lectura de Kant*, 108.

¹²⁵ Esto parece ser al contrario para José Luis Villacañas cuando señala: “El latín es la estructura universal. Kant, el ciudadano de Königsberg, siempre se comporta como un ciudadano cosmopolita, y eso es exactamente lo que debe constituirse en la *Antropología*, en la medida en que sea capaz de traducir todas las palabras alemanas al latín”. Ver Villacañas, “Foucault-Kant”, 172. Como se ha argumentado hasta ahora, las críticas son las que tienen al latín como base para reforzar el modo de presentar el conocimiento; mientras que la *Antropología* se mantiene en el terreno lingüístico del alemán, que es el sistema de totalidad en esta obra, con lo cual se da por sentado que el tema del conocimiento ha quedado establecido anteriormente, ya no es ciencia, sino conocimiento del mundo. En este sentido, está claro que para Foucault no se trata de un asunto de traducción, sino de mera referencia; de otro modo, la *Antropología* sería una forma muy extraña de la filosofía trascendental, lo cual ni Foucault ni ningún otro de los especialistas que hasta ahora hemos mencionado en este estudio, incluido el propio Villacañas, serían capaces de sostener.

entfinden [hallar] y *etwas ausfindig machen* [encontrar algo]; o *sagen* [decir], *Wahrsagen* [adivinar] y *Vorhersagen* [predecir].

“El suelo real de la experiencia antropológica es mucho más lingüístico que psicológico”, dirá Foucault. Pero, en ese ámbito, la lengua no está como sistema para preguntar, sino como elemento dentro del sistema en el que se encuentra ubicado que sirve como “instrumento de intercambios” para cumplir una función de “campo común a la filosofía y la no filosofía”, es decir, la comunica.¹²⁶ De esta manera, tanto el contenido de la *ApH* como la manera de abordarlo están en un mismo nivel para Foucault, en la medida de que sobre lo que se reflexiona es la cultura, y aquello que sirve para pensar sobre ella, el lenguaje, forma parte de ese mismo sistema.

La socialización y el conocimiento que la propicia es un aspecto prioritario de la *ApH*. Pero al estar basada en la conversación sobre temas comunes a quienes lo integran, el modelo será la sociedad de la mesa [*Tischgesellschaft*]. En ella hay reglas tales como: todos deben poder hablar con todos; se debe contar un hecho contingente, formular un juicio sobre él y, por último, dejar abierta la solución con un juego de palabras que permita recrearlo; se debe hablar por turnos, presentar algo con novedad, luego darle seriedad y finalmente tratarlo con ironía; todo dentro de un ritmo que permita el fluir de la conversación y que, en caso de hacer un cambio de tema, este no sea perceptible de manera abrupta. Es el ámbito del *convivium* en el que “las libertades confluyen y espontáneamente se universalizan”.¹²⁷

El ciudadano del mundo es el que habla, dice Foucault. Pero también se ve que, para ello, cumple con ciertas reglas que la sociedad en la que se desenvuelve le exige de manera tácita. Es un ejercicio de convivencia de libertades que se universalizan, es decir, que se reconocen iguales y se otorgan el mismo derecho por igual a opinar y expresar un juicio sobre un tema que es tratado con novedad, con seriedad, pero también con humor. En esto, Foucault la compara con el *Banquete* de Platón. El ciudadano del mundo se encuentra, entonces, en el nivel de lo originario, el dominio de la antropología, que es el mundo articulado por el lenguaje, esto es, para decirlo con Foucault, “donde el hombre despliega

¹²⁶ Foucault, *Una lectura de Kant*, 110.

¹²⁷ Foucault, *Una lectura de Kant*, 111.

su verdad antropológica”.¹²⁸ En este sentido, lo popular es condición de posibilidad para la convivencia en la que las libertades se universalizan espontáneamente, el espacio donde el conocimiento se intercambia y se renueva por medio de la palabra, y el del juego en el que ella misma también se hace posible: la reflexión en torno a la actualidad y, por consiguiente, la posibilidad de criticarla.

E. La lectura de Foucault frente las antropologías filosóficas

Foucault comenzó su lectura de la *ApH* postulando a manera de pregunta la que sería su tesis principal: ¿existe una imagen del hombre que subsiste desde los cursos de *Antropología* de Kant o es tal la influencia de la obra *Crítica* que la ha modificado? Lo que hace, entonces, es intentar mostrar que realmente ha habido un cambio, pero que éste ha estado, podría decirse, previsto desde un comienzo. En un primer momento, los cursos de antropología habrían entendido al hombre en sentido cósmico, esto es, como parte integrante de la naturaleza. Posteriormente, tras las críticas, la *ApH* lo entiende como *Weltbürger* [ciudadano de mundo], lo que Foucault denomina un sentido cosmopolítico. Con ello, el hombre pasa de ser considerado dentro de un orden cosmológico ya dado hacia un orden cívico que está siempre en vías de establecerse. La *Antropología* de Kant, por consecuencia, no es un estudio de la naturaleza del hombre, sino de lo que el hombre hace, o puede y debe hacer de sí mismo, para usar las palabras del propio Kant.

Por su parte, Foucault señala que la imagen del hombre como *Weltbürger* sólo ha podido nacer tras el trabajo de la *Crítica*, y sólo ha podido encontrar su espacio de existencia en las últimas obras de Kant. Para demostrarlo, refiere la distinción entre los conceptos de *Gemüt* y *Geist*. El primero (*Gemüt*) aparece desde las obras tempranas de Kant en referencia al *animus*, que es la conciencia entendida como el interior del hombre donde radican las facultades del entendimiento. El segundo (*Geist*), en cambio, aparece en la *ApH* definido como “principio vivificante del alma [*Gemüt*] mediante las ideas”. Aclara, además, que el término *Seele* [alma] se refiere a la forma pura de la apercepción sensible, el yo, por lo cual no tiene que ver con el *Gemüt* del que trata la *Antropología*. Bajo este

¹²⁸ Foucault, *Una lectura de Kant*, 112.

entendido, la *Crítica* se habría encargado de hacer el análisis del *Gemüt* para encontrar sus alcances y límites. La *ApH*, por otro lado, volvería a tematizar al *Gemüt* desde la perspectiva del *Geist*, esto es, transmitiéndole el impulso vivificador de las ideas que lo lleve a salir de su conciencia de lo finito hacia la posibilidad de lo infinito, esto es, de su libertad. Por eso, Foucault afirma que la *ApH* es “allí donde, en el tiempo, la verdad y la libertad se corresponden”.¹²⁹

Como consecuencia, Foucault resalta el papel del lenguaje como instrumento de intercambio que no conforma exactamente ni la ciudad de los espíritus, ni la apropiación total de la naturaleza, sino esta habitación universal del hombre en el mundo.¹³⁰ Y la *Antropología*, en ese sentido, es también una *Crítica*, en tanto análisis, que consiste en aclarar ese uso mundano del lenguaje con el que los hombres se comunican. De ahí que el *Weltbürger* quede definido como el hombre que habla, ya que en ese acto está comprendida la realidad que le es propia, esto es, la de su existencia o, podría decirse, de su mundanidad. Esta última está constituida por el dominio del lenguaje y el habla, en un vocabulario que permite la comunicación y, sobre todo, la convivencia. Por lo tanto, se trata de un dominio de la exterioridad que se manifiesta a través de la cultura, en el discurrir acerca del arte, la historia, los avances científicos y tecnológicos, la educación, el gusto, los hábitos y la moralidad en general, etc.

A partir de este esquema, Foucault dedica las últimas páginas de su tesis de introducción a la *ApH* a discutir la correspondencia entre la imagen del hombre como *Weltbürger* y las repercusiones de ésta en las filosofías y antropologías contemporáneas. Con esto, supone que la *ApH* funciona como un modelo del que toda filosofía y antropología posterior a Kant estaría repitiendo a partir de la reflexión antropológica que entiende al hombre como ciudadano del mundo. Pero habría en ello un error del que ninguna de las anteriores ha podido ser consciente. Dicho error consiste en la creencia de que se debe buscar la verdad en el hombre, esto es, desde la finitud de su experiencia. Con esto, se olvida que la *Crítica* había trazado el límite donde la verdad entendida como algo más que experiencia, es decir, como esencia, se mantiene siempre en su carácter de infinito inaccesible. Mientras tanto, la antropología y la filosofía contemporáneas, caen en la ilusión

¹²⁹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 100.

¹³⁰ Foucault, *Una lectura de Kant*, 107.

de pensar que yendo hacia el interior del hombre, que ha sido delimitado críticamente desde su propia dimensión cognoscitiva, les es posible descubrir su esencia [*Menschenwesen*], cuando la experiencia misma como origen del conocimiento ya está configurada de antemano por los límites de la crítica.

Esto último es a lo que Foucault denomina la ilusión antropológica, en referencia directa a la ilusión trascendental de Kant.¹³¹ Mientras ésta última consistía en rebasar los límites del conocimiento para postular esencias más allá de la experiencia, la ilusión antropológica los transgrede de igual manera, postulando la posibilidad de conocer la esencia del hombre en un “más acá” de la experiencia. Esto significa, para Foucault, que se deja de lado la labor de la crítica en la constitución de la experiencia, se la olvida, para mantenerse en el nivel de la experiencia que ella misma ha fundamentado, tomándola como una verdad *a priori* que permite garantizar el acceso a la interioridad de la consciencia para reconstruir el sentido de esa verdad. Pero con ello, dirá el francés, sólo se realiza una repetición del sentido antropológico que ha venido sucediendo en el campo de las ciencias humanas y la filosofía contemporánea. Por consecuencia, éstas estarían olvidando la esencia de la lección que acompaña a la antropología kantiana:

[L]a empiricidad de la *Antropología* no puede fundarse sobre sí misma; [...] sólo es posible a título de repetición de la *Crítica*; [...] por lo tanto no puede envolver a la *Crítica*; pero [...] jamás podría dejar de referirse a ella; [...] si la *Antropología* aparece como un *analogon* empírico y exterior, es en la medida que reposa sobre estructuras de lo *a priori* ya nombradas y sacadas a la luz.¹³²

Al seno de este error se encuentra una confusión de los tres órdenes que Foucault retoma de la *Lógica* de Kant, las fuentes [*Quellen*] del saber humano, el alcance [*Umfang*] del uso posible y natural de todo saber y los límites [*Grenzen*] de la razón. Tales órdenes vienen a partir del planteamiento de las tres famosas preguntas que ya aparecen desde la *Crítica*, ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué cabe esperar?, las cuáles remiten a una sola, según la *Lógica*, ¿qué es el hombre? Foucault piensa que la cuarta pregunta no significa que estás tres preguntas tengan que ser contestadas por la antropología. Más bien,

¹³¹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 128.

¹³² Foucault, *Una lectura de Kant*, 126.

que la pregunta antropológica plantea, al retomarlas, las preguntas que se referían a ella;¹³³ tiene la función de llevar las divisiones de la *Crítica* al nivel de una cohesión fundamental: la de una estructura que se ofrece a la palabra de una filosofía trascendental.¹³⁴

Ahora bien, siguiendo a Foucault, esos tres órdenes, a su vez, corresponden con la *Crítica*, la *Antropología* y la filosofía trascendental, de la siguiente manera. Las preguntas de la *Crítica*, en tanto orientadas al *a priori*, son del orden de la noción de *Quellen*. Las preguntas de la *Antropología* se dirigen a las relaciones entre la dispersión temporal y el lenguaje, por lo que corresponden al orden del *Umfang*. Finalmente, la filosofía trascendental busca definir las relaciones entre verdad y libertad, por lo cual se sitúa en lo fundamental y, por ende, se cuestiona en el orden de los *Grenzen*. La filosofía contemporánea partirá de esta separación para intentar superarla, pero ahí justamente radica la imposibilidad de ello, en tanto que se torna siempre una reflexión que repite ese orden de dispersión y, con ello, lo funda nuevamente. Por ello, concluye, el nivel antropológico de la reflexión tenderá a alienar la filosofía. “Algún día, señala Foucault, habrá que considerar toda la historia de la filosofía poskantiana y contemporánea desde el punto de vista de esa confusión sostenida”.¹³⁵

El punto culminante de lo que Foucault llama la “desestructuración” del campo filosófico se da en la estela de la fenomenología. Desde su interpretación, las *Investigaciones lógicas* de Husserl tienen el propósito de liberar las regiones del *a priori* de las formas en que lo habían confiscado las reflexiones sobre lo originario, y habría fracasado en ese intento al concebir lo originario dentro de las síntesis pasivas y de lo ya ahí como subjetividad inmediata, con lo cual, la reducción solo se abría a un trascendental ilusorio. Con ello no conseguía su principal propósito, que era adoptar el lugar de una reflexión crítica elidida. “La problemática de la *Welt* y del *In-der-Welt* no podía escapar a la hipoteca de la empiricidad. Todas las psicologías fenomenológicas, y otras variaciones sobre el análisis de la existencia dan un taciturno testimonio de ello”.¹³⁶

¹³³ Foucault, *Una lectura de Kant*, 95.

¹³⁴ Foucault, *Una lectura de Kant*, 98.

¹³⁵ Foucault, *Una lectura de Kant*, 115-116.

¹³⁶ Foucault, *Una lectura de Kant*, 116.

Al respecto de esto, José Luis Villacañas, señala que, pese a la crítica anterior, Foucault tendría que reconocer que Husserl es quien asume un “punto de partida nuevo de la filosofía y habría aceptado la dispersión y la confusión como el acto mismo fundacional de la nueva escuela, el nuevo principio de una ciencia estricta nueva”.¹³⁷ Junto con ello, en esa llamada desestructuración se lleva a cabo una clara ruptura con Hegel y su concepción injustificada de un juicio empírico particular elevado al nivel del juicio del espíritu absoluto, la cual daba pie a una empiricidad en medio de una confusión de todo. Husserl, en cambio, fue quien se negó más que ningún otro a operar con el concepto de una subjetividad inmediata que daba ya todo lo necesario para captar lo originario. No obstante, para Foucault, la presencia del *cogito* en cuanto garantía de la unidad en la empresa filosófica de la fenomenología fracasaba frente al análisis existencial como concreción de ser en el mundo. En realidad, sostiene Villacañas, la intención del joven Foucault era mediar entre la fenomenología de Husserl y la analítica existencial de Heidegger, en un primer momento, a través de su análisis de *Traumundexistenz* de Ludwig Biswanger.¹³⁸ En la tesis sobre la *ApH*, Foucault trata de ir un paso más allá en la búsqueda de una fenomenología del ser en el mundo que fuera más allá del *Weltbürger* guiado por el *Geist* presente tanto en Kant como en Hegel.

Las consecuencias de la llamada repetición antropológico-crítica no son menores en el campo de la *Antropología* como parte fundamental de las ciencias humanas. Foucault recuerda que la *ApH* comparte con la *Crítica* la pretensión de conocer las posibilidades y los límites del conocimiento, pero desde el exterior y en los gestos de la empiricidad, por lo que lo que hay de dado en ella parece que puede funcionar como un *a priori*. Pero cuando los “antropólogos” (Ith, Hufeland, Tetens) asumían esta aparente verdad, como ya se había visto, no hacían sino olvidar la lección de la *Antropología* acerca de que su empiricidad descansa sobre las fuentes de *Crítica* en lo *a priori*. Esto significa la desestructuración del orden de la filosofía trascendental; mientras se intenta reflexionar fuera de ella, ya se está reflexionando desde ella. “La finitud [...] no es una ontología de lo infinito aquello a lo que está obligada a referirse; sino a las condiciones *a priori* del conocimiento en su

¹³⁷ Villacañas, “Foucault-Kant”, 188.

¹³⁸ Villacañas, “Foucault-Kant”, 190.

organización de conjunto”.¹³⁹ En este sentido, la verdadera problemática de la *ApH* parte de la pregunta ¿cómo pensar, analizar, justificar y fundar la finitud, dentro de una reflexión que no pasa por una ontología de lo infinito, y no se excusa en una filosofía de lo absoluto?¹⁴⁰

Por el contrario, para Foucault, la Antropología y la filosofía contemporánea incurrieron en el contrasentido de querer hacer valer a la *Antropología* como una crítica liberada de prejuicios y del *a priori*; pero eso no es posible, dado que la pregunta por lo fundamental está inserto por sí mismo en la obediencia a la *Crítica*. Por tanto, no es posible hacer de ella el campo de positividad que les dé fundamento a las ciencias humanas ni que las haga posibles, pues sólo habla del límite y la negatividad al transmitir el vigor crítico al fundamento trascendental de la preeminencia de la finitud. La conclusión a la que llega Foucault con todo esto es que hay que recusar “todas esas ‘antropologías filosóficas’ que se postulan como acceso natural a lo fundamental; y todas esas filosofías cuyo punto de partida y cuyo horizonte concreto se definen por una cierta reflexión antropológica sobre el hombre”.¹⁴¹

En otras palabras, la confusión de la antropología y la filosofía contemporáneas, también llamada ilusión antropológica, consiste en una regresión reflexiva que desde la subjetividad retorna a sí para cuestionarse a sí misma y que se centra en “una problemática de lo mismo y de lo otro” y abandona la problemática de la verdad que se cuestionaba sobre el límite y la transgresión. Con ello, la filosofía, en lugar de liberarse de la subjetividad, se ha encerrado en ella bajo la hipóstasis de una insuperable “*meschliches Wesen*” [esencia humana] en la que se guarda una verdad debilitada, la verdad de la verdad.

¿Cuál será la ceguera de la que nos hemos favorecido para no ver que la articulación auténtica del *Philosophieren* [filosofar] estaba nuevamente presente, y bajo una forma mucho más apremiante, en un pensamiento que tal vez no había advertido con exactitud, él mismo, lo que conservaba de filiación y de fidelidad con respecto al viejo ‘chino de Königsberg’?¹⁴²

¹³⁹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 126.

¹⁴⁰ Foucault, *Una lectura de Kant*, 127.

¹⁴¹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 128.

¹⁴² Foucault, *Una lectura de Kant*, 116.

Con esta pregunta, es posible decir que el propio Foucault es capaz de reconocerse en medio de la confusión derivada de la ilusión antropológica y, por lo mismo, es posible suponer que este análisis de la *ApH* tuviera la intención de identificarlo para salir de él. Otra muestra contundente de ello es cuando, finalmente, en las últimas líneas del texto, Foucault reconoce que las nociones de “sentido”, “estructura” y “génesis”, a partir de las cuales ha dado nombre a este estudio, se encuentran dentro de la misma confusión y la incapacidad que él y sus contemporáneos han tenido para ejercer una verdadera crítica contra esa ilusión antropológica. Sin embargo, inmediatamente después recurre a la alusión de la muerte de Dios proclamada por Nietzsche como posible salida alterna que conduce hacia la muerte del hombre, esto es, hacia el fin de esta confusión que pregunta por una esencia del hombre desde la finitud. Propone, entonces, de manera muy sucinta, la posibilidad de concebir una crítica de la finitud que muestre que la finitud no es término, sino “esta curvatura y este nudo del tiempo en los que el final es comienzo”.¹⁴³ El *Übermensch* nietzscheano es, en este punto, puesto por Foucault como el final de la pregunta por el hombre, el fin de la ilusión antropológica, y el comienzo de la crítica de la finitud tal como la describió anteriormente.

Este corolario final parece anticipar, en cierta medida, la orientación de las obras que Foucault, posteriormente, habría de llevar a cabo. Así, por ejemplo, José Luis Villacañas considera que la gran conclusión de Foucault en este texto es que sería una gran confesión de miopía el creer que podemos seguir como si no hubiera finalizado la episteme moderna y, con ella, la filosofía tal y como la entendió la época clásica; por lo cual se convierte en una propedéutica para entender el resto de la obra de Foucault.¹⁴⁴

Daniel Defert, Francois Ewald y Frédéric Gros, encargados de la edición póstuma del texto introductorio a la *ApH*, mencionan que Foucault había ya trabajado el tema antropológico en la filosofía, desde un curso impartido en la Universidad de Lille en 1952-53, que corresponde al texto más antiguo que se conserva de Foucault, en Kant, Hegel, Feuerbach, Marx, Dilthey y Nietzsche. Respecto a la tesis secundaria que aquí se aborda, argumentan que, para Foucault:

¹⁴³ Foucault, *Una lectura de Kant*, 131.

¹⁴⁴ Villacañas, “Foucault-Kant”, 185.

[p]ublicar su tesis secundaria, que lo anunciaba [el paso de la era de la representación a la era del antropología] sin conocer su método, resultaba contraproducente. Sería en una configuración reciente del saber –saber de la producción, de lo vivo y de las lenguas– y no en el destino de la filosofía moderna donde él situaría de allí en más el surgimiento y la probable desaparición de la figura del hombre aparecida en el siglo XVIII como un doble empírico-trascendental.¹⁴⁵

Del mismo modo, para Edgardo Castro, el proyecto filosófico de Foucault puede ser leído como un esfuerzo para liberarse de la confusión antropológica por caminos diferentes de los recorridos por Husserl. De ahí, según Castro, parte la problemática en torno a escapar del antropologismo moderno en *Las palabras y las cosas* y dará ocasión para un intento aclaratorio posterior en *La arqueología del saber*.¹⁴⁶

Béatrice Han, por otra parte, señala que, pese a la poca importancia que parece tener para los estudios kantianos, la introducción de Foucault cobra mucha relevancia cuando se le relaciona con *Las palabras y las cosas*. Entre otras razones, además de mostrar una versión en miniatura, desde la relación entre *Crítica y Antropología*, de las divisiones que recorrerán la modernidad, porque desde ella es posible ver la preconfiguración de los “tres dobles” con los que Foucault, posteriormente, explicará con mayor detalle las confusiones antropológicas.¹⁴⁷

Se muestra entonces, que el estudio introductorio a la *ApH* de Kant, si bien es una obra temprana a la que Foucault deja en la oscuridad, el conocerla resulta importante para el esclarecimiento del resto de su obra. A partir de ella es posible comprender el surgimiento de la ilusión antropológica como confusión sobre el doble empírico trascendental que da origen a las antropologías filosóficas y cómo es que Foucault entiende que la fenomenología de Husserl y, aunque inconfesadamente, hasta cierto punto, la analítica de la existencia de Heidegger, han incurrido en la miopía ante el cambio de episteme de la modernidad y el fin de la modernidad. Sobre este punto, si recordamos que esta obra constituye la tesis complementaria a *La historia de la locura*, Foucault parece a favor de Biswanger al mirar hacia el análisis de la locura como una manera nueva de

¹⁴⁵ Foucault, *Una lectura de Kant*, 35.

¹⁴⁶ Castro, “Foucault, lector de Kant”, en Foucault, *Una lectura de Kant*, 26.

¹⁴⁷ Han, *L'ontologie*, 58.

pensar, no sin tener presentes las lecciones tanto de Husserl como de Heidegger. La tesis complementaria, además, nos permite establecer una conexión con la problemática de la *Arqueología del saber* en busca de un pensamiento al margen de la ilusión antropológica y de la confusión desde las antropologías filosóficas y las ciencias humanas en general.

F. La lectura de Foucault frente a la metacrítica alemana

En este apartado se exponen algunas de las ideas y críticas que circularon sobre la relación entre el lenguaje y la *Crítica de la razón pura* y cómo es que, desde la lectura de Foucault a la *Antropología en sentido pragmático*, se puede sostener que el propio Kant intenta dar una respuesta desde lo que Nerlich y Clarke llaman el pragmatismo alemán. Para ello, en primer lugar, expondré lo central de las ideas sobre el lenguaje que Hamann y Herder exponen en sus correspondientes obras de *Metacrítica*. Luego abordaré la discusión que se desata en medio del círculo post kantiano entre Fichte, Novalis y Bernhardt para, por último, presentar la propuesta de intersubjetividad mediante el lenguaje desde la *ApH* de Kant según la interpretación de Foucault.

Según los historiadores, alrededor de 1784 circularía entre el círculo de amistades de Johann Georg Hamman un pequeño texto de su autoría que ha sido conocido con el nombre de *Metacrítica sobre el purismo de la razón*, en confrontación directa con la más emblemática obra de Kant, *Crítica de la razón pura*. En él, se señala que la antes mencionada incurre en tres tipos de abstracciones o purificaciones empíricas. Una de ellas sería su independencia del lenguaje, contra lo cual Hamann está en desacuerdo, al definirlo como “el único, primero y último órgano y criterio de la razón, sin otras garantías que no sean la tradición y la costumbre”.¹⁴⁸ En otras palabras, el precursor del *Sturm und Drang* está a favor de que el lenguaje sea un elemento importante en la conformación del pensamiento, lo cual sugiere que no existe posibilidad de algún *a priori* y enfatiza el papel de lo histórico en el conocimiento a través del lenguaje.

¹⁴⁸ Johann Georg Hamman, “Metacritique on the Purism of Reason”, en *Writings on Philosophy and Language*, Kenneth Hayes (ed.) (New York: Cambridge University Press, 2007), 208.

Otro viejo conocido de Kant y de Hamann, Johann Gottfried Herder, habría de ponerse del lado de este último, ya desde su *Ensayo sobre el origen del lenguaje* de 1770, donde asume que el lenguaje corresponde los signos que se identifican con la razón y su primer uso, esto es, su actividad de pensar o reflexionar. Por ello, sostiene, no es posible que haya pensamiento sin lenguaje.¹⁴⁹

Palabra y razón, concepto y término, lenguaje y causa, poseen un mismo nombre en algunas lenguas, sinonimia que encierra toda la génesis de las mismas”. “La lengua es un órgano del entendimiento, un sentido del alma humana al modo como el ojo era para los antiguos la facultad visual de su alma sensitiva”.¹⁵⁰

No obstante, el lenguaje ha sido inventado y transmitido continuamente por los hablantes que, a través de los sentidos han percibido los sonidos de la naturaleza y de manera progresiva han ido estableciendo el uso de signos. Por ende, “la estructura entera del lenguaje [es] una forma del desarrollo de su espíritu, una historia de [los] descubrimientos [del hombre]”.¹⁵¹

Varios años después, durante la década de los 90, el mismo Herder habría de emular los pasos de su para entonces ya fallecido amigo Hamann. En su *Metacrítica de Crítica de la razón pura* se propone realizar una crítica de la crítica, lo cual no puede hacerse sino desde la razón misma y para ello no puede hacerlo de otra forma, sino con palabras, que es la manera en la que el alma piensa.¹⁵² Aquí nos dice estar siguiendo a Leibniz para quien: “El lenguaje [...] es el espejo del entendimiento humano y, como podría incluso decirse, una fuente de sus conceptos, un instrumento de su razón, no sólo habitual, sino imprescindible.” Por tal motivo, Herder añade:

Así, pues, en materia de razón pura o impura hay que oír a este viejo testigo universal y necesario. Cuando se trata de un concepto, nunca debemos avergonzarnos de su heraldo y

¹⁴⁹ Johann Gottfried Herder, “Ensayo sobre el origen del lenguaje”, en *Obra selecta*, trad. Pedro Ribas (Madrid: Alfaguara, 1982), 158-159.

¹⁵⁰ Herder, “Ensayo sobre el origen del lenguaje”, 165.

¹⁵¹ Herder, “Ensayo sobre el origen del lenguaje”, 168.

¹⁵² Herder, “Metacrítica de la razón pura”, en *Obra selecta*, 372.

representante, de la palabra que lo designa. Esta suele indicarnos cómo hemos llegado al concepto, qué significa y qué es lo que le falta.¹⁵³

Tras un análisis del vocabulario de la *Crítica*, desde el cual examina los usos que Kant hace de términos tales como juicios sintéticos, a priori, metafísica, trascendental, crítica, entre otros, Herder llega a la conclusión de que la Crítica no cumple con el objetivo de sanar, corregir o llevar a delante a la metafísica, en tanto que está basada en el a priori, mientras que el lenguaje es siempre referido a algo de la experiencia. Desde este punto de vista, la Crítica falla en proponer algo que, a decir de Herder, es una protorazón o razón a priori, ya que la razón misma procede siempre con palabras y éstas son, al mismo tiempo, referidas a la experiencia. Al prescindir del lenguaje bajo la perspectiva de los juicios sintéticos a priori, se prescinde también de toda experiencia y, por tanto, sólo se postulan ficciones.

En consecuencia con ese análisis, Herder habrá de proponer una *fisiología de las facultades cognoscitivas del hombre*. En ella, el espacio es visto como un término que se refiere al uso que se hace de otros términos, por ejemplo: delante, detrás, en, junto a. De igual forma, señala que los prefijos de las palabras alemanas, tales como er-, ent-, gen-, ab-, zu-, denotan este primer momento en que el lenguaje se refiere a la localización, esto es, designadores de un lugar en el espacio.¹⁵⁴ El tiempo, por otra parte, se refiere al orden de secuencia de los pensamientos humanos, lo cual dio lugar a la creación de los verbos. Luego, las conjunciones aparecieron para establecer la simultaneidad entre espacio y tiempo, hasta que la analogía llevo a que surgieran palabras que refieran situaciones espacio temporales, como “mediodía”, “amanecer”, “antes”, “después y “entre”. De esta misma manera explica los significados de otras palabras conforme a su uso en la vida diaria respecto a la manera en que se ubican y suceden los días, las semanas y los meses.

“Ser” es el concepto básico de la razón y se refiere a alguna presencia que, a su vez, supone la existencia de una fuerza, algo que le da su permanencia y, por lo tanto, ocupa un lugar. El espacio es, por consiguiente, un concepto derivado de esta presencia que designa existencia y, al mismo tiempo, permanencia. Los términos a los que se refiere son “Sein”,

¹⁵³ Herder, “Metacrítica de la razón pura”, 373.

¹⁵⁴ Herder, “Metacrítica de la razón pura”, 391.

“Dasein”, “Wesen” y “Wahr”, éste último en tanto que significa lo que perdura y responde a las esperanzas depositadas en ello. El concepto de tiempo adviene de la continuidad en un lugar, así como del movimiento originado por el influjo de fuerzas hacia un lugar. Resulta entonces una triada en relación con el concepto de ser conformada por la existencia, la fuerza y la duración. Por tanto, pensar, dice Herder, consiste en hablar interiormente y hablar es pensar en voz alta. Mediante el pensamiento, el alma crea la unidad a partir de la pluralidad. El entendimiento no consiste en componer y agregar junto con el concepto de autoconciencia.¹⁵⁵ Los sentidos reales, el ojo, el oído y el tacto, son proporcionados por la naturaleza no sólo para posibilitar el entendimiento de la materia, sino que se la preparan. De esta manera surgirán tres tipos de leyes: de contigüidad, de temporalidad y de causa y efecto.

Evidentemente, en esta concepción del lenguaje prevalece un naturalismo al que otro filósofo miembro del movimiento crítico post kantiano de Jena y Berlín, el seguidor y amigo de Fichte, August Friedrich Bernhardi, habría de dar respuesta. En continuidad con la obra *Sobre la capacidad lingüística y el origen del lenguaje* de Fichte, Bernhardi publicará sus propias ideas al respecto de este tema en su *Gramática*. En ella, busca solucionar los problemas de intersubjetividad que Georg Philipp von Hardenberg, más conocido como Novalis, había identificado en la concepción de que el lenguaje no participaba en lo absoluto del pensamiento, como sostenía Fichte. De acuerdo con su crítica, si el pensamiento es independiente del lenguaje, ya que éste es distinto por ser material, entonces no hay manera de comunicar el pensamiento, y cada quien sólo puede pensar en su Yo. De tal manera que para este poeta el lenguaje tiene una consistencia propia que radica en su expresión, a través de la rima y sus múltiples posibilidades combinatorias, de la misma manera que lo había propuesto antes Leibniz.¹⁵⁶

Bernhardi, para contestar la crítica de Novalis, retoma el concepto kantiano de *Darstellung* (presentación) que se entiende como representación externa o pública, a diferencia de las *Vorstellungen* (representaciones) que son mentales. Además, siguiendo a Hardenberg, retoma el tema del uso de los pronombres para incluir la segunda y tercera

¹⁵⁵ Herder, “Metacrítica de la razón pura”, 394.

¹⁵⁶ Paul Redding, *Thoughts, Deeds, Words, and World: Hegel's Idealist Response to the Linguistic "Metacritical Invasion"* (Colorado: The Davies Group Publishers, 2016), 157-159.

persona del singular y, de esta manera, concibe que estos tres son las formas más básicas de *Darstellung*. Junto con la idea de reconocimiento de Fichte, Bernhardi elabora su idea del acto de habla performativo en el que la función vocativa juega un papel determinante al apelar a la segunda persona. Así, en medio de esta disputa, de acuerdo con Nerlich and Clarke en el año 1975 Georg Michael Roth había ensayado ya la relación entre el concepto kantiano de *Darstellung* y la *Mitteilung* [comunicación], dando inicio a la pragmática alemana como rama de la lingüística que considera al lenguaje dentro del marco de su función comunicativa.¹⁵⁷

Ahora bien, es interesante que el título del último libro que Kant habrá de mandar a la imprenta en su vida sea la *Antropología en sentido pragmático*, publicado en 1798. ¿En qué medida puede estar relacionado este sentido pragmático con el que Kant anuncia que habrá de tratar acerca del quehacer del hombre y la discusión sobre el lenguaje, así como su función intersubjetiva?

Recordemos que Kant había impartido la materia de Antropología por más de veinte años. Ya desde sus cursos, en más de una ocasión había dicho que la finalidad de éste y el de Geografía física era “proporcionar lo pragmático a todas las demás ciencias y habilidades, de tal manera que ellas se vuelven útiles, no solo para la escuela, sino también para la vida”.¹⁵⁸ Además, en el mismo pasaje de *Sobre las diversas razas humanas*, añade que: “[...] la naturaleza y el hombre [...] deben ser examinados cosmológicamente, es decir, no según aquello que encierra de peculiar en su singularidad cada uno de sus objetos (física y doctrina empírica del alma), sino en lo que su relación total, en la que ellas se encuentran y cómo ocupa cada una su posición, nos obliga a tomar nota”.¹⁵⁹

Ahora bien, según Kant la *Antropología en sentido pragmático* es sistemática, pero tiene también un componente popular, en la medida que “[...] (haciendo referencia a ejemplos que cualquier lector pueda encontrar al respecto) [...] se le proporciona a este

¹⁵⁷ Redding, *Thoughts, Deeds, Words, and World*, 63.

¹⁵⁸ Ak. *VvRN* 02: 443.

¹⁵⁹ Ak. *VvRN* 02: 443.

público [muchas] ocasiones e incitaciones para hacer de cada cualidad en particular un tema propio [...]”.¹⁶⁰

En su lectura de la *ApH*, Michel Foucault sostiene que ésta adquiere su sistematicidad en medida que repite la estructura de todo el pensamiento crítico de Kant, no sólo la de la primera Crítica, como algunos lo acusan. De acuerdo con esto, la sección intitulada “Didáctica antropológica” repite las tres críticas, como se observa en la división que obedece a las tres facultades: entendimiento, razón y juicio. Pero eso no es todo, ya que en la segunda sección, “Característica antropológica” estaría retomando el contenido de los textos sobre historia, teleología, política, derecho, etc.¹⁶¹

Para Foucault, este orden repetido implica también un cambio de concepción y función sobre los contenidos de la obra en cuestión. Aquello que en las *Críticas* era determinación, en la Antropología es dispersión temporal, de ahí su carácter empírico, aunque, cabe señalar, es un tipo de empírico que ya ha pasado por la *Crítica*, por lo que adquiere un carácter histórico, en tanto que corresponde con “lo verdaderamente temporal”, o sea, “allí donde, en el tiempo, la verdad y la libertad se corresponden”. De esta manera funciona la noción de sistema dentro de la *ApH*, proporcionando un todo coherente como punto originario para la reflexión que hace posible, a su vez, que también sea popular.

Una de las primeras consideraciones de Foucault para definir el concepto kantiano de lo popular es resaltar su distinción del lenguaje escolástico en cuanto a su especificidad y parcialidad. De modo opuesto, la noción de lo popular le confiere a la Antropología una perfección distinta a la técnica. El tipo de perfección de lo popular exige que sea exhaustiva, lo que significa que sea capaz de dar evidencia completa de sus afirmaciones mediante ejemplos, porque en ellos está depositada su verdad. Por eso, Foucault sentencia que “la ‘popularidad’ no es la forma primera, la más matinal y la más ingenua, de la verdad”,¹⁶² ya que se trata de una verdad que ha nacido de la Crítica. Esto no hace sino recordarnos la manera en que la *Metacrítica* de Herder señalaba que el lenguaje propio del hombre era el que se expresaba en una relación directa entre el pensamiento y la palabra,

¹⁶⁰ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 6. Ak. *Anth.* 07:122.

¹⁶¹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 100.

¹⁶² Foucault, *Una lectura de Kant*, 105.

esto es, sin crítica. Y esto mismo era lo que Bernhardi le habría recusado a Herder por su falta de científicidad y desconocimiento de los avances en la discusión del idealismo tras la publicación de la *Crítica*. Por el contrario, para Kant está muy claro que la verdad del hombre, desde un punto de vista pragmático, se refiere a este sentido popular que es necesario ampliar más adelante.

Para que un conocimiento pueda ser popular, debe reposar sobre “un conocimiento del mundo y del hombre, un conocimiento de los conceptos, de los gustos y de las inclinaciones de los hombres”. Foucault utiliza esta cita de la *Lógica* de Kant para señalar una circularidad que ubica a la antropología dentro de aquello que ella misma debe exponer, por lo que es conocimiento popular y conocimiento de lo popular. En este círculo de palabras se hace patente que el lenguaje es el dominio de la *ApH*, en tanto que hace posible hablar y hablar acerca de él; al mismo tiempo, es a través de él que se pueden dar innumerables ejemplos reconocibles y familiares para cualquiera. Por tal motivo, la *ApH* “[s]erá un conocimiento del hombre que el hombre mismo podrá inmediatamente comprender, reconocer, e indefinidamente prolongar”.¹⁶³

Foucault identifica claros ejemplos en los que Kant recupera el uso popular de las palabras *einfältig* [ingenuo], *dumm* [tonto], *tor* [necio], *narr* [loco], *Geck* [tontería], *unklug* [imprudente] para referirse a enfermedades mentales que fueron recusadas por los estudios clasificatorios del siglo XVIII como vanas mitificaciones fundadas en la oscuridad de una dudosa tradición. Kant, en cambio, analiza justamente el sentido que adquieren dentro del uso popular. De ello, Foucault concluye que en el lenguaje antropológico no hay lenguaje mistificado ni vocabulario erróneo. Por tanto, señala, se trata de una idiomática general en la que todo lo que se dice tiene un valor por sí mismo y merece ser analizado para entender el pensamiento que lo ha hecho posible. La justificación de lo que se dice no depende de ninguna causa ajena a la práctica humana, ni en un pasado lejano, sino en el sentido actual de esos modismos. La siguiente cita reúne la interpretación de Foucault:

La Antropología es la elucidación de ese lenguaje ya hecho -explícito o silencioso- por el cual el hombre extiende sobre las cosas y entre sus semejantes una red de intercambios, de reciprocidad, de sorda comprensión, que no conforma exactamente ni la ciudad de los espíritus, ni la apropiación total de la naturaleza, sino esta habitación universal del hombre en el mundo.¹⁶⁴

¹⁶³ Foucault, *Una lectura de Kant*, 105.

¹⁶⁴ Foucault, *Una lectura de Kant*, 107.

“El suelo real de la experiencia antropológica es mucho más lingüístico que psicológico”, dirá Foucault. Pero, en ese ámbito, la lengua no está como sistema para preguntar, sino como elemento dentro del sistema en el que se encuentra ubicado que sirve como “instrumento de intercambios” para cumplir una función de “campo común a la filosofía y la no filosofía”, es decir, las comunica.¹⁶⁵ De esta manera, tanto el contenido de la *ApH* como la manera de abordarlo están en un mismo nivel para Foucault, en la medida de que sobre lo que se reflexiona es la cultura, y aquello que sirve para pensar sobre ella, el lenguaje, forma parte de ese mismo sistema.

La socialización y el conocimiento que la propicia es un aspecto prioritario de la *ApH*. Pero al estar basada en la conversación sobre temas comunes a quienes lo integran, el modelo será la sociedad de la mesa [*Tischgesellschaft*]. En ella hay reglas tales como: todos deben poder hablar por turnos, presentar algo con novedad, luego darle seriedad y finalmente tratarlo con ironía; todo dentro de un ritmo que permita el fluir de la conversación y que, en caso de hacer un cambio de tema, este no sea perceptible de manera abrupta. Es el ámbito del *convivium* en el que “las libertades confluyen y espontáneamente se universalizan”.¹⁶⁶

El ciudadano del mundo es el que habla, dice Foucault. Pero también se ve que, para ello, cumple con ciertas reglas que la sociedad en la que se desenvuelve le exige de manera tácita. Es un ejercicio de convivencia de libertades que se universalizan, es decir, que se reconocen iguales y se otorgan el mismo derecho por igual a opinar y expresar un juicio sobre un tema que es tratado con novedad, con seriedad, pero también con humor. En esto, Foucault compara la *ApH* con el *Banquete* de Platón. El ciudadano del mundo se encuentra, entonces, en el nivel de lo originario, el dominio de la antropología, que es el mundo articulado por el lenguaje, esto es, para decirlo con Foucault, “donde el hombre despliega su verdad antropológica”.¹⁶⁷

Se ve, entonces, que el lenguaje se encuentra autorizado para tratar el tema de la verdad, toda vez que se encuentra organizado bajo la estructura del pensamiento crítico en

¹⁶⁵ Foucault, *Una lectura de Kant*, 110.

¹⁶⁶ Foucault, *Una lectura de Kant*, 111.

¹⁶⁷ Foucault, *Una lectura de Kant*, 112.

su totalidad. Cabe agregar que, en este sentido, una de las principales tesis de la lectura de Foucault versa al respecto a la transición que se da entre el uso del término *Gemüt* y el de *Geist* que va de la *Crítica* hasta el *Opus postumum* de Kant. Tal cambio consiste en el paso que va del análisis del lugar donde radican todas las facultades del entendimiento a la concepción de un principio vivificador de las ideas que está en la existencia. Dicho de otra manera, mientras las obras críticas tenían por objeto el análisis de las facultades del pensar, la ApH apunta ya a la cuestión sobre la existencia, lo cual significa pasar de ser un mero espectador pasivo a tomar un papel activo en el mundo haciendo uso del conocimiento que se tiene. Aquello que en la misma *Antropología pragmática* de Kant distingue entre conocer mundo [*Weltkennen*] y tener mundo [*Welthaben*].

La antropología pragmática parte de esta concepción en la que el hombre se encuentra dentro de un juego artificioso con la naturaleza, donde se descubre sí mismo como quien pone las reglas, como señala Foucault:

Siendo el mundo su propia escuela, la reflexión antropológica tendrá el sentido de situar al hombre en este elemento formador. Por lo tanto será, indisociablemente, análisis de la manera en que el hombre adquiere el mundo (su uso, no su conocimiento), es decir, cómo puede instalarse en él, y entrar en el juego: *Mittspielen* [participar]; y síntesis de las prescripciones y reglas que el mundo impone al hombre, por las cuales lo forma y lo pone en condiciones de dominar el juego [...]. De modo que la antropología no será historia de la cultura ni análisis sucesivo de sus formas; sino práctica a la vez inmediata e imperativa de una cultura dada. Ella enseña al hombre a reconocer en su propia cultura la escuela del mundo.¹⁶⁸

La propia cultura es vista, entonces, como el punto en común sobre el que los seres humanos pueden convivir. El lenguaje, las palabras, conforman un sistema de totalidad que ha de servir como instrumento de intercambio entre las personas que lo dominan. Salir de dicho sistema requiere adquirir uno nuevo desde el cual sea posible articular los conocimientos del mundo sobre la estructura del pensamiento crítico que divide las facultades del entendimiento e incluye los temas de la historia, política y el derecho.

¹⁶⁸ Foucault, *Una lectura de Kant*, 70.

G. Lenguaje y cosmopolitismo

De acuerdo con el prólogo de la *ApH* el conocimiento del hombre es un conocimiento del mundo que, dado su sentido pragmático, está orientado hacia lo que el mismo hombre, en tanto que obra libremente, hace, o puede y debe hacer de sí mismo, esto es, a aquellos fines que él mismo es capaz de proponerse. Además, es un conocimiento que debe complementar la educación de la escuela, por lo que no consiste en acumular conocimientos, sino en la manera en que éstos pueden ser aplicados por y para el ser humano. En este sentido, se trata no solo de contemplar, sino de tener mundo, esto es, interactuar con él. Los medios para ensanchar esta antropología son diversos, entre ellos, los viajes y las lecturas de viajes, la historia universal, las biografías, las novelas y las obras de teatro, pero, sobre todo, “es menester haber adquirido un conocimiento del hombre antes, en la propia casa, mediante el trato con los ciudadanos y paisanos”.¹⁶⁹ Por supuesto, el conocimiento del hombre supone problemas como el hecho de que cuando sabe que se le observa, eso altera su conducta y puede provocar que finja. Hay que tomar en cuenta, además, los hábitos que, como prejuicios, están siempre presentes en la manera en que los hombres se forman un concepto tanto de sí mismos como de los demás. No obstante, un rasgo característico de la *ApH* es su sentido popular, por lo que debe de apoyarse en ejemplos que todo el mundo pueda identificar y, posteriormente, encontrar por su propia cuenta, lo cual permite que quienes sean instruidos en ella puedan aplicar dicho conocimiento en el mundo.

Con todo lo dicho anteriormente, parece claro que el conocimiento de la *ApH* tiene su fuente no en la razón pura, sino en la experiencia del mundo, es un conocimiento de lo mundano. Lo cual nos sitúa en el ámbito más recientemente explorado por Robert B. Louden¹⁷⁰ en torno a la filosofía impura de Kant y que, como señala Sánchez Madrid, le pertenece a una “razón mundana, esto es, un modelo de racionalidad sabedor de que las leyes de la teoría no pueden resultar completamente extrañas a la práctica”.¹⁷¹ Ahora bien, esta mundanidad no podría ser formulada por Kant como si se tratara de un regreso a la visión empirista del conocimiento tomando en cuenta que para la fecha de su publicación el

¹⁶⁹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 4. Ak. *Anth.* 07: 120.

¹⁷⁰ Véase Robert B. Louden, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (New York: Oxford University Press, 2000).

¹⁷¹ Nuria Sánchez Madrid, *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant* (Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2018), 28.

período crítico ya ha acontecido. Por tal motivo, resulta necesario dar alguna explicación sobre cómo es que Kant entiende este aparente retorno a la experiencia.

Como es bien sabido, el contenido de la *ApH* proviene en cierta medida de los cursos que Kant daba desde el semestre de invierno de 1772-1773. Éstos, a su vez, tienen como antecedente los cursos de Geografía Física impartidos desde 1758. En medio de estos dos acontecimientos está la publicación de las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, donde podemos observar una versión precrítica de Kant en la que la experiencia a través de los sentidos estimula el desarrollo de los sentimientos morales, en una línea que se puede identificar con las teorías de los moralistas ingleses como el Conde de Shaftesbury y Francis Hutcheson, piezas claves en la conformación del pensamiento ilustrado a inicios del siglo XVIII. Dado que años después, en la *Crítica de la razón pura (KrV)*, Kant habrá de crear su propia teoría acerca del conocimiento como un proceso donde el sujeto participa activamente a través del uso de las tres facultades del entendimiento (entendimiento, razón y juicio), está claro que a partir de ese momento lo que haya de ser entendido como experiencia no podría ser visto como aquello que simplemente es percibido pasivamente por una mente en la que se deposita una idea. Mucho menos se podría relacionar con una teoría moral de origen sensualista a partir de la segunda obra crítica, en la que se sostiene una formalidad de la ley moral que no procede de ninguna experiencia.

La *Crítica del Juicio (KU)*, por otra parte, es elaborada por Kant con la finalidad de comunicar los ámbitos teórico y práctico. En este sentido, dicha obra parece replantear la posibilidad de que haya un vínculo entre la experiencia y la moral, sin que esto comprometa o determine los postulados de la filosofía práctica de índole puramente formal. El intento de la tercera crítica va encaminado a la justificación de que se puedan hacer juicios tanto estéticos como teleológicos de manera legítima, para lo cual habrá de vincular mediante la facultad de juzgar la experiencia sensible con la libertad manteniendo la supremacía de ésta última. De acuerdo con la *KU*, el juicio de gusto (o estético) es aquel que pretende ser universal desde la subjetividad, en tanto que se refiere a la cualidad de belleza de un objeto, la cual es determinada por la sensación de placer o displacer, no por el concepto de dicho objeto. De ahí Kant sostiene que la capacidad universal de comunicación del estado

anímico es aquello que hace posible la formulación de este tipo de juicio.¹⁷² Ahora bien, los juicios estéticos surgen del interés de las personas acerca de lo que consideran bello. Éste interés sólo es posible, a su vez, dentro de la sociedad, la cual, según el texto de 1790, se puede conceder que es posible a partir del impulso natural del hombre a la sociabilidad, por lo que es propio de la humanidad en su conjunto. El gusto es, en este sentido, la facultad que juzga lo universalmente comunicable de nuestro sentimiento ante una representación dada sin la mediación de un concepto.¹⁷³

Ahora bien, de acuerdo con Martha B. Helfer, a partir de la *KU* algunos representantes del idealismo y romanticismo, como Reinhold, Schulze, Fichte, Novalis y Von Kleist, encontraron justificación para defender la supremacía del genio creativo sobre el conocimiento, o dicho de otra manera, de la poesía y el arte sobre la ciencia, apoyándose en la manera en que Kant aborda en ella el concepto de *Darstellung*, entendida como representación sensible, en oposición al término *Vorstellung*, en referencia a una representación mental.¹⁷⁴ En relación con esto, Paul Redding ha señalado recientemente cómo es que la discusión en torno al concepto de *Darstellung* jugó un papel importante en lo que Cristina Lafont ha llamado el ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje del idealismo y romanticismo alemán.¹⁷⁵ Redding da cuenta de que las tesis de Hamman y Herder en contra del proyecto de la *KrV* están basadas en el supuesto de la supremacía del lenguaje como vía de acceso hacia el conocimiento. A partir de ellos, se desata un debate entre idealistas y románticos en el que algunos, como Fichte, intentan defender la prioridad del pensamiento a partir de la concepción de un Yo que es pensamiento en acto. No obstante, Georg Philipp von Hardenberg, mejor conocido como el poeta Novalis, habría de criticar esta visión al señalar la diferencia radical entre la formalidad del pensamiento frente a la materialidad del pensamiento. Por consiguiente, habría de negar la posibilidad de que, de acuerdo con los postulados de Fichte, si el pensamiento, en tanto que es privativo del

¹⁷² Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento* (Madrid: Machado Libros, 2003), 167. Ak. *KU* 05: 217.

¹⁷³ Kant, *Crítica del discernimiento*, 260. Ak. *KU* 05: 295.

¹⁷⁴ Véase Martha B. Helfer, *The Retreat of Representation. The concept of Darstellung in German Critical Discourses* (Albany: State University of New York, 1996).

¹⁷⁵ Véase Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana* (Madrid: Visor, 1993).

Yo, pueda ser expresable mediante el lenguaje, que es material, con lo cual la comunicación queda imposibilitada.¹⁷⁶

En respuesta a Novalis, August Friedrich Bernhardt, seguidor y amigo de Fichte, retoma el concepto kantiano de *Darstellung* (presentación). Éste es entendido por el propio Kant desde la *KU* como una representación externa o pública propia de las figuras geométricas o los modelos matemáticos. La introducción que hace Bernhardt de este concepto permite diferenciar a los signos lingüísticos de las *Vorstellungen* (representaciones) que son mentales. Además, siguiendo al mismo Novalis, retoma el tema del uso de los pronombres para incluir la segunda y tercera persona del singular y, de esta manera, concibe que estos tres son las formas más básicas de *Darstellung*. Junto con la idea de reconocimiento de Fichte, Bernhardt elabora su idea del acto de habla performativo en el que la función vocativa juega un papel determinante al apelar a la segunda persona. Redding comenta que, en medio de toda esta disputa, según un estudio Nerlich and Clarke, Georg Michael Roth, en el año 1795, había ensayado ya la relación entre el concepto kantiano de *Darstellung* y la *Mitteilung* [comunicación], y fue quien dio inicio a la pragmática alemana como rama de la lingüística que considera al lenguaje dentro del marco de su función comunicativa.¹⁷⁷ Esto puede ayudar a sostener que haya cierto interés de Kant en recuperar el uso del lenguaje dentro de sus propios trabajos, si se tienen en cuenta la proximidad de estas fechas con la publicación de la *ApH*.

En este sentido, Michael Forster cuestiona la tesis de Wayne Waxman, quien sostiene que Kant es de manera constante un seguidor de la visión psicologista de las ideas semejante a Locke, Berkeley y Hume, y niega que el lenguaje intervenga en el proceso del pensamiento.¹⁷⁸ En contraste, basado en las evidencias textuales presentadas por Reinhard Brandt y Michael Wolff, explora la posibilidad de que en Kant haya una filosofía del lenguaje a partir de ciertos pasajes de la *Lógica Vienna* (1790), la *Respuesta a Eberhard* (1790), la *Lógica Dohna-Wundlacken* (1792) y la *ApH* (1798).¹⁷⁹ En los tres primeros textos Kant indica la necesidad del lenguaje para poder pensar y, por consiguiente, para

¹⁷⁶ Paul Redding, *Thoughts, Deeds, Words, and World: Hegel's Idealist Response to the Linguistic "Metacritical Invasion"* (Colorado: The Davies Group Publishers, 2016), 57-59.

¹⁷⁷ Paul Redding, *Thoughts, Deeds, Words, and World*, 63.

¹⁷⁸ Ver Forster, Michael N., "Kant's Philosophy of Language?" en *Tijdschrift voor Filosofie*, 74, (2012), 487.

¹⁷⁹ Forster, "Kant's Philosophy of Language?", 488-490.

emitir cualquier juicio; la *ApH*, por su parte, implica reiteradamente al lenguaje en múltiples actividades humanas, dándole un papel preponderante, dado que su principal tarea es la de fomentar la socialización y específicamente sostiene que “las palabras son los medios mejor adaptados para significar conceptos”. Forster señala que si bien, la contemporaneidad de estos textos, posteriores a 1790, hace pensar en un posible cambio en el enfoque de Kant sobre el papel del lenguaje en la formación de juicios, no hay manera de sostener o reconstruir una teoría completa al respecto.¹⁸⁰ Muy probablemente, señala Forster, se trata de una ambigüedad que viene desde el período precrítico, donde Kant sostenía ideas similares a las de Leibniz y Wolff respecto a que los pensamientos y las palabras no son del todo independientes y mantienen una relación en las que éstas intervienen en la formación de las ideas. Cabe señalar que esta concepción habría de ser compartida por muchos de los contemporáneos a Kant, entre ellos Mendelssohn, Meier, Süssmilch y Herder. Posteriormente, durante el período crítico, todo indica que Kant es totalmente partidario del psicologismo que es posible ver, incluso, en la tercera crítica de 1790, donde señala que las ideas estéticas que dan origen a muchos pensamientos no pueden ser capturadas en palabras o lenguaje. Por último, podría aducirse a partir de las referencias antes mencionadas, un período lingüístico que arranca en 1790, sobre lo cual no es posible pronunciarse de manera contundente dada la escasez del material y lo escueto de las explicaciones que ahí aparecen. Lo cierto es que el contenido de dichos pasajes muestra que Kant parece dudar por momentos respecto al papel que las palabras tienen en la formación de los juicios.

Como se mencionó, el estudio de Forster se apoya en las investigaciones de Reinhard Brandt y Michael Wolff, quienes anteriormente han coincidido en que, a partir de la evidencia anterior, para Kant el lenguaje y el habla son fundamentales en la conformación de los juicios y los pensamientos.¹⁸¹ De ser así, esto casaría con las tesis de los opositores a la *Crítica* kantiana, Herder, primero, y después Hamman (no al revés, como sostuvo Isaiah Berlin, señala Forster)¹⁸² quienes habrían realizado, cada uno, por su parte, una *Metacrítica* apoyándose en dos tesis principales: 1) el pensamiento es

¹⁸⁰ Forster, “Kant’s Philosophy of Language?”, 509.

¹⁸¹ Forster, “Kant’s...”, 488-489.

¹⁸² Véase Michael N. Forster (2012), *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford University Press, Oxford.

esencialmente dependiente y determinado por el lenguaje; 2) conceptos o significados son usos de palabras. Sin embargo, como señala Forster, la postura de Kant durante el período crítico consistió en omitir e incluso negar cualquier aspecto del lenguaje relacionado con el pensamiento, dado su rechazo a las explicaciones *a posteriori* como fundamento del conocimiento. Además, otra motivo de este distanciamiento en la década de las tres críticas, pudo responder al deseo de Kant de guardar distancia de las tesis de Herder y Hamman, a quienes asociaba con cierto fanatismo religioso en sus ideas.

Pese a que, como señala Forster, no es posible sostener que en el período crítico haya una posición a favor de que los juicios hayan de ser necesariamente puestos en palabras, en la *Crítica del Juicio* encontramos que la capacidad universal de comunicación del estado anímico conduce a la externalización de las sensaciones y emociones a partir del juicio estético, el cual está regulado por las máximas del *sensus communis*. Dado que en el juicio estético se pretende alcanzar la universalidad, Kant plantea una concepción de *sensus communis*¹⁸³ distinta a la del uso popular del término “sentido común”, no como algo vulgar y fácil de encontrar en todas partes, sino como sentido comunitario constituido por tres máximas que nos permiten entrar en acuerdo con los otros: 1) pensar por uno mismo; 2) pensar poniéndose en el lugar de cualquier otro; 3) pensar siempre en concordancia con uno mismo.¹⁸⁴ La primera consiste en el pensar libre de prejuicios, esto es, abolir la superstición. La segunda conduce a un modo de pensar ampliado, en tanto busca partir de un punto de vista universal para reflexionar sobre su propio juicio. La tercera se entiende como el modo de pensar consecuente, el cual se alcanza cuando las anteriores han sido conseguidas y con ello se ha adquirido destreza en su uso. Cada una de estas reglas, a su vez, corresponde con las facultades del entendimiento, juicio y razón, respectivamente.

Tenemos, entonces, que el juicio de gusto manifiesta la capacidad que tiene cada persona de querer que su propia sensación de placer o displacer sea compartida por otros y, para que esta universalidad sea posible, entran en juego las máximas del *sensus communis*, encargadas de regular que las personas revisen sus juicios antes de ser expresados, esto es,

¹⁸³ “[...] capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los pensamientos (*a priori*) para, por así decirlo, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendrían una influencia perjudicial sobre el juicio”. (Ak. KU 05: 293).

¹⁸⁴ Kant, *Crítica del discernimiento*, 257-259. Ak. KU 05: 293-294.

desde sus pensamientos. Por consiguiente, la experiencia antropológica parece estar mediada por la facultad de juzgar reflexionante, en la medida que es subjetiva pero busca ser objetiva, para lo cual requiere ser revisada para evitar caer en prejuicios, a la vez que debe tener en cuenta el juicio de otros y, por último, debe ser consecuente.

Dentro de la *ApH*, las tres reglas del *sensus communis* son consideradas por Kant como las máximas que conducen hacia la consecución de la sabiduría humana.¹⁸⁵ Así mismo, dentro de esta obra, la socialización está normada de tal manera que tales reglas hacen posible llevar a cabo el intercambio de opiniones, por ejemplo, en una reunión en torno a una mesa, cuando Kant habla del sumo bien físico moral que consiste en una buena comida en buena compañía. La sociedad de la mesa es el espacio de la conversación que debe ser dirigida por principios que sirvan “al abierto comercio de los hombres con sus pensamientos en el trato social, de restrictiva condición a su libertad”.¹⁸⁶

Constatamos, así, la presencia del lenguaje como elemento importante para la comunicación en la *ApH*, como ya lo señalaba Forster. En ello parece coincidir Michel Foucault,¹⁸⁷ para quien:

La Antropología es la elucidación de ese lenguaje ya hecho -explícito o silencioso- por el cual el hombre extiende sobre las cosas y entre sus semejantes una red de intercambios, de reciprocidad, de sorda comprensión, que no conforma exactamente ni la ciudad de los espíritus, ni la apropiación total de la naturaleza, sino esta habitación universal del hombre en el mundo.¹⁸⁸

“El suelo real de la experiencia antropológica es mucho más lingüístico que psicológico”, dirá Foucault. Pero, en ese ámbito, la lengua no está como sistema para

¹⁸⁵ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 96-97. Ak. Anth. 07: 200.

¹⁸⁶ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 187-188. Ak. Anth. 07: 279.

¹⁸⁷ Para una revisión crítica sobre la introducción de Foucault a la *ApH* de Kant, véase Loudon, Robert B., “El Kant de Foucault”, *Estudios Kantianos*, n. 1, (2013), 163-182. Véase también Villacañas, “Foucault-Kant: la prehistoria de la obra foucaultiana”, 169-192. La postura de Loudon desaprueba en mucho el método interpretativo de Foucault, mientras que Villacañas señala las lecturas sobre las que Foucault está partiendo sobre la base, por ejemplo, de la correspondencia de Kant con Beck, así como la influencia de otras obras contemporáneas a la publicación de la obra kantiana, manteniendo un diálogo con el desarrollo posterior de la filosofía alemana en una línea que va desde Hegel y Nietzsche hasta la escuela de Fráncfort y Heidegger. El presente trabajo toma en cuenta la interpretación de Foucault exclusivamente en lo que toca a la relación del lenguaje con el conocimiento que la *ApH* proporciona sobre el ser humano, sin que por ello se comprometa a aceptar la tesis completa del autor francés.

¹⁸⁸ Foucault, *Una lectura de Kant*, 107.

preguntar, sino como elemento dentro del sistema en el que se encuentra ubicado que sirve como “instrumento de intercambios” para cumplir una función de “campo común a la filosofía y la no filosofía”, es decir, las comunica.¹⁸⁹ De esta manera, tanto el contenido de la *ApH* como la manera de abordarlo están en un mismo nivel para Foucault, en la medida de que sobre lo que se reflexiona es la cultura, y aquello que sirve para pensar sobre ella, el lenguaje, forma parte de ese mismo sistema.

La socialización y el conocimiento que la propicia es un aspecto prioritario de la *ApH*. Pero al estar basada en la conversación sobre temas comunes a quienes lo integran, el modelo será la sociedad de la mesa [*Tischgesellschaft*]. En ella hay reglas tales como: todos deben poder hablar por turnos, presentar algo con novedad, luego darle seriedad y finalmente tratarlo con ironía; todo dentro de un ritmo que permita el fluir de la conversación y que, en caso de hacer un cambio de tema, este no sea perceptible de manera abrupta. Es el ámbito del *convivium* en el que “las libertades confluyen y espontáneamente se universalizan”.¹⁹⁰

El ciudadano del mundo es el que habla, dice Foucault. Pero también se ve que, para ello, cumple con ciertas reglas que la sociedad en la que se desenvuelve le exige de manera tácita. Es un ejercicio de convivencia de libertades que se universalizan, es decir, que se reconocen iguales y se otorgan el mismo derecho por igual a opinar y expresar un juicio sobre un tema que es tratado con novedad, con seriedad, pero también con humor. En esto, Foucault compara la *ApH* con el *Banquete* de Platón. El ciudadano del mundo se encuentra, entonces, en el nivel de lo originario, el dominio de la antropología, que es el mundo articulado por el lenguaje, esto es, para decirlo con Foucault, “donde el hombre despliega su verdad antropológica”.¹⁹¹

Ahora bien, el carácter popular de la *ApH*, de acuerdo con Foucault, establece la diferencia entre su lenguaje y el lenguaje escolástico, en tanto que este último está orientado hacia la especificidad y la parcialidad. De modo opuesto, la noción de lo popular le confiere a la *Antropología* una perfección distinta a la técnica. El tipo de perfección de lo

¹⁸⁹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 110.

¹⁹⁰ Foucault, *Una lectura de Kant*, 111.

¹⁹¹ Foucault, *Una lectura de Kant*, 112.

popular exige que sea exhaustiva, lo que significa que sea capaz de dar evidencia completa de sus afirmaciones mediante ejemplos, porque en ellos está depositada su verdad. Por eso, Foucault sentencia que “la ‘popularidad’ no es la forma primera, la más matinal y la más ingenua, de la verdad”,¹⁹² ya que se trata de una verdad que ha nacido de la *Crítica*.

Como dijimos antes sobre la *ApH*, para que un conocimiento pueda ser popular, debe reposar sobre “un conocimiento del mundo y del hombre, un conocimiento de los conceptos, de los gustos y de las inclinaciones de los hombres”. Foucault utiliza esta cita de la *Lógica* de Kant para señalar una circularidad que ubica a la antropología dentro de aquello que ella misma debe exponer, por lo que es conocimiento popular y conocimiento de lo popular. En este círculo de palabras se hace patente que el lenguaje es el dominio de la *ApH*, en tanto que hace posible hablar y hablar acerca de él; al mismo tiempo, es a través de él que se pueden dar innumerables ejemplos reconocibles y familiares para cualquiera. Por tal motivo, la *ApH* “[s]erá un conocimiento del hombre que el hombre mismo podrá inmediatamente comprender, reconocer, e indefinidamente prolongar”.¹⁹³

Foucault identifica claros ejemplos en los que Kant recupera el uso popular de las palabras *einfältig* [ingenuo], *dumm* [tonto], *tor* [necio], *narr* [loco], *Geck* [tontería], *unklug* [imprudente] para referirse a enfermedades mentales que fueron recusadas por los estudios clasificatorios del siglo XVIII como vanas mitificaciones fundadas en la oscuridad de una dudosa tradición. Kant, en cambio, analiza justamente el sentido que adquieren dentro del uso popular. De ello, Foucault concluye que en el lenguaje antropológico no hay lenguaje mistificado ni vocabulario erróneo. Por tanto, señala, se trata de una idiomática general en la que todo lo que se dice tiene un valor por sí mismo y merece ser analizado para entender el pensamiento que lo ha hecho posible. La justificación de lo que se dice no depende de ninguna causa ajena a la práctica humana, ni en un pasado lejano, sino en el sentido actual de esos modismos.

Siendo el mundo su propia escuela, la reflexión antropológica tendrá el sentido de situar al hombre en este elemento formador. Por lo tanto será, indisociablemente, análisis de la manera en que el hombre adquiere el mundo (su uso, no su conocimiento), es decir,

¹⁹² Foucault, *Una lectura de Kant*, 105.

¹⁹³ Foucault, *Una lectura de Kant*, 105.

cómo puede instalarse en él, y entrar en el juego: *Mittspielen* [participar]. A la vez, es la síntesis de las prescripciones y reglas que el mundo impone al hombre, por las cuales lo forma y lo pone en condiciones de dominar el juego [...]. De modo que la antropología no será historia de la cultura ni análisis sucesivo de sus formas; sino práctica a la vez inmediata e imperativa de una cultura dada. Ella enseña al hombre a reconocer en su propia cultura la escuela del mundo.¹⁹⁴

La propia cultura es vista, entonces, como el punto en común sobre el que los seres humanos pueden convivir. Pero, para Kant, no se trata de la alta cultura, como habría de pretender más tarde Fichte, sino, como señala Gábor Gángó, ésta se construye sobre paradojas que se encuentran en las particularidades naturales del hombre, de ahí que incluso los vicios y las pasiones hayan de ser consideradas como temas sobre los cuales debe realizarse la reflexión antropológica, en tanto que son constitutivos de la civilización: “Más allá de toda inclinación asocial, él considera, por un lado, que el hombre es un ser social y un ser que crea y conserva la cultura”.¹⁹⁵

El lenguaje, las palabras, conforman un sistema de totalidad que ha de servir como instrumento de intercambio entre las personas que lo dominan. En esto parece estar de acuerdo Díaz Marsá cuando, en un artículo dedicado a la importancia del lenguaje común dentro de la *ApH*, dice que “el lenguaje común constituye aquí la forma de la universalidad del conocimiento, así como de su certeza”,¹⁹⁶ insistiendo en que el carácter popular de esta obra la hace descansar sobre “un sentido *común* que es sentido de realidad; un sentido que no remitiría a estructuras trascendentales interiores universales, sino a una efectiva y afectiva comunidad lingüística”.¹⁹⁷ Sin embargo, Díaz Marsá parece convencido de que hay una continuidad entre filosofía y no filosofía que radica en este supuesto descubrimiento de su origen en la lengua materna. Por el contrario, se puede decir que en la *Antropología* se ponen en juego las reglas del libre convivio entre voluntades, exponiendo de esta forma la exterioridad del pensamiento a través del lenguaje, mas no que el lenguaje fundamente o determine al pensamiento o que sea constitutivo de todo conocimiento.

¹⁹⁴ Foucault, *Una lectura de Kant*, 70.

¹⁹⁵ Gábor Gángó, *Marxismo, cultura, comunicación. De Kant y Fichte a Lukács y Benjamin* (Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2009), 18.

¹⁹⁶ Marco A. Díaz Marsá, “Antropología Crítica y Lenguaje Común o del Suelo Lingüístico de la Experiencia Antropológica en la Lectura Foucaultiana de Kant”, *Estudios Kantianos*, n. 1, (2015), 98.

¹⁹⁷ Díaz Marsá, “Antropología Crítica y Lenguaje Común”, 98.

En este sentido, podemos concluir junto con Forster que la concepción kantiana del lenguaje mantiene, aún en la última etapa de su pensamiento, un dualismo entre pensamiento y lenguaje, donde este último sirve de instrumento para la comunicación. En la *ApH*, específicamente, las palabras en su sentido popular o común tienen un peso mayor en la medida que posibilitan la socialización y, mediante el acto de convivencia se realiza la libertad dentro de sus reglas, por ejemplo, en la política y en el derecho; así también, es un espacio abierto para la creatividad al tratarse sobre los temas del arte y las narraciones sobre acontecimientos. El lenguaje común es la manera en que la *ApH* recupera la experiencia para la libertad, al poner en contacto los juicios que parten de la sensibilidad dentro de un marco regulativo, el *sensus communis*, que permite la expresión desde lo que es conocido y común para todos los que participan en la comunidad de hablantes.

De tal modo que ser cosmopolita o ciudadano del mundo implica el desarrollo de la capacidad humana de poner en común con otros los propios pensamientos a través también del dominio del habla. Esto implica un conocimiento de los temas y los contextos en los que se habla, así como del respeto de las reglas que permiten este libre convivio de las voluntades dentro de una comunidad.

III.

La lectura de Foucault a la filosofía práctica de Kant

¿Cómo leyó Michel Foucault a Immanuel Kant? Sin lugar a dudas, desde su tiempo. No hay que olvidar que siempre consideró importante el papel y el problema de la historia dentro de la filosofía y creía que desde el siglo XIX la pregunta por el presente era una constante. Él mismo, incluso, se concibe como un historiador del presente.¹⁹⁸ ¿Cómo o cuál es ese tiempo en el Foucault se ubica? Parte de ello es lo que hemos querido presentar en el transcurso de este trabajo y de lo que queremos incluir a continuación.

El principal interés de Foucault se encuentra en el presente, como él mismo lo expresa en distintos momentos tanto de su obra como en entrevistas;¹⁹⁹ el presente en el que se vive, en lo que ocurre, no en la sociedad, aclaraba también en otro momento.²⁰⁰ Lo social, en todo caso, se mantiene siempre dentro del orden de lo que es posible y tal cosa sólo se entiende desde la historia, pero no como un resultado o producto del pasado, sino como una confluencia de relaciones que permiten configurar ese presente compartido. De otra manera no habría modo de explicar cómo es que entiende y actúa esa sociedad de manera consecuente con el presente que le corresponde.

¹⁹⁸ Michel Foucault, “Non au sexe roi” (conversación con B.-H. Lévy), *Le Nouvel observateur*, núm. 644, 12-21 de marzo de 1977, en *Dits et écrits III* (Paris: Gallimard, 1994), 258.

¹⁹⁹ Sobre este punto hemos tomado en cuenta lo que recientemente Jean-Paul Margot ha reflexionado enfocándose en la relación que mantienen los conceptos de revolución y presente en Foucault. En el trabajo de Margot se ve hasta que punto Foucault encuentra relación entre lo que ocurre y lo que se piensa en su propia experiencia y también en la manera que esto influye en el pensamiento de una época. Véase Jean-Paul Margot, “Michel Foucault: la revolución y la cuestión del presente”, *Praxis filosófica*, núm. 41, 2015 (julio-diciembre): 193-214.

²⁰⁰ “Hay que desmitificar la instancia global *de lo real* como totalidad por restituir [...] También habría que interrogar tal vez el principio, a menudo implícitamente admitido, de que la única *realidad* a la que debería pretender la historia es la propia *sociedad*.” Michel Foucault, “La poussière et le nuage”, en *Dits et écrits IV* (Paris: Gallimard, 1994), 15.

En los capítulos anteriores hemos venido sosteniendo que el estudio introductorio de Foucault a la *Antropología* de Kant es una arqueología. Al mismo tiempo hemos pretendido mostrar lo que esto significa y qué implicaciones tiene en Foucault y en las interpretaciones que se le pueden dar al texto kantiano dentro de los estudios de la obra. Para lo primero, nos dimos a la tarea de analizar el término “arqueología”, indagamos sobre la manera en que se realiza esta actividad de investigación histórica, e intentamos definir sus propósitos y esclarecer las discusiones que mantiene con las ciencias humanas, específicamente, con la historia y la antropología. Además, en la primera parte de nuestra investigación, vimos que la exposición de *La arqueología del saber* busca hacer explícito aquello que, en sus tres primeras publicaciones, Foucault quiso poner en obra, a saber, sus críticas en contra de los métodos historicistas y las concepciones filosóficas que ven a la historia como una línea continua en la que debe hallarse un comienzo y un fin. Lo que Foucault criticó, entonces, fue que estas formas de concebir la historia tiene en común el mostrar un total desprecio por las irregularidades o los acontecimientos que no concuerdan con su visión universal, o bien, señalan y amplían el estudio de tales irregularidades con la finalidad de terminar incorporándolas al gran relato sobre la historia de la humanidad. En contra de estos preceptos es que Foucault lanzó sus primeras obras, a manera de respuesta, mientras que a la par intentaba articular un nuevo método y se cuestionaba sobre la posibilidad de crear una teoría a partir de ellas.

Ahora, junto con el problema sobre la manera en que se concibe y se practica la historia desde la filosofía, está también la discusión y consecuente crítica de Foucault contra el discurso de la antropología filosófica. De acuerdo con ésta, la antropología filosófica de principios del siglo XX mantiene una concepción del ser humano que proviene de la idea de hombre acuñada en el período ilustrado, teniendo a Kant como principal exponente desde el ámbito filosófico. De acuerdo con dicha idea, el hombre puede ser estudiado como objeto empírico para conocer su esencia o trascendencia. A esto último es a lo que Foucault dio el nombre de “doble empírico trascendental”, que es mejor conocido por el tratamiento que se le da a este concepto en *Las palabras y las cosas*. Conforme a lo que hemos dicho antes, las tesis contra la antropología kantiana pueden rastrearse ya en su trabajo de introducción a la *Antropología* kantiana, sin que esto agote ni limite la

importancia de su estudio, ya que también contribuye a la elaboración del método y pensamiento arqueológico de Foucault.

Intentamos que lo dicho hasta ahora sobre el tema y la crítica antropológicos sea suficiente para dar fundamento a lo que queremos exponer en este capítulo, en la medida que permite explicar cómo es que Foucault continúa sobre su propio análisis de la historia en un siguiente momento, sin dejar de lado la filosofía de Kant. Así, a continuación, vamos profundizar sobre el tema y la crítica de la historia de Foucault, en una etapa posterior a la que ya nos hemos dedicado en torno al método arqueológico. Entonces, nos proponemos dedicar este capítulo a la manera en que el francés retorna sobre la obra de Kant hacia los últimos años de su vida para revalorar su papel como precursor del pensamiento y la filosofía dedicados a la historia.

Para cumplir con el propósito mencionado, retomaremos las declaraciones que Foucault realiza, en la conferencia “¿Qué es la Ilustración?”, donde señala a Kant como el primer filósofo en tomar conciencia de la temporalidad de su pensamiento, por haber sido el primero, también, en concebirse dentro de una época histórica. Veremos, además, en qué medida esto es congruente con el desarrollo del pensamiento de Kant, a partir de las obras en las que toca el tema de la historia, como en *Idea para una historia en sentido cosmopolita*, dentro de la *Crítica de la razón pura* y en *Los progresos de la metafísica*. Además tomaremos en cuenta las interpretaciones de algunos comentaristas y especialistas sobre el tema de la historia en Kant y veremos, también, de una manera semejante a la que hemos procedido en los primeros capítulos, cómo es que la concepción de Kant acerca de la historia puede estar relacionada, de tal manera que se opone a una práctica particular de la escritura de la historia, con el período romántico contemporáneo a él. Nuestra intención, con esto, es identificar mejor las razones por las que Kant opta por una concepción distinta y propia de la historia en oposición a las novelas históricas, mientras que, al mismo tiempo, concuerda en que la historia responde a un método de escritura que debe ser guiado y orientado por principios. Con lo anterior, queremos mostrar que el Foucault de los años ochenta está siguiendo a Kant al considerar de un modo similar la práctica y el estudio de la historia y que esto, además, ya estaba presente desde su etapa arqueológica. Pero también nos llevará a mostrar en qué medida la óptica de Foucault cambia e incorpora esta reflexión

kantiana sobre la historicidad de las ideas y de la filosofía a partir de su propio cambio de noción y método con la genealogía.

¿Qué papel le corresponde a Kant en la genealogía de Foucault? ¿Es posible pensar en Kant también como un pensador genealógico o sólo arqueológico? ¿De qué manera procede la genealogía a diferencia de la arqueología desde la problemática que estaba presente en las primeras lecturas de Foucault a Kant? ¿Es realmente Kant quien ha orientado este cambio o, más bien, el pensamiento foucaultiano lo ha llevado a admitir este cambio de concepción respecto a la filosofía kantiana y su papel en la historia de la filosofía? A estas preguntas es a lo que el presente capítulo intentará responder con la intención de cerrar nuestra interpretación de un Foucault lector de Kant y poder definir qué condiciones hacen posibles las relaciones entre estos autores y permiten establecer nuevas vías de interpretación para estudiar la relación entre ambos.

A. Foucault y la propuesta de una historia filosófica de la filosofía de Kant

El propósito de este apartado es, en primer lugar, explicar las maneras como Kant entiende que es posible realizar historia de la filosofía en dos momentos muy distintos de su obra, la *Crítica de la razón pura* y *Los progresos de la metafísica*. A partir de esta distinción, será posible que señalemos la diferencia que también existe entre los principios teóricos y los principios prácticos, ya que sobre estos últimos habrá de ser posible comprender la manera en que Kant entiende la posibilidad de una arqueología filosófica. Posteriormente, esto nos permitirá sostener que es posible entender que la arqueología filosófica kantiana y la arqueología histórica de Foucault se encuentran relacionadas en la medida que ambas parten de la posibilidad de formular principios prácticos, esto es, de la libertad como principal fuente de orden de los acontecimientos y del presente. Como ya se puede ver, esto pone en relación a Foucault con aquel espíritu Ilustrado que defiende la autonomía bajo el lema del “*sapere aude*”, de extracto claramente kantiano.

A consecuencia de lo anterior, veremos en qué medida es que este enfoque lleva al propio filósofo francés a replantearse la manera en que puede realizarse un cierto tipo de método orientado a la historia. Dicho método, habremos de señalar, obedece a una forma de

regularidad que es propia de la práctica de la libertad. Con esto, habrá de quedarnos claro que, para Foucault, no es que la historia haya de ser entendida como algo caótico, sino que obedece a un cierto tipo de orden propio de una libertad creadora, pero no meramente espontánea, sino, hasta cierto punto, recurrente, aunque siempre ha de dar resultados diversos e imposibles de predecir. Esto es lo que permitirá llevar el nivel descriptivo de la arqueología hacia el nivel explicativo, con lo cual ya no sólo se trata de dar cuenta cómo es que algún discurso constituía la verdad en una época, tal sería el caso de *La historia de la locura*, por mencionar un ejemplo; ahora, también es posible, desde este nuevo alcance, que se presenten las causas que hicieron posible que se constituyera una verdad, no sólo desde un discurso, sino a través del cruce de varios ejes, los cuales, además del conocimiento, ponen en juego los dispositivos del poder y de la moral, como habremos de explicar en lo que viene a continuación.

Tenemos, entonces, que el presente capítulo se propone hacer un recorrido a través de la obra de Kant para sustentar la posibilidad de una arqueología filosófica que se entiende como historia filosófica de la filosofía, la cual procede mediante principios prácticos. Luego, señalaremos la manera en que Foucault interpreta esta posibilidad de hacer una historia a partir de principios prácticos, esto es, desde la autonomía de la libertad y que, con ello, este autor consigue pasar del procedimiento descriptivo al explicativo. Además, esto le permite establecer que hay una serie de principios rectores para el trabajo genealógico y, a partir de ahí, sostener que en la historia siempre existe una cierta recurrencia de operaciones racionales a partir de las cuales es posible establecer un cierto orden en un momento determinado. No obstante, el orden que emerge no obedece a una causalidad, o como consecuencia necesaria de una serie de hechos pasados, ya que es espontáneo, en la medida que es producido por la libertad. Esto implica, por lo tanto, una concepción de la historia no causal; basada en el análisis de las relaciones que dan lugar a un acontecimiento, siempre, desde un tiempo presente, por lo que constantemente puede estar cambiando, y eso conlleva que siempre haya posibilidad de actualizarlo.

a. Filosofía y arqueología filosófica

Como es sabido, en la “Doctrina del método”, dentro de la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, se indica que al final del sistema hay un lugar para lo que se

denomina “La historia de la razón pura”. En ella, Kant se aleja del terreno empírico que supondría una revisión histórica y, fiel a su método, opta por realizar un análisis trascendental de los sistemas filosóficos que le anteceden. De acuerdo con esta perspectiva, los diversos modos en que se ha filosofado obedecen principalmente a tres propósitos.

En primer lugar, se trata de las dos diferentes maneras de pensar acerca del objeto del conocimiento. Por un lado están los sensualistas, quienes atribuyen toda la realidad a los objetos de los sentidos; por el otro, los intelectualistas, quienes afirman la ilusión de los sentidos y la única verdad en el entendimiento.

En segundo término están las dos maneras de filosofar conforme al origen de los conocimientos. Se distingue, entonces, entre aquellos que, como Aristóteles, sostienen que éstos provienen de la experiencia, y otros que, como Platón, afirman que la razón es su fuente.

En tercer lugar están los modos en que los filósofos han concebido su método. Aquí se divide entre quienes se guían por los principios de la metafísica, a los que Kant denomina naturalistas, y quienes se dejan guiar por principios científicos, a través de la especulación. Estos últimos pueden dividirse, a su vez, en dogmáticos, cuyo ejemplo encuentra Kant en Christian Wolff, y escépticos, a quienes identifica con David Hume.

A continuación, Kant señala que, tras esos intentos, el único camino que queda abierto es el crítico, el cual, según sus propias palabras, se ha encargado él mismo de abrir y, concluye, invita a sus lectores a continuar en su construcción. De esta manera, Kant parece comprender que una época de la filosofía ha llegado a su fin y, al mismo tiempo, ha comenzado una nueva que él se ha encargado de inaugurar. Pese a ello, parece que el propósito original de la filosofía no cambia “a saber: llevar a la razón humana a completa satisfacción en [...] su afán de saber”.²⁰¹

Varios años más tarde, en una fecha que no es posible ubicar con precisión entre 1793 y 1795, Kant aborda nuevamente el tema acerca de la historia de la filosofía en una de las hojas sueltas que se publicaron póstumamente como parte del texto conocido como *Los*

²⁰¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Mario Caimi (México: FCE-UNAM-UAM, 2009), 729. Ak. *KrV* 03: 552.

progresos de la metafísica. Mario Caimi señala que estas hojas sueltas no aparecieron originalmente en la edición de Rink, sino en posteriores; sin embargo, es posible también encontrarlas en Ak. XX, 335-351.²⁰² En el texto en cuestión, Kant diferencia entre realizar una historia de la filosofía y una historia filosófica de la filosofía. La primera ha de llevarse a cabo haciendo una narración de la manera en que se ha filosofado en cada época. No obstante, señala, el filosofar es un desarrollo progresivo de la razón, por lo que no pudo haber avanzado ni comenzado por la vía empírica. De tal manera que, si ha de haber una historia de la filosofía, ésta debe obedecer en su estructura a los principios mismos de la razón, los cuales ha de extraer a modo de lo que ahí denomina una “arqueología filosófica”.²⁰³ (Ak. XX, 341)

Tras la exposición de las dos definiciones anteriores se abre la siguiente cuestión: ¿es posible distinguir entre la historia de la razón pura que aparece en la *Crítica*, y la historia filosófica de la filosofía? En principio, lo que resulta más evidente es que la primera describe y divide a la filosofía según los propósitos que ha perseguido; mientras que, por otra parte, la arqueología filosófica se orienta según principios de la razón humana. Ambas, por lo tanto, proceden racionalmente, sin tomar en cuenta datos empíricos o acontecimientos históricos. Sin embargo, al referirse a los propósitos que la han dirigido, la historia de la razón pura encuentra su límite en los intentos que ya han sido realizados, aunque deja abierta la vía de la filosofía crítica, que se encuentra apenas en ciernes.

Ahora bien, si consideramos que la arqueología filosófica fue acuñada más de una década después de la *Crítica de la razón pura* y es posterior a la *Crítica del juicio*, podemos preguntarnos si no es que durante ese largo período de tiempo algo pudo haber llevado a que Kant reformulara su postura sobre la manera en que es posible escribir la historia. Para contestar, tomemos por ejemplo, el conocido texto de 1784, *Idee zur eiener allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht*. En él, Kant no parece estar del todo convencido sobre el valor epistemológico de una filosofía de la historia, ya que “es sólo uno de aquellos pensamientos que una cabeza filosófica (que, por lo demás, habría de ser

²⁰² Ver Mario Caimi, “La metafísica de Kant” en Immanuel Kant, *Los progresos de la metafísica*, (México: FCE-UNAM-UAM, 2008), XII.

²⁰³ Kant, *Los progresos*, 104.

experta en historia) pudiera ensayar con otras perspectivas”.²⁰⁴ En un tono muy parecido podemos ver que, en *Mutmasslicher Anfang der Menschen Geschichte*, Kant afirma que “dejar nacer una historia por entero de presunciones no parece mucho mejor que esbozar una novela”.²⁰⁵ La contemporaneidad de ambos textos nos habla de que hasta ese momento para Kant no es posible pensar en un orden de los acontecimientos a partir de principios prácticos, como lo haría una arqueología filosófica. Por el contrario, las acciones humanas que en conjunto se pueden ubicar dentro de una narración que constituye la historia, para ser explicadas, tienen que ser entendidas en relación con las leyes de la naturaleza y que, por tanto, si algún comienzo o principio se ha de establecer en relación con una disciplina o ciencia del devenir de la humanidad, tendría que obedecer en el fondo a dichas leyes naturales. Pero, como es evidente, dado que la naturaleza y las acciones humanas no están relacionadas de manera necesaria, toda historia tiene que ser entendida como un mero supuesto que, en realidad, no nos dice nada sobre la verdad de los acontecimientos, sus causas y los efectos que producen, si acaso, sólo habrá de describirlos.

Aunque pueda tenerse con propósito metafísico un concepto de la libertad de la voluntad, sus fenómenos, las acciones humanas, como cualquier otro acontecimiento natural, están determinados por leyes generales de la naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace esperar, por profundas que puedan ser sus causas remotas, que, al observar el juego de la libertad de la voluntad humana en grande, se pueda descubrir en ella una marcha regular [...]²⁰⁶

Es interesante que Kant, en medio de su proyecto crítico, se haya dado tiempo para abordar estas cuestiones más allá de lo que había expuesto en su obra de 1781. Ante esto, quizás resulte pertinente tomar en cuenta la publicación, en 1784, de las *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, de su antiguo alumno, Johann Gottfried Herder, a la cual Kant habrá de dedicar también dos reseñas antes de cortar definitivamente comunicación con él. En esos trabajos, es posible ver que Kant se muestra contrario a las ideas en favor de la imaginación, la creatividad, la astucia y la poesía como

²⁰⁴ Kant, *Idee* (Ak. VIII: 30). Versión en español Immanuel Kant, “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, en *En defensa de la Ilustración*, Javier Alcoriza y Antonio Lastra (trads.) (Madrid: Alba, 2006), 91.

²⁰⁵ Immanuel Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschen Geschichte* (Ak. VIII, 109). Versión en español Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *En defensa de la Ilustración*, 145.

²⁰⁶ Kant, “Idea”, 73.

principales elementos que guían a la humanidad hacia el progreso. La postura de Kant, en cambio, es la de que sólo podemos plantear hipotéticamente la posibilidad de que haya un principio o un plan en la naturaleza al que no tenemos acceso. No obstante, pese a su carácter hipotético, la idea de que la naturaleza tiene un plan en el devenir histórico de la humanidad, de acuerdo con Kant, puede resultar útil y conveniente, razón por la cual habría que aceptarla y, por consiguiente, rechazar el que las acciones humanas sean un “agregado caótico”.²⁰⁷

Pero eso no es todo, ya que es posible advertir que Kant, en la *Idee*, está reaccionando también en contra de una forma de escribir la historia que había ganado una gran aceptación en su época: la novela [*Roman*].²⁰⁸ Entre los motivos que tiene para oponerse a ello está, por un lado, su rechazo de que la historia pueda ser popularizada al grado que su escritura obedezca únicamente a la demanda de un público y, por tanto, sea simple y ciegamente guiada por la moda.²⁰⁹ Además, parece que este modelo de escritura también le resulta incorrecto dado que puede convertirse en un instrumento de manipulación y un reemplazo del uso del entendimiento de las personas. En este sentido parece que Kant señalaría, en un texto publicado solo un mes después de *Idee, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, que es muy cómodo tener un libro para evitarnos el tener que esforzarnos para entender.²¹⁰ Como se puede ver, Kant reconoce, también, que un tipo de historia escrita de esta manera puede ser utilizada para servir al interés y el provecho de los poderosos, así como para alimentar las ansias de control absoluto de los soberanos, quienes encontrarían fundamento en la historia para recordar aquellos acontecimientos que les resulten los más adecuados y encontrar, en ellos, la justificación de sus acciones y propósitos.²¹¹ Por lo anterior, todo parece indicar que en la *Idee* se alcanza a concebir al cosmopolitismo a partir del supuesto de un orden preestablecido en la naturaleza, con el inconveniente de que esto permitiría justificar actos atroces por parte de soberanos y de sus

²⁰⁷ Kant, “Idea”, 89.

²⁰⁸ En un estudio más o menos reciente se aborda ampliamente el tema sobre el rechazo de Kant frente a la historia escrita o entendida bajo la forma de la novela como género. Una de las cosas que ahí se comenta es que entre los motivos que tuvo Kant para publicar su “Idea” fue que se enteró por medio la prensa que un estudiante, Johann Schultz, pretendía publicar próximamente una historia en sentido popular. Ver Séan M. Williams, “Kant’s Novel Interpretation of History”, *Seminar – A Journal of Germanic Studies*, 49, 2 (Mayo, 2013): 174.

²⁰⁹ Ver nota en Kant, “Idea”, 90.

²¹⁰ Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, en Kant, *En defensa*, 63.

²¹¹ Kant, “Idea”, 91-92.

servidores, quienes, actuarían así en nombre de esta teleología natural mezclada con un régimen moral, como ya lo alcanza a vislumbrar el propio Kant.

Ahora bien, si ya Kant alcanza a vislumbrar que, bajo esta concepción teleológica de la historia, bajo el supuesto de un plan de la naturaleza, es posible que se encuentre justificación para ciertas acciones que lesionarían a la humanidad, a qué se debe que no haya reparado al momento de estipularla como una manera correcta de proceder para realizar una historia basada en ideas. Todo parece indicar que la confianza de la *Idee* en la teleología responde a un cierto prejuicio que había circulado desde hacía muchos años respecto al género *Roman*. A partir de Voltaire, por lo menos, este nombre había sido utilizado para referirse a cualquier obra que era considerada como producto de la ficción y la fantasía, en contraposición con las obras orientadas a la exposición o el descubrimiento de una verdad y que, por lo tanto correspondían al dominio de la ciencia. Esta comparación, a su vez, se había utilizado también, en su momento, para distinguir entre la obra de Descartes, a la que se le consideraba despectivamente como una mera elucubración fantástica, y la de Newton, respetada y acreditada por ser la fuente del conocimiento científico de su época. Desde entonces, el término “novela” se había convertido en un lugar común para poner en tela de juicio la verdad de los escritos filosóficos; era una manera de desacreditar las afirmaciones metafísicas para hacerlas ver como producto de meras fábulas o creaciones fantásticas. En otros casos, como sería el de Herder, el término “novela” también fue utilizado para referirse a la relatividad del sentido en que se puede sostener que haya verdad en los tratados filosóficos.²¹²

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede explicar que Kant haya optado por entender a la historia según la manera en que se concebía un tratado científico. En dicho sentido, tratándose de la disputa entre filosofía y literatura, todo indica que Kant trata de apartarse lo más posible de la línea literaria, a la que entiende como mera ficción. En consecuencia, el filósofo alemán apelará a favor de que el orden de la naturaleza sea el único principio según el cual deba ser articulada y entendida la historia para que pueda ser considerada una ciencia, es decir, para que pueda contener y expresar algo verdadero o, al menos, verídico. Esto mismo se puede constatar en la *Kritik der Urteilskraft*, cuando Kant expresa su

²¹² Véase Williams, “Kant’s Novel Interpretation”, 174-179.

admiración por el novelista Wieland, en cuanto a su talento para reunir lo imaginario con las ideas reflexivas en una misma historia; sin embargo, señala más adelante, a diferencia de Newton, el poeta no es capaz de mostrar a otros la manera de reproducir su arte, como sí ocurre en el ámbito de la física, lo cual le resta todo valor como aportación al conocimiento científico.²¹³ La historia, entonces, debe obedecer principios que no sean arbitrarios.

A consecuencia de lo que hemos mencionado, es posible entender que, tanto en la *Idee* como en *Mutmasslicher Anfang*, Kant ha decidido a favor de la conveniencia de suponer que hay una ley que guía hacia un fin de la naturaleza, y que bajo el supuesto de dicho orden se deben establecer los principios para una filosofía de la historia; de lo contrario, ya decíamos, para Kant significaría que todos los actos y hechos serían reductibles a ser considerados como un cúmulo de acontecimientos arbitrariamente reunidos.

A pesar de la aparente contundencia con la que Kant se refiere en los textos de 1784 y 1786 sobre la manera en que una historia debe ser guiada por la idea de un supuesto orden en la naturaleza, todo indica que cambiará su punto de vista en obras posteriores, a partir de la *Kritik der Urteilskraft*, de 1790. Como ya veíamos, en dicha obra enaltecía la capacidad con la que el genio creador de un poeta, como era el caso de Wieland, puede enlazar ideas con la fantasía, lo que le confería cierta función de embellecimiento y atractivo a una historia; pero, al final, el veredicto era que se negaba su valor como ciencia y, por tanto, Kant se mantenía renuente a concederle alguna autoridad. Pese a ello, en este gesto de condescendencia podemos ver que ya habría una primera reconsideración acerca de la manera en que literatura y filosofía se podrían relacionar en ciertas formas de la narrativa para constituir un orden histórico.

En relación con este cambio, Salvi Turró señala que es posible distinguir claramente entre dos etapas en la reflexión kantiana sobre la historia: una que va de la primera a la tercera crítica; y otra, que va de ésta en adelante. La principal diferencia entre estas dos estriba en que la primera se mantiene con un carácter meramente hipotético, en tanto que sólo puede partir de hacerse bajo el supuesto de que hay en ella algún posible orden similar al de la naturaleza. Por otro lado, en la segunda etapa, que parece surgir justo con la *Kritik*

²¹³ Immanuel Kant, *Crítica del discernimiento*, 309.

der Urteilskraft, existe más bien una concepción que prioriza el aspecto práctico, es decir, antepone la actividad de la razón a partir de la libertad.²¹⁴ Así, por ejemplo, en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, de 1793, se afirma que el concepto de deber es aquel que fundamenta que una teoría no sea considerada vacía a causa de su idealidad, “pues no sería deber avanzar hacia un cierto efecto de nuestra voluntad, si éste –piénsese como ya completo o como aproximándose siempre a la completud– no fuera también posible en la experiencia”.²¹⁵ De tal manera que se invierte el papel que originalmente le había conferido a la libertad, como causada por las disposiciones naturales en el hombre, y ahora son estas últimas las que se ven supeditadas al designio de una voluntad que es totalmente práctica. El hombre es su propio “fin último”, como lo establece la *Anthropologie*, en 1798, así que la providencia o el plan de la naturaleza pasa a un segundo término en cuanto a la dirección que las acciones humanas pueden y deben tomar.²¹⁶

A decir de Turró: “A partir de la *KU* y los *Fortschritte* la libertad no es únicamente un concepto trascendental no contradictorio, sino un mandato de realización del bien supremo en el mundo y, por tanto, causalidad fenoménicamente activa que se traduce en los acontecimientos humanos en el mundo”.²¹⁷ Esto significaría que, tras cambiar su concepción sobre la historia, para Kant el progreso de la razón es autónomo, por lo que queda deslindado de juicios hipotéticos acerca de la finalidad de la naturaleza, y ésta última ya no es vista como la única indicadora posible acerca del destino de la humanidad.

Lo que acabamos de señalar nos lleva a pensar en que, toda vez que Kant ha podido anteponer las leyes prácticas sobre las teóricas, es posible sostener que la arqueología filosófica está basada en principios prácticos. Si esto es así, también podemos pensar que en el uso práctico de la razón se encuentra el principio que orienta hacia la obligación de hacer siempre uso de la libertad. De tal modo que la autonomía de la razón prevalece por encima del providencialismo de los primeros textos sobre la historia y encuentra su mejor

²¹⁴ Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant* (Barcelona-México: Anthropos-UAMI, 1996), 244, 252.

²¹⁵ Immanuel Kant, *Gemeinspruch* (Ak. VIII: 276-277).

²¹⁶ Immanuel Kant, *Anthropologie* (Ak. VII: 119). Edición bilingüe alemán-español Immanuel Kant, Antropología en sentido pragmático, Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Störandt (trads.) (Ciudad de México: FCE-UAN-UNAM, 2014), 3.

²¹⁷ Turró, *Tránsito*, 250.

expresión en el conocido lema de la Ilustración propuesto varios años antes por el mismo Kant: “*Sapere aude!* Ten valor de servirte de tu propio entendimiento”.²¹⁸

En ese texto donde Kant hace aparecer el lema ilustrado, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, de 1784, se nos ofrece una caracterización de la manera en que la libertad es puesta en práctica por los individuos. Tenemos que existe, entonces, un uso público y un uso privado de la razón, que en ambos casos se refieren a la manera en que se puede ejercer la libertad dentro de una sociedad civil. Por una parte, el uso público de la razón es aquel que no debe ser limitado, en tanto que contribuye al desarrollo del pensamiento mediante un ejercicio de reflexión y debate entre los integrantes de la sociedad, lo cual es benéfico para todos y, por ello, no debe ser constreñido por nadie, ni siquiera por la autoridad de un Estado o soberano. En contraste, el uso privado de la libertad de pensar por cuenta propia consiste en una limitación debido a que quien opina o se expresa se encuentra dentro de un cargo o puesto civil, por lo cual, dado que cuenta con la confianza de una institución o entidad gubernamental, habrá de moderar la expresión de sus ideas frente al resto del mundo, ya que en esa circunstancia tiene el deber de velar por el interés de la entidad a la que representa.²¹⁹ Todo esto parece indicar que el progreso moral depende de hacer uso de la libertad en sus dos modalidades, una amplia y otra restringida, lo cual, a su vez, significa que el desarrollo histórico depende del ejercicio de la libertad de pensar, por lo cual, cualquier estudio relacionado con dicho desarrollo tendría que estar orientado a la reflexión y el análisis de los acontecimientos producidos por una razón que es autónoma. A su vez, implica que el estudio de la historia se centre en realizar un análisis de las diferentes prácticas de libertad que acontecen en diferentes momentos. Tales prácticas, tal vez, puedan ser identificadas en primera instancia con los dos tipos de uso de la razón que Kant señala en *Respuesta a la pregunta ¿qué es Ilustración?* Y esto, también, nos pone nuevamente en contacto con el pensamiento foucaultiano sobre las maneras en que puede realizarse el trabajo de quien trata de explicar la historia, lo cual veremos un poco más adelante.

²¹⁸ Véase Immanuel Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” en Kant, *En defensa de la Ilustración*, 63.

²¹⁹ Kant, “Respuesta”, 65.

Hasta este punto, nos resultará curioso que, pese a su proximidad cronológica, los contenidos de la *Idee* y de la *Beantwortung* parezcan ser tan distintos al considerar, primero, que la libertad y el progreso moral deban ser considerados como algo promovido por el orden de la naturaleza; mientras que, en el segundo texto, la libertad queda establecida como la guía que los propios individuos deben ser capaces de ejercer para llevarse a sí mismos y a la sociedad en conjunto hacia su mejoramiento intelectual y moral. Esto solo nos hace pensar en que, como ya hemos dicho, Kant decide su primera postura en relación con la forma en que la historia deba ser escrita, lo cual parece impedirle admitir que haya espacio para que la libertad sea la guía de las acciones humanas, sin intervención del supuesto fin de la naturaleza. No obstante, es claro que Kant tiene en mientes la posibilidad de plantear lo contrario, de tal modo que la moralidad sea entendida como una cuestión independiente de la providencia, pero, para ello, aún le queda un largo trabajo de fundamentación y análisis en las obras posteriores.

Veremos, entonces, que en la *Metaphysik der Sitten*, por ejemplo, es posible advertir este cambio, sencillamente, si nos detenemos un poco a analizar las dos partes que la constituyen. Cada una de ellas corresponde a un campo de acción de la libertad, uno es el interno y el otro el externo. La primera sección está dedicada al campo de la acción en el sentido externo, en cuanto a que las acciones que se llevan a cabo están en relación con los otros, lo que en Foucault constituye una parte de lo que denomina relaciones de poder. En Kant, este campo es, por lo tanto, el espacio del derecho, encargado de regular la interacción entre los sujetos para permitir el libre juego entre ellos, esto es, la actividad que permita que unos y otros no sean violentados ilegítimamente.

El concepto de derecho, en tanto que se refiere a una obligación que le corresponde /es decir, el concepto moral del mismo), afecta, en primer lugar, sólo a la relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatamente). [...] [S]ólo se pregunta por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como libre, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal.

Por tanto, el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad.²²⁰

El derecho, está claro, se entiende como la ley escrita que establece los límites de las acciones. La violencia es entendida, entonces, como algo que ocurre fuera de la ley escrita, ya sea antes de ella o, una vez establecida, cuando se incumple o se actúa en contra de ella. Pero, en sentido estricto, de acuerdo con Kant, ni siquiera es posible hablar de violencia antes de la existencia de una ley escrita, puesto que las relaciones en esas circunstancias no son explícitas y sólo persiste el uso de la fuerza o el hábito, sin más.

Mientras pretenden estar y permanecer en este estado de libertad exterior sin ley, los hombres no son injustos en modo alguno unos con otros si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*); pero en realidad son injusto en sumo grado* al querer estar y permanecer en un estado que no es jurídico, es decir, un estado en que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia.²²¹

La violencia sólo puede quedar inscrita dentro del margen de la historia, en la medida que existe una ley escrita que la reconoce e identifica como tal; de otra forma, las acciones llevadas a cabo por quienes carecían de una ley establecida y objetiva sólo podrían ser entendidas como efectos de la necesidad y la naturaleza.²²² Esto es muy interesante en la medida que, como ya se puede ver, historia y leyes o reglas quedan relacionadas íntimamente por la escritura y por ser prácticas, es decir, posibles mediante el uso de la libertad, libres de cualquier determinación externa a la del propio pensamiento, por lo que no pueden ser extraídas de ninguna supuesta ley natural.

²²⁰ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (VI: 230). Versión en español Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Adela Cortina y Jesús Conill Sancho (trads.) (Madrid: Técnos, 2008), 38-39.

* “Esta diferencia entre lo que sólo *formaliter* es injusto y lo que es injusto también *materialiter* tiene un uso diverso en la doctrina del derecho. El enemigo que, en vez de cumplir lealmente las condiciones de la capitulación con la guarnición de una fortaleza sitiada, la maltrata durante la evacuación o rompe el pacto de otro modo, no puede ya quejarse de injusticia si su enemigo le hace la misma mala jugada cuando se presenta la ocasión. Pero en realidad son injustos en grado sumo, porque privan de validez al concepto de derecho mismo y entregan todo a la fuerza bruta –por así decirlo– legalmente y de este modo destruyen el derecho de los hombres en cuanto tal” (Nota de Kant).

²²¹ Kant, *Metaphysik* (VI: 307-308). Kant, *Metafísica*, 138.

²²² Véase la sección “El derecho de gentes”, donde se aborda todo lo relativo a la guerra entre estados civiles, en Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (Ak. VI: 343-351). Kant, *La metafísica*, 181-191.

Pero, por otro lado, también tenemos las reglas para el uso de la libertad dentro de la relación del sujeto con sí mismo y los otros. Este terreno ya no es el del derecho, sino el de la moral, que en el caso de Foucault corresponde con el *éthos*. Dentro de este campo, Kant trata de extraer los deberes de un sujeto con sí mismo a partir de su propia constitución, esto es, en tanto que es libre de pensar y tiene, por consiguiente el deber de guiarse a sí mismo. La autonomía en las acciones individuales es lo que está en juego dentro de esta segunda parte de la *Metaphysik*. Esto habrá de llevarnos más adelante a comparar y explicar con detalle lo que Foucault denomina el cuidado de sí (*souci de soi*), aunque, por supuesto, también implicará que debemos distinguir entre las diferencias entre las concepciones kantiana y foucaultiana de sujeto.

Antes de ir hacia la comparación y análisis que recién hemos mencionado, queremos hacer hincapié en otro ejemplo donde se puede ver que Kant, además de haber cambiado su concepción sobre la manera en que es posible realizar una historia desde un punto de vista filosófico, también parece revalorar el papel de la literatura. Con este propósito, cabe señalar el papel que Kant le asigna a las novelas, los libros de viajes, las obras de teatro, las biografías, incluso la historia universal y otras, en su última obra, la *Anthropologie im pragmatisher Hinsicht*.²²³ De acuerdo con ella, la formación de los ciudadanos debe incorporar este tipo de obras como medios para formarse como ciudadanos del mundo. De este modo, pareciera que, a diferencia de su rechazo inicial de las obras literarias como vías de exposición sobre algún conocimiento, ahora son tomadas con aceptación por su utilidad en la labor formativa, en tanto que esto hará que los seres humanos sean capaces de interactuar de mejor manera con el resto de los habitantes del mundo. Parece, entonces, que Kant recupera el valor de la creatividad estética, no solo de las obras literarias, sino de la cultura en general, en tanto que son manifestaciones de la diversidad que surge y se expresa en la vida de las sociedades humanas. La libertad, en este sentido, desde su acepción más espontánea y creativa, parece reinstalarse dentro del panorama kantiano como una fuente inagotable de experiencias y novedades que deben ser incluidas y reconocidas para la constitución de un conocimiento de todo lo humano, tanto en lo colectivo, como en lo

²²³ “Finalmente, no son precisamente fuentes, pero sí recursos auxiliares de la antropología: la historia universal, las biografías y hasta las obras de teatro y las novelas”. Ver Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 5. Ak. *Anth.* 07: 121.

individual. Aquello que inicialmente, en los textos de la década de los 80 a los que nos hemos referido, era entendido como un orden natural que necesitaba ser supuesto para hacer inteligibles las acciones humanas en un sentido teleológico, ahora, en los textos de finales de los años 90, aparece como la diversa manifestación de la libertad que se cierne sobre sí misma para imponerse un autogobierno. Este último, además, produce efectos diversos en dos ámbitos: en las relaciones con los otros, las prácticas de libertad hacia el exterior, y en las relaciones individuales, las prácticas de libertad dirigidas por los individuos hacia sí mismos.

Con lo que hemos expuesto hasta ahora, podemos darnos cuenta de la manera en que Kant da un giro posterior a sus textos sobre historia en los años 80. Con ello, Kant se aleja de la concepción teleológica naturalista y encuentra una vía para la autodeterminación de los pueblos y los individuos a partir de la libertad en la creación de leyes, instituciones y prácticas como puede verse en las dos doctrinas que se derivan de su *Metaphysic der Sitten*, la del derecho y la de la virtud. Además, se puede decir que la *Anthropologie* va un poco más allá en esto al dar un último paso hacia la consumación de un proyecto orientado al análisis de la posibilidad en que la libertad encuentra diversas manifestaciones en todos los ámbitos de la vida, a los cuales ella se encarga de delimitar y que, en términos muy próximos a Foucault, pueden identificarse con la individualidad, la colectividad, la enfermedad, la sexualidad, la socialización, la convivencia, etc.

Ahora bien, con todo lo anterior hemos intentado mostrar cómo es que pudo llegar a concebirse la idea de una arqueología filosófica que sirva de guía para elaborar una historia del pensamiento. Como hemos visto, ésta tendría que partir de principios prácticos. Se trataría, entonces, de una historia fundada en el uso práctico de la razón, esto es, de la libertad de la razón que, como hemos mostrado, contempla dos dimensiones, la interna y la externa. La primera de ellas trataría sobre las diversas maneras en que la razón ha constituido un orden sobre los sujetos en su relación con sí mismos, algo como una historia acerca de cómo se han llegado a constituir diversas reglas de conducta para los individuos. En el otro extremo estaría una historia cuya finalidad sería la de dar cuenta de los diversos tipos de gobierno que se han instaurado sobre las relaciones entre los sujetos, que en Kant

estaría principalmente orientada por el derecho, pero también es posible notar que está involucrado el ámbito político.

La arqueología filosófica, desde este punto de vista es una manera de aproximarse a la descripción de las relaciones entre los sujetos y que pueden ser comprendidos como pertenecientes a una época. Sin embargo, lo que aún no puede decir la arqueología es, desde esta primera concepción, la manera en que un cierto orden se ha instaurado y dado ciertas condiciones en el presente, o cómo pudieran ser modificadas y a qué condiciones responderían tales cambios. Para conseguir este siguiente nivel explicativo, es necesario llevar más lejos el trabajo de la crítica, ya que, al menos en la primera *Crítica*, cuando aparece el tema de la historia como campo de conocimiento, ésta se mantiene sólo en un nivel descriptivo de los límites que no le permiten pasar de ser un mero supuesto orden de la naturaleza. En cambio, con lo que hemos visto que sucede en las obras posteriores, a partir de la tercera crítica y en estrecha relación con el lema de la Ilustración, se advierte que la vía crítica de la historia también está abierta a la posibilidad de entender que la historia sea explicada a partir de principios prácticos. Esto significa que la arqueología filosófica, en tanto historia filosófica de la filosofía, contempla el que las acciones de los sujetos son constituidas y reguladas de manera autónoma, y que, por lo tanto, le sea posible analizar las distintas maneras en que ellos se han regulado y concebido a sí mismos y sus relaciones con los otros en diversas épocas, pero, principal y definitivamente, desde el presente.

b. Arqueología, genealogía y crítica de la filosofía. De Kant a Foucault vía Nietzsche.

Según lo que hemos dicho en la sección anterior, el pensamiento de Kant acerca de la historia da un giro a partir de la KU que transita de la idea de que el orden de la naturaleza se encarga del desarrollo de los acontecimientos con un fin, una historia teleológica, a una concepción de la historia como un uso práctico de la razón en la que se pueden describir los hechos que ella pone en práctica en distintos momentos o épocas, una historia que podríamos denominar “práctica” o “moral”. Este giro se debe, a diversas razones, pero, la

más importante radica en la concepción ilustrada de Kant, según la cual es un deber el actuar de manera autónoma.

Lo que hemos sostenido anteriormente nos lleva a pensar en la posibilidad de que Foucault, en consecuencia, haya retomado la tarea de la arqueología de Kant, pero también la de su crítica, tomando como punto de partida el lema de la Ilustración, “*¡Sapere aude!*”. Como hemos visto, este lema antepone el deber de pensar por cuenta propia, lo cual conlleva a hacer uso de la libertad en dos ámbitos, el público y el privado. Lo que en Kant eran las doctrinas del derecho y de la virtud, en Foucault pueden ser entendidos como dos disciplinas orientadas a regular la vida de los sujetos con los otros y con sí mismos, respectivamente.

En la presente sección explicaremos en qué medida el filósofo francés reelabora el proyecto de la arqueología filosófica como vía de acceso a la historia desde el ámbito de la libertad. Además, presentaremos la manera en que el pensamiento de Foucault sobre las posibilidades de hacer historia se desarrolla hasta llegar al punto en el que la arqueología se ve necesitada del trabajo conjunto con la genealogía. Así mismo, veremos que juntas, arqueología y genealogía, son pensadas por Foucault como una manera de continuar con la vía crítica de la filosofía a la que Kant se refiere en el fragmento de la “Historia de la razón pura” que mencionamos al comienzo de este apartado, y cómo, también, esta vía se orienta por principios prácticos, según lo estipula la arqueología filosófica.

Para comenzar, recordemos que durante los primeros años de su producción intelectual, Michel Foucault llevó a cabo tres obras de carácter histórico a las que siempre se refirió como arqueologías. Éstas son *La historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*. Posteriormente, en 1969, habría de publicar un intento de exposición metodológica y teórica de aquellos trabajos en *La arqueología del saber*. Más tarde, en los últimos años de su vida, Michel Foucault dictó tres conferencias en las que reflexionó en torno a los temas de la crítica y la Ilustración a partir de Kant. Aunque cronológicamente muy distantes, las arqueologías y las conferencias guardan cierta correspondencia entre sí y, como habrá de notarse, en ello Kant tiene que ver, en buena medida.

En una de las conferencias que mencionamos antes, la que lleva el título “Seminario sobre el texto de Kant ‘*Was ist Aufklärung?*’” sostiene que el filósofo alemán es el fundador de dos grandes tradiciones críticas. Una de ellas consiste en una analítica de la verdad que se encarga de las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero; mientras que, por otra parte, está la que se dedica a cuestionar acerca de la actualidad y sobre cuál es el campo actual de experiencias posibles. A esta última, es muy conocido que Foucault la denomina ontología del presente, representada por filósofos que van desde Hegel y Nietzsche hasta Weber y la Escuela de Fráncfort.²²⁴ Dicho de otra manera, Foucault está señalando que la filosofía crítica de Kant está integrada por una parte que se refiere al conocimiento científico y por otra parte que se orienta a la reflexión sobre el ámbito práctico que corresponde con el de las acciones humanas en el tiempo, esto es, el que permite la instauración de un campo del derecho, de la ética, de la política y de la historia.

Con cierta seguridad podemos decir habría un consenso en que la antropología, desde el punto de vista de Kant, si se la quiere clasificar dentro de su sistema, estaría incluida en el ámbito práctico. Pero, para Foucault este es justamente el punto problemático, dado que él entiende a ésta como una especie de creación híbrida en la que se pretende hacer convivir dos terrenos distintos de acuerdo con la *episteme* moderna, los del conocimiento de la naturaleza y el de la práctica de la libertad, o al menos así pretendió entenderlo la época moderna. Con esa mezcla de dos ámbitos distintos, de acuerdo con Foucault, nace un modelo o instrumento de análisis que combina la presunta observación científica, la objetividad, con una disciplina, es decir, con una manera de orientar el uso de la libertad en el mundo. Vista de esta manera, el contenido de la *Antropología* de Kant estaría muy próximo a poder ser definido como una dietética, ya que ella trata de orientar acerca de lo que beneficia y perjudica al espíritu en lo particular, en tanto que se refiere al sujeto, y en lo universal, dado que dicho sujeto es comprendido como parte de la humanidad. De tal modo que, de acuerdo con la interpretación de Foucault, la antropología filosófica subsecuente cargaría siempre con este prejuicio en el que se da por sentado que para conocer al ser humano hay que observar todas sus acciones para descubrir un interior, una causa o esencia común a todos, y que ésta sea la que deba guiar el estudio y, consecuentemente, arroje

²²⁴ Foucault, *Sobre la Ilustración*, 68-69.

resultados positivos sobre lo que se pueda esperar y deba hacer y pensar el ser humano de sí mismo.

Contra todo esto que hemos mencionado es a lo que Foucault pone resistencia y aplica el sentido crítico de la filosofía de Kant en términos prácticos. En resumen, para Foucault no hay un ser humano en sí, ni, por consiguiente, una ciencia sobre él; todo esto ha sido un invento, producto de una ilusión, y la tarea de la crítica consiste en identificar de dónde viene y cómo desarticularla para abrir otras maneras de comprender las acciones libres de los sujetos.

Para explicar mejor lo que hemos dicho hasta aquí, desde el inicio de esta sección, veamos lo que se sostiene en la última de las tres conferencias que mencionamos al comienzo, la que lleva por título “*Qu’est-ce que les Lumières?*”, de 1984. En ella, Foucault señala que la actitud ilustrada es un “ethos filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos”.²²⁵ En dicho sentido, la crítica es un análisis y reflexión sobre los límites que, en un sentido positivo, puede convertirse en una crítica práctica hacia la transgresión de dichos límites. Esto lleva a Foucault a preguntarse: “lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, ¿en qué medida es particular, contingente y debido a constricciones arbitrarias?”²²⁶ Esto es una alusión directa al estado en que se encuentran las ciencias humanas de aquellos días. Puesto de otra manera, la pregunta anterior puede entenderse también así: ¿en qué medida lo que han dicho las ciencias sociales, la historia, la antropología, la economía, la geografía, la medicina y otras tantas disciplinas o teorías que tratan sobre las actividades relacionadas con la vida de los llamados seres humanos, al respecto de lo que significa y lo que implica actuar conforme a lo que cada una de ellas indica no podría ser modificado si se cambia desde su base la concepción acerca de lo que se ha concebido como propio del “ser humano”?

Visto así, la pregunta de Foucault nos lleva un paso más allá del plano arqueológico en el que solo se describe el estado de estas materias o saberes, que son los encargados de constituir una *episteme* y, a partir de ella, una época. Se trata, por tanto de

²²⁵ Foucault, *Sobre la Ilustración*, 90-91.

²²⁶ Foucault, *Sobre la Ilustración*, 91.

desantropologizar las explicaciones sobre el mundo y las relaciones entre sujetos, objetos, instituciones, tecnologías, saberes que lo constituyen tal y como es actualmente. Dicha tarea, en palabras del propio Foucault, fue emprendida inicialmente por Marx en su intento a favor de un descentramiento de la historia, que hasta entonces había sido entendida y expuesta a partir de un sentido de identidad fundado por una supuesta finalidad racional. De esto es claro ejemplo la primera interpretación que veíamos en la *Idee* de Kant a favor de una guía en la naturaleza que participa en la realización de la humanidad por intercesión de la razón, cual si ésta tuviera un plan predeterminado. En cambio, Marx se alejaba de este planteamiento al tomar en cuenta que los individuos tenían también determinaciones particulares dadas en las relaciones de producción, las determinaciones económicas y las luchas de clases.²²⁷

Sin embargo, para Foucault el máximo realizador de dicho descentramiento o desantropologización fue Nietzsche, mediante la implementación de la genealogía.²²⁸ Al respecto de esta última, Foucault dedica el texto titulado “*Nietzsche, la généalogie et l’histoire*”, donde explica que la genealogía no consiste en ser la búsqueda de un origen, puesto que no se supone la existencia de una esencia de las cosas en su identidad inmóvil. La historia que supone este pretendido origen se convierte en metafísica. En cambio, la genealogía conduce la historia en el sentido opuesto, hacia lo externo y lo accidental, las diferencias y las peripecias. Por ello, también se concentra en las proveniencias a partir de la disociación de las identidades, por ejemplo, en el caso del sujeto, escruta los accidentes, los cálculos, los errores a partir de los cuales se ha formado con el tiempo una identidad, con lo que la verdad aparece como la afirmación de un modo de vida, pues su trabajo consiste en articular el cuerpo y la historia. En consecuencia con esto, el genealogista busca dar cuenta de la emergencia de las identidades y de las esencias; su labor consiste en investigar cómo surgen las dominaciones, los gobiernos, los órdenes, los regímenes a partir del juego del azar. Foucault piensa, entonces, junto con Nietzsche que la proveniencia viene de un instinto, mientras que la emergencia se muestra en la lucha.

²²⁷ Foucault, *La arqueología del saber*, 24.

²²⁸ Foucault, *La arqueología del saber*, 24.

La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hasta la reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; ella instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación.²²⁹

De la misma manera en que los métodos de estudio de Marx y Nietzsche se habían encargado de avanzar en la descentralización de los análisis sobre las prácticas de la libertad, la crítica que propone realizar Foucault no es trascendental ni pretende conquistar alguna metafísica propia, sino que, por una lado, es arqueológica, como ya hemos visto, y por el otro es genealógica, que es lo que ahora nos dedicaremos a exponer.

Antes de llegar al planteamiento genealógico, debemos poner en claro que la crítica es arqueológica. De acuerdo con lo que Foucault expone en la conferencia del 84, la crítica “no intentará determinar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción posible; sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos”.²³⁰ Recordemos que, como vimos en la primera parte de nuestro trabajo, la finalidad de la arqueología era describir las condiciones históricas de posibilidad de un saber, con lo cual se enfrenta a los documentos como si se tratase de los restos de un objeto antiguo, y a partir de ellos se busca reconstruir la elaboración de un discurso particular que se ha constituido en un saber. Con esto, para Foucault, se deja de lado el recurrir a la supuesta identidad del sujeto o de la historia misma como constructo de la razón de dicho sujeto. Lo que ahora nos dice, mantiene el estatuto de la crítica y la arqueología como formas descriptivas de relaciones específicas que se pueden encontrar a través de los discursos en los documentos.

Para dejarlo más claro, la arqueología, entendida como crítica, había surgido inicialmente como un análisis discursivo orientado básicamente a la reconstrucción de un cierto saber dentro de un momento histórico, la *episteme* de una época, a partir de un trabajo de archivo, de acuerdo con lo establecido en *Las palabras y las cosas*. En su labor descriptiva, ella debía poner de manifiesto las condiciones que hicieron posibles ciertos conocimientos sin apelar a su valor racional u objetivo, solo a su evidencia discursiva.

²²⁹ Foucault, *Dits et écrits*, 145, en Edgardo Castro, *Diccionario Foucault. Temas conceptos y autores* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011), 279.

²³⁰ Foucault, *Sobre la Ilustración*, 91.

[...] manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una "arqueología".²³¹

Pero, más tarde, Foucault habría de reconocer la limitación en cuanto al alcance de esta empresa al proceder como si se tratara de un análisis en términos de una totalidad cultural, lo cual aún lo conectaba directamente con Levi-Strauss y el estructuralismo en general.²³² A partir de ahí es que llevará a cabo su reelaboración teórica en *La arqueología del saber*, donde se vale de nuevas categorías, como formaciones discursivas, enunciado y archivo, para dar con los elementos particulares que está tratando de descubrir.

No obstante, ya decíamos que con esta labor no se concluye el trabajo del historiador, ya que con ella solo se ha podido dar con un cierto orden de las cosas establecido discursivamente. Existe un siguiente paso que con la arqueología no habría podido darse y que consiste en pensar alternativas a dicho orden. Ésta constituye la tarea complementaria de la genealogía, esa otra parte de la vía crítica que Foucault está reconstruyendo inspirado en el pensamiento de Kant, además de Nietzsche, como ahora trataremos de demostrar.

La crítica, para continuar con el texto de 1984, ya decíamos, además de ser arqueológica, es genealógica. Esto significa que “no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos”.²³³ En este sentido, Foucault invierte conscientemente el sentido de la crítica trascendental kantiana que ponía sus ojos en los límites para negar el acceso a lo que se encontraba fuera de ellos. Ahora, la identificación de los límites debe servir para identificar la contingencia que los configuró y, habida cuenta de ello, será posible pensar en otras posibles configuraciones dentro del campo histórico y humano. Vista de esa manera, la crítica kantiana era negativa, en tanto

²³¹ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 7.

²³² Foucault, *La arqueología del saber*, xx.

²³³ Foucault, *Sobre la Ilustración*, 91-92.

que restringía; mientras que, por el contrario, la crítica foucaultiana busca ser positiva en su labor de detectar límites con el propósito de franquearlos.

Dado, entonces, que la crítica está constituida por una parte que se encarga de identificar los límites dentro de un saber y otra avocada a la producción o potenciación de aquello que ya ha sido delimitado para transgredirlo, podemos comprender de mejor manera la función de cada una y el papel que juegan en la reelaboración del pensamiento foucaultiano acerca de la relación entre filosofía e historia. La arqueología se encarga de indicar el método a seguir, la descripción y, con ello, la detección de límites; la genealogía, en contraparte, se avoca a dar cuenta de la finalidad de la crítica, su siguiente paso, la explicación de cómo es que han llegado a existir tales límites y la posibilidad de franquearlos.²³⁴ Esto está relacionado con la manera en que Foucault entendía la genealogía de Nietzsche, esto es, como un análisis de la exterioridad, y que nos lleva de vuelta a lo que habíamos planteado en la sección anterior al referirnos al ámbito práctico de la filosofía kantiana. Se trata de un campo de acciones que está enmarcado por la regulación de las relaciones entre sujetos, objetos e instituciones, como explicaremos a continuación.

Conforme Foucault se va alejando del pensamiento arqueológico, en la misma medida va orientando su análisis a lo no discursivo, como es patente en su concepción nietzscheana de que la historia va marcada por un instinto y se manifiesta con la lucha de las fuerzas producidas por éste. Tal como lo expresa en este fragmento: “La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hasta la reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra, y va así de dominación en dominación”.²³⁵ De este modo es que surgen, entonces, las nociones de poder y saber, y se convierten en los temas principales de sus siguientes estudios, a partir del conocido discurso *L'ordre du discours*. Con esto lograría movilizar su labor meramente descriptiva hacia la posibilidad de poder identificar la dinámica de los cambios históricos por sí mismos, lo que significó que la genealogía viniera a complementarla para dar explicación de los procesos dinámicos dentro de la historia. Ya no era suficiente con reconstruir el entramado de relaciones discursivas que habían dado como resultado un nuevo, más amplio y específico discurso. Ahora era necesario, también, para salir del paradigma del anticuario, poder dar cuenta de

²³⁴ Foucault, *Sobre la Ilustración*, 91.

²³⁵ Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Dits et écrits II* (Paris: Gallimard, 1994), 145.

aquello que producía los cambios en el momento y de aquello que hacía que surgieran modificaciones en la historia. Para ello, Foucault habrá de dirigir su estudio hacia las maneras en que se dan las relaciones entre los otros y, posteriormente, los tipos de relación que los sujetos tienen con sí mismos a través de la historia. En otra sección nos dedicaremos a explicar cómo es que esto es expuesto por Foucault y cómo obedece a un desarrollo de sus propias ideas y de los propósitos que, desde el comienzo, han estado presentes en su obra, en cuanto al tema de la historia y de los sujetos que aparecen en ella. Antes de eso, el siguiente apartado lo dedicaremos a explicar la manera en que Foucault retoma la arqueología filosófica y cómo construye una propia metodología para abordar la historia basándose en la autonomía y la necesidad de pensar el presente que el francés detecta en la obra de Kant.

c. La ontología crítica. La Ilustración kantiana de Foucault.

Dentro de la conferencia, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Foucault define toda su propuesta como una ontología crítica que se aleja de la metafísica y consiste en un análisis histórico que pone a prueba los límites de lo que se ha pensado y se orienta a su posible transgresión. En un sentido parecido, Foucault ya se había pronunciado en *L'ordre du discours* al respecto de que su trabajo podía ser distinguido en dos conjuntos de análisis: crítico y genealógico. El crítico procede por un principio de inversión que consiste en ver negativamente las figuras del autor, de la disciplina y de la voluntad de verdad. Por su parte, el genealógico sigue otras tres reglas metodológicas: discontinuidad, especificidad y exterioridad, las cuales consisten, respectivamente, en: tomar los discursos desde su particularidad y sin suponer un discurso soterrado que los mantiene unidos, en que tales discursos constituyen una violencia sobre las cosas y que no se atenderá a nada oculto o a algún núcleo interior, sino a sus condiciones externas de aparición.²³⁶ Ambos, enfatiza, son inseparables, en tanto que corresponden con las dos perspectivas de un mismo análisis.²³⁷

²³⁶ Foucault, *El orden del discurso*, 54-55.

²³⁷ Foucault, *El orden del discurso*, 67.

En una entrevista concedida y posteriormente publicada en 1983 por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, cuyo título es *A propose de la genealogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, Foucault señala que:

Hay tres dominios posibles de la genealogía. De inicio, una genealogía histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad (que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento), una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder (el modo en que nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros) y una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la moral (el modo en que nos constituimos como sujetos éticos que actúan sobre sí mismos).²³⁸

Además, explica, este análisis implica que se deben llevar a cabo diversas investigaciones cuya coherencia práctica estriba en el cuidado con que somete la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas. Con esto, cabe señalar que Foucault se aparta de toda pretensión de validez científica y decide en favor del campo de la libertad, en consonancia con lo que ya veíamos acerca de la filosofía de la historia de Kant al pasar de principios teóricos a principios prácticos. Por consiguiente, Foucault aclara que esto no significa que tales investigaciones hayan de ser ejecutadas en el completo desorden y la contingencia, ya que la ontología crítica, que conjunta el trabajo arqueológico con el genealógico, mantiene tres principios: generalidad, sistematicidad y homogeneidad. Veamos en qué consiste cada uno.

Cuando Foucault se refiere al principio de homogeneidad entiende aquellas formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer, a las cuales también denomina “prácticas”. Éstas, es preciso señalar que para Foucault incluyen al dominio discursivo, como lo son las *epistemes*, y al no discursivo, que son los dispositivos de poder, saber y las relaciones consigo mismo. Podemos decir que corresponden con aquello que regula las actividades de los sujetos bajo un cierto orden sistemático y general. A partir de estas formas de racionalidad es posible que aparezca una forma de libertad que surge al interactuar entre individuos y permite modificar las reglas del juego o sistema. La sistematicidad corresponde, por otro lado, a tres ejes que, en su modo de relacionarse, orientan las prácticas: el saber, el poder y la ética; por lo que todo análisis debe incluirlos.

²³⁸ Foucault, *Dits et écrits IV*, 618.

La generalidad consiste en la recurrencia de que ciertas investigaciones o problematizaciones sobre las relaciones de los ejes anteriores se dan en las prácticas; lo cual no significa que los estudios sobre ellas deban dirigirse a validar su continuidad, ni sus variaciones, sino hacia la develación de los aspectos que las hacen singulares en un momento histórico determinado.²³⁹

De tal manera que estos tres principios nos llevan a entender el procedimiento de la ontología crítica como una manera de interpretar históricamente todo acontecimiento. Para lo anterior, deberá llevarse a cabo bajo el entendido de que todo acontecimiento corresponde con una práctica basada en una racionalidad u orden que permiten también jugar con ciertas reglas y, a su vez, éstas predisponen las condiciones que permitirían modificarlas. Además, al analizar tales prácticas se debe tener en cuenta que todas están sistematizadas por los tres ejes que las orientan desde el saber, el poder y la ética. Como hemos mencionado antes, estos tres ejes son entendidos en realidad como relaciones, no como entidades. Finalmente, en dicho análisis también se toma en cuenta que hay maneras recurrentes de problematizar o enfocar las relaciones que se dan entre esos tres ejes sin que ello tenga por finalidad el validarlas, sino demostrar su singularidad histórica. Con esto, dicho sea de paso, Foucault nuevamente apuesta a favor de romper con la continuidad del historicismo que valoraría cualquier acontecimiento por su relación con un antes o un después, en lugar de advertir que se trata de algo único y apreciar las relaciones que tuvieron que haberse puesto en juego para que sucediera de esa forma específica. En cambio, se resalta el cambio, la ruptura y las alteraciones con la finalidad de hacer notar cómo es que a través de ellas se reconfiguran las relaciones de una manera nueva, cómo emerge siempre de un modo diferente en una repetición que permite la manifestación propia de la vida, como en su reproducción y constante renovación.

La arqueología filosófica planteada por Kant apunta hacia la realización de una filosofía de la historia orientada por principios prácticos. Por contraste, la arqueología de Foucault se complementa con la genealogía para resultar en una forma de crítica que introduce la contingencia al reflexionar sobre las particularidades o singularidades en las prácticas concretas. Para ello, vemos que requiere abordar lo contingente histórico en

²³⁹ Foucault, *Sobre la Ilustración*, 93-96.

complemento con el trabajo genealógico, a partir del cual se mantienen tres principios teóricos y metodológicos referentes al ámbito de la libertad: homogeneidad, sistematicidad y generalidad. Lo anterior significa que, de acuerdo con la vía crítica, el pensamiento es libre e histórico y que para comprenderlo mejor debemos analizar, a partir de aquellos principios que ya mencionamos, las condiciones que lo han hecho posible. Con ello, se abre, a la par, la posibilidad de filosofar transgrediendo los límites de los presupuestos firmes e inamovibles de la actualidad, y así orientar la historia a partir del uso de la libertad, es decir, con autonomía, de acuerdo con Foucault. Además, la ontología crítica también parece relacionarse con el objetivo de la filosofía heredada de Hyppolite, en cuanto a llevar a la filosofía hacia lo no filosófico, lo singular y contingente, eso que había quedado al margen en Hegel y que era lo exterior al pensamiento de la totalidad.²⁴⁰

Podemos ahora replantearnos la pregunta ¿hasta dónde es posible sostener que Foucault sigue a Kant en su concepción de una arqueología filosófica? Por lo que se ha visto, al menos, esto se cumple en tanto que su análisis de la historia parte de principios prácticos. Como hicimos notar, a diferencia de lo que se leía en la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*²⁴¹, donde se afirma que debemos suponer un propósito en la naturaleza, Foucault estaría partiendo del campo de la libertad, donde privan la cultura y el derecho. Esto nos muestra que el francés opta por el enfoque que se anticipaba en *¿Qué es la Ilustración?*, cuando Kant señalaba el uso público y el uso privado como dos ámbitos del dominio de la libertad y que se pueden ver realizados en su Doctrina del derecho y su Doctrina de la virtud, respectivamente, así como de la concepción tardía de Kant de una arqueología filosófica. Sólo que Foucault va más allá de la determinación y fundamentación; busca, a partir de los dominios de la libertad, que los usos de ella puedan ser analizados en sus manifestaciones particulares y diversas. Si tomamos por caso el derecho, lo anterior nos lleva a que pensemos en otra manera de explicarlo, sin una fundamentación acerca de cómo deben ser las relaciones entre los individuos; en cambio, nos incita a que indagemos acerca de cómo identificar las formas particulares en las que se han dado tales relaciones en algún momento determinado de la historia. Para esto último,

²⁴⁰ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Alberto González Troyano (trad.) (Buenos Aires: Tusquets, 1992), 60-61.

²⁴¹ Véase Immanuel Kant, “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita” en Kant, *En defensa de la Ilustración*, 73-75.

habremos de tomar en cuenta los elementos discursivos y no discursivos que han entrado en juego, y a través de qué elementos se han influido entre sí, para que, en el momento determinado que estamos analizando, hayan llegado a manifestarse de una manera específica. Además, no solo se haría esta descripción, sino que se vería de qué manera esto ha sido una creación y, por lo tanto, debe existir una manera para pensar en su desarticulación, así como para crear algo nuevo y diferente con miras a constituirnos por cuenta propia. Al modo del lema ilustrado de Kant, esto significa ser capaces de pensar por cuenta propia y ser consecuentes con ello, lo cual desarrollaremos con mayor precisión en el siguiente apartado.

De vuelta a lo que preguntábamos, resulta interesante distinguir que el objeto de la arqueología filosófica kantiana no es la historia universal, sino la historia de la filosofía, sobre la cual, según el mismo Kant, no se puede proceder empíricamente, sino por la vía trascendental, esto es, por principios como condiciones de posibilidad. Foucault procede por el principio práctico de autonomía considerando a la razón como la manera de constituir, delimitar o normalizar las prácticas, pero toma en cuenta que su aplicación y desarrollo es contingente al momento de establecer las relaciones que existen entre las instituciones, los otros y uno mismo (correspondientes con los dominios del saber, del poder y de la ética). Pues, como hemos visto, estos elementos, si bien responden a un orden que ha sido establecido, no son por sí mismos racionales, sino relaciones que concurren dentro de las actividades humanas. Y en ese punto es donde, aparentemente, se separan ambos autores, si se piensa que la filosofía práctica kantiana consiste en el cumplimiento de un deber, mientras que Foucault incita a la transgresión de esos límites. Mas, como hemos intentado mostrar en el capítulo anterior, el hecho es que Foucault no está siguiendo de esa manera a Kant.²⁴²

Para mostrar lo anterior, cabe insistir en la prerrogativa de la filosofía crítica kantiana que impulsa a salir de la minoría de edad, a partir de la cual, en el sentido positivo que Foucault le da, promueve a salir de los límites históricos actuales, en rechazo de ellos, y a crear un orden diferente mediante el uso de la libertad. Para realizar esta labor, Foucault identifica aquellos ejes de los que hemos hablado en esta sección: los principios de

²⁴² Véase capítulo II de este trabajo.

generalidad, sistematicidad y homogeneidad. Estos tres son los que permiten analizar las diversas maneras en que se constituyen distintos momentos en la historia, es decir, las diferentes prácticas en torno al poder, al saber y a los sujetos mismos. Por ello, defenderemos la falta de necesidad de una antropología como sustento o guía en el pensamiento de Foucault.²⁴³ Más bien, nos atrevemos a señalar que la única vía para repensar ese camino acerca de cómo se llega a ser lo que se es pasa por una reflexión que, alejada de los discursos antropológicos y fisiológicos, se pregunta acerca de las relaciones que se producen entre los sujetos, a través de sus instituciones y consigo mismos.

Para concluir, diremos que el paso que va de la arqueología a la genealogía emula la manera en que el propio Foucault hablaba de la relación entre la crítica y la antropología kantiana; el tema final habría sido el mismo que detonó inicialmente la totalidad de la obra: ¿qué es el hombre? Con la salvedad de que Foucault no tiene la intención de dar con una idea de hombre, sino que cuestiona dicha idea, se pregunta cómo es que pudo surgir y de qué manera es que se ha mantenido durante cierto tiempo. Desde ese cuestionamiento es que, tardíamente, se da a la tarea de hacer una combinación de descripción y explicación sobre las posibilidades de ser sujeto desde la historia. Dicha tarea se consuma con el planteamiento del cuidado de sí (*souci de soi*), como veremos en el siguiente apartado.

B. Historia del sujeto y cuidado de sí

El presente apartado tiene la finalidad de explicar la manera en que surge la temática del cuidado de sí en el pensamiento de Michel Foucault. Recordemos que, con la aparición de *Vigilar y castigar*, en 1975, y de *La voluntad de saber*, en 1976, se da inicio a la apuesta en favor de la genealogía como instrumento teórico en el pensamiento de Foucault. En estas obras, los dispositivos constituyen su centro de análisis, especialmente el de la vigilancia y el del saber; son los medios a partir de los cuáles es posible que se constituyan los sujetos, pues de otra manera no surgirían. Ésta fue la manera en que Foucault optó por explicar el modo en que los sujetos se constituyen, a través de relaciones, con la intención de eliminar la metafísica que subsistía en el existencialismo y la antropología filosófica de cuño

²⁴³ Este será un tópico que desarrollaremos en diálogo con José Luis Villacañas respecto a su concepción de la genealogía del concepto de dispositivo, el cual abordaremos más adelante.

fenomenológico y humanista. Desde la postura foucaultiana no se da por supuesto un sujeto ahistórico que se encarga de constituirse desde un saber absoluto. Por el contrario, se entiende que el sujeto emerge como tal dentro de un tramado de relaciones, una red, que habrá de configurar también su historia, no como algo definido y absoluto, sino como producto de contingencias y como respuesta a cierto orden en el presente.

A partir de entonces, Foucault apuesta por la noción de un sujeto particular, esto es, exento de toda universalidad. Su única base será, en todo caso, su propia manera de disponer de sí, en un sentido que nos recuerda, de nueva cuenta, la autonomía kantiana. De ahí que los dispositivos siempre sean susceptibles de dar resultados distintos en cada sujeto y en cada época. Sin embargo, este valor de lo particular no alcanza a ser llevado a cabo por el mismo Foucault, ya que, en 1984, aceptará haber pasado desapercibido en sus obras anteriores el factor individual que aparecía con el tercer elemento que trató hacia el final de su vida, el cuidado de sí.

Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sino unos en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado a las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera. Haciendo aparecer esta última experiencia, me pareció que ahí había una especie de hilo conductor que para justificarse no tenía necesidad de recurrir a métodos ligeramente retóricos mediante los cuales se sorteaba uno de los tres ámbitos fundamentales de la experiencia.²⁴⁴

No obstante, en *Qu'est-ce que les Lumières?*, también del año 1984, Foucault nos da indicios de ya haber comenzado a abordar ese tercer ámbito de la experiencia al que llama “el cuidado de sí”, como veremos más adelante. Por ahora, cabe destacar que Foucault ya había avanzado una definición de la genealogía en relación con la noción de sujeto:

²⁴⁴ Foucault, “El retorno de la moral”, en *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III* (Barcelona: Paidós, 1999), 381.

[...] una forma de historia que dé cuenta de la constitución de los saberes, discursos, de los dominios de objetos, etcétera, sin que deba referirse a un sujeto que sea trascendente respecto al campo de sucesos, o cuya identidad vacía recorra todo el curso de la historia”.²⁴⁵

A partir de lo anterior, queremos demostrar que desde la última etapa del trabajo intelectual de Foucault es posible ir de vuelta a la *Antropología* kantiana con una perspectiva diferente, la cual nos permite ver, en dicha obra, una forma de abordar el problema acerca de cómo se llega a ser lo que se es. Esta interpretación habrá de basarse en las razones que hemos dado anteriormente para sostener que la orientación del pensamiento crítico, tal como la ha entendido Foucault a través del pensamiento ilustrado de Kant, implica la alternancia del trabajo arqueológico con el genealógico. En el primer caso, se trata de describir la relación que los sujetos tienen con sí mismos. El segundo, se refiere a la posibilidad de explicar por qué es que los sujetos se relacionan con sí mismos de esa manera.

Para cumplir con el propósito que hemos mencionado, en un primer momento habremos de explicar por qué y describir cómo es que Foucault ha pasado de la noción de *épisteme* a la de dispositivo. Esto es clave para comprender la manera en que al extender el trabajo arqueológico hacia el genealógico, se amplía el objeto del análisis, y permite salir de un plano meramente discursivo e incorporar otros elementos a su estudio. Con ello se logra también rebasar el nivel descriptivo, ya que la genealogía contempla la posibilidad de dar explicaciones a partir de relaciones entre los ejes y principios que ya explicamos con anterioridad cuando abordamos la tarea de la ontología crítica. Además, a partir de esto último, buscamos explicar cómo es que Foucault ha podido dar con una nueva manera de analizar al sujeto sin tener que referirse a una esencia que lo constituye desde dentro. Este cambio de enfoque le permite al filósofo francés hacer una historia del sujeto, cuyo punto de partida son las diversas maneras en que los sujetos se han relacionado con sí mismos y con los otros en distintas épocas.

Si ubicamos a la Antropología de Kant dentro de esta historia del sujeto, correspondería entenderla como un tipo de discurso que da lugar a un saber y, por

²⁴⁵ Foucault, “Verdad y poder”, en *Un diálogo sobre el poder*. Trad. Miguel Morey (Madrid: Alianza, 1981), 135.

consiguiente, a un cierto dominio de objetos que le corresponden. Principalmente, sería un discurso acerca de una manera de ver al hombre como sujeto y como objeto con el que él se relaciona. En ella encontraremos, por tanto, una manera de relacionarse con sí mismo y con los otros que sirve de guía en la vida de los sujetos modernos.

a. Genealogía del dispositivo del sujeto o *souci de soi*

Comenzaremos este apartado recordando algo crucial en el pensamiento de Foucault: su principal propósito siempre fue poder deshacerse de la concepción de que existe sujeto sin historia, y, con ello, acabar de manera definitiva con la forma en la que el sujeto había sido idealizado en la modernidad. Se trataba, entonces, de erradicar la idea del sujeto que había sido representado a través de la forma de un yo constituyente o trascendental desde el siglo XVIII, por lo menos, hasta el existencialismo y el humanismo del siglo XX. Por tal motivo, a Foucault le era imprescindible encontrar una manera de explicar cómo es que se llega a ser sujeto, sin asumir un supuesto antropológico universal ni, mucho menos, basándose en la razón pura. De ahí, entonces, nace la noción de dispositivo, que aparece posteriormente en el pensamiento de Foucault, la cual se despliega en dos fases. La primera se expone inicialmente en *Vigilar y castigar*, donde se referirá al análisis y explicación del dispositivo disciplinario; la segunda, será dada a conocer a partir del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, también conocido como *La voluntad de saber*, y continuará hasta el final de la vida de Foucault, distribuida en los tomos subsecuentes, así como en diversos cursos y conferencias dictadas en Francia y Estados Unidos. En esta segunda fase, la noción del dispositivo estará orientada a explicar el fenómeno de la sexualidad en la historia.

El paso que lleva de la arqueología a la genealogía se puede ver claramente en un cambio de concepto que conlleva también un cambio de objeto de análisis en el trabajo de Foucault. Como ya hemos visto en el capítulo, durante la etapa dedicada a la arqueología, Foucault se había centrado en el estudio de la historia a partir del concepto “episteme”, que correspondía con el saber de una época expuesto en un nivel discursivo, es decir, en tratados y textos escritos. Pues bien, a partir del giro genealógico, se abandona parcialmente la noción anterior y se apuesta principalmente por un análisis a partir del concepto de

“dispositivo”. La principal diferencia entre ambos es que, de acuerdo con su autor, el concepto de dispositivo es más amplio, ya que el primero es únicamente discursivo, mientras que éste toma en cuenta otros elementos de explicación, como son las instituciones, los sujetos y las relaciones que hay entre ellos. En cuanto a la manera en que el concepto de dispositivo encuentra relación con el de *episteme*, Foucault señala que “[...]el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero siempre está sujeto también a uno o más límites de conocimiento, que nacen de él pero que, igualmente, lo condicionan.”²⁴⁶ Esto nos deja con la pregunta sobre el lugar que, de manera inversa, ocuparía la *episteme* en relación con el dispositivo, a lo cual Foucault responde:

Yo definiría a la *episteme* como el dispositivo estratégico que permite ordenar entre todos los enunciados posibles aquellos que quieren poder ser aceptados al interior, no diría yo que de una teoría científica, sino de un campo de científicidad, desde donde se podría decir: esto es verdadero o falso. Es el dispositivo que permite separar, no solo lo verdadero de lo falso, sino lo incalificable científicamente de lo calificable.²⁴⁷

Tenemos, entonces, que la *episteme* está comprendida dentro del concepto de dispositivo en su actividad ordenadora de los elementos meramente discursivos que establecen la verdad y la falsedad en los campos de científicidad, no propiamente de las ciencias, en tanto que no se trata de los discursos científicos en sí, sino de aquello que les va dando estructura para que un discurso llegue a ser considerado científico más tarde. Los dispositivos no discursivos también están relacionados con éste, tal como lo veía el propio Foucault, pues ellos mismos requieren de lo discursivo para articular la red completa en la que operan.

Los dispositivos, además de lo que acabamos de señalar, se pueden definir y caracterizar por: ser una red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos (discursos, instituciones, reglamentos, arquitectura, leyes, etc.); establecer la naturaleza del nexo posible entre tales elementos heterogéneos; es estratégico en la medida que se encargan de brindar una formación en respuesta ante una urgencia (el control de la población mediante instituciones y lugares de reclusión); definirse por su génesis, lo cual se

²⁴⁶ Michel Foucault, “Le jeu de Michel Foucault”, en *Dits et écrits III* (Paris: Gallimard, 1994), 300.

²⁴⁷ Foucault, “Le jeu de Michel Foucault”, 301.

puede precisar a través del predominio de un objetivo estratégico y de la constitución del dispositivo como tal; se mantiene mediante un proceso donde cada efecto, positivo o negativo, entra en resonancia o contradicción con los otros y exige un reajuste.²⁴⁸ Tomando en cuenta todos estos aspectos ya es posible notar mejor que la noción de dispositivo introduce un dinamismo que era imposible en la noción de *episteme*, donde la descripción permanecía estática y los cambios no podían manifestarse o explicarse de alguna manera, de ahí su importancia y también la reciprocidad que se da entre ambos y entre sus respectivos medios de ejecución, arqueología y genealogía.

Ahora bien, al respecto del origen del concepto de dispositivo, José Luis Villacañas señala que puede ser entendido, hasta cierto punto, en relación con la influencia de la antropología de Kurt Goldstein, cuyas ideas podrían haber llegado a Foucault a través de Georges Canguilhem.²⁴⁹ A diferencia de este último, Foucault parece haber comprendido la importancia que tenía la latencia para la subsistencia de los organismos, en consonancia con el pensamiento de Goldstein, quien explicaba que la permanencia de la salud en los organismos se debe a las modificaciones que va adquiriendo de su entorno, el cual los hace responder e interactuar de cierta manera y, por consecuencia, adquieren una constitución sólo después de exponerse ante un medio externo. Por el contrario, la enfermedad radica en la ausencia de modificaciones o actualizaciones, lo cual tiende a la repetición como último recurso de supervivencia y, en realidad, los aproxima a la muerte.²⁵⁰

²⁴⁸ Foucault, “Le jeu de Michel Foucault”, 299.

²⁴⁹ Ver José Luis Villacañas, “Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología”, en *La actualidad de Michel Foucault*, Rodrigo Castro Orellana y Adán Salinas Araya (eds.) (Madrid: Escolar y Mayo, 2017), 195-205. Villacañas realiza un trabajo genealógico en torno al concepto de dispositivo en Foucault a partir de Goldstein y advierte enfáticamente que Foucault nunca lo leyó, pero Canguilhem sí. La estrategia de Villacañas es, por tanto, abrir una vía genealógica que relacione consistentemente la concepción del dispositivo con los postulados de Goldstein para demostrar la necesidad de una antropología para darle consistencia teórica a dicho concepto.

²⁵⁰ “[...] la tendencia de la vida normal es hacia la actividad y el progreso. Solo para el enfermo, la única forma de auto-actualización que permanece abierta es el mantenimiento del estado existente”. Ver Kurt Goldstein, *Human Natur in the Light of Psychopathology* (Harvard: Harvard University Press, 2000), 41, en Villacañas, “Dispositivo”, 201-202. La sugerencia de Villacañas es bastante plausible, si tomamos en cuenta los resabios de vitalismo nietzscheano presentes en Canguilhem, y que estos podrían estar permeando el pensamiento del propio Foucault. Y también cobra sentido si atendemos en qué medida este último sigue la crítica de Nietzsche en contra de la metafísica filosófica, la cual atribuye al idealismo trascendental de Kant, ya que desde ese punto de vista, las explicaciones filosóficas no son sino productos de la cultura, meras metáforas y expresiones antropocéntricas, tras las cuales, lo que existe, en realidad, es una voluntad que desea imponer un orden basado en la categoría de la “verdad”. Es bien conocido como, en uno de sus textos más tempranos, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche lanza sus ataques en contra de la *Crítica*

Si seguimos la interpretación de Villacañas sobre la genealogía del concepto de dispositivo en Foucault, podemos plantear la hipótesis de que, para Foucault, los seres humanos son entendidos como organismos que generan dispositivos para enfrentarse al medio externo. Así, los dispositivos son respuestas a la diversidad que se le presenta a los sujetos en las relaciones con los otros y las instituciones (las relaciones de poder y de saber), las cuales, en su actividad, los somete a estrés. De este modo es que el dispositivo de cuidado de sí surge en relación con los dispositivos de poder y saber, para hacer frente a las acciones que, a partir de estos últimos, afectan a los individuos. Con esto, incluso, la noción de organismo tiene que ser entendida bajo la categoría de dispositivo, en tanto que se encarga de regular los cambios que le presenta el entorno.²⁵¹ En este sentido, Foucault estaría de acuerdo con el concepto de latencia al que se refiere Goldstein.

Desde nuestro punto de vista, lo anterior no parece suficiente para sostener la necesidad de una antropología en Foucault.²⁵² Más bien, pensamos que si entendemos al organismo como dispositivo, entonces se abre la posibilidad de replantear las relaciones que se producen entre el sujeto y su entorno a partir del principio de que uno y otro se van

de Kant debido, principalmente a sus implicaciones trascendentales, sobre las que opina se tratan sencillamente de metáforas que han querido ser convertidas en verdades a partir de una voluntad que pretende controlar la contingencia a partir del pensamiento de la totalidad, el racionalismo moderno. Véase Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Ténos, 2002).

Foucault da signos de secundar a Nietzsche cuando discute precisamente la idea moderna de hombre racional y podría entenderse que bajo el concepto de *episteme* se refiere a todo tipo de saber producido a partir de un modelo totalitario del conocimiento, que en este caso corresponde con la antropología. Sin embargo, lo que no queda del todo demostrado desde la interpretación de Villacañas es si Foucault estaría decididamente comprometido con la visión antropológica de tintes claramente vitalistas en Goldstein. Nosotros nos atreveríamos a decir que, tal vez, podría tratarse de una analogía de la que el francés puede partir para entender la relación entre el medio y el sujeto, sin atribuirles universalidad o esencia a ninguno de los dos. De otra manera, parece que nos aproximaríamos a aceptar peligrosamente, en contra del mismo Foucault, que la noción de organismo adquiera un valor universal que le conferiría una supremacía ontológica, en tanto fuerza constituyente, y, por lo tanto, Foucault cabría bien dentro de la clasificación de ser un realista ingenuo en la base de todos sus principios, nada más contradictorio con la postura crítica de la que hemos venido hablando en nuestro trabajo.

Dado que las conclusiones anteriores son algo que Foucault no estaría dispuesto a aceptar, el mismo Villacañas, quien realiza su escrito en contra de una concepción esencialista del dispositivo, en discusión con la interpretación deleuziana y agambeniana de Sandro Chignola, reconviene que en el organismo humano no se trata de una actualización de latencias orgánicas, sino culturales, las cuales tienen la finalidad de producir distancia frente a las situaciones problemáticas opresivas o de estrés. Para la interpretación de Chignola, ver Villacañas, “Dispositivo”, 191-195.

²⁵¹ Ver Villacañas, “Dispositivo”, 202. En este sentido, la finalidad de este artículo es demostrar la necesidad de la antropología dentro del marco teórico de Foucault, pero como es posible advertir, no se trataría de una antropología sostenida sobre universales, sino particulares, entendiendo al organismo como tal, algo que emerge y no algo que reside o radica en el ser humano.

²⁵² Ver nota 43.

conformando en un proceso donde hay una alternancia de dominio entre ambos, por lo cual siempre están cambiando, es decir, están en movimiento constante. En dicha relación, en el lugar donde habitualmente se intentaría formular una antropología, Foucault explora la posibilidad de plantear una nueva forma de pensar, por un lado, sobre el sujeto, y, por otro, la manera de explicar las posibles relaciones que lo configuran a partir del pensamiento en torno al cuidado de sí y cómo éste hace frente a los dispositivos del saber y del poder. En otras palabras, significaría que se substituye a la antropología por una genealogía del sujeto, la cual está basada en lo que el propio Foucault ha llamado el anverso de Hegel, esto es, en la individualidad frente al fenómeno de totalidad que le representan las instituciones.²⁵³

En cuanto a lo que hemos dicho en lo referente al cambio de enfoque que va de la arqueología a la genealogía, podemos decir que Foucault ha pensado en la noción de dispositivo para identificar aquello que emerge como solución a un problema de urgencia y con ello produce cambios que llevan a modificar sus reglas, acciones y todo aquello que va implicado en las condiciones que le hacen posible mantenerse operando. En dicho sentido, no se trata de que los dispositivos sean un punto de desaparición o anulación de un orden, sino a una forma de instauración de cierto orden en respuesta a una situación de emergencia y que habrá de llevar a la creación de nuevas instituciones y, por consiguiente, nuevas prácticas con la finalidad de continuar gobernando.

Visto de esa manera, se puede entender que la antropología filosófica, en tanto discurso, es un tipo de dispositivo que podemos ubicar dentro del orden de los saberes, y, como tal, sirve para constituir un cierto saber específico cuya finalidad es elaborar y definir una verdad en torno a la idea de hombre. Pero, como ya sabemos, Foucault está decididamente en contra de la idea de hombre, ya que en ella se enarbola la repetición de una verdad basada en la idea de una esencia humana o yo trascendental. Por consiguiente,

²⁵³ Evidentemente, esa concepción dinámica de la historia que acabamos de mencionar presenta también ciertos tintes hegelianos pasados por la influencia de Hyppolite, de quien Foucault dice haber aprendido a filosofar fuera de la abstracción, a romper con las generalidades adquiridas y aproximarse a la no filosofía. Ver Michel Foucault, *El orden del discurso*, Alberto González Troyano (trad.) (Buenos Aires: Tusquets, 1992), 60-61. A Hyppolite, también, le atribuye el haber sustituido el tema hegeliano del movimiento de lo inmediato por el del fundamento del discurso filosófico y de su estructura formal. De esta manera, la filosofía se convierte en una tarea sin término que permite siempre repetir las preguntas. Del mismo modo, al abrirse al anverso del pensamiento hegeliano, eso no filosófico, la singularidad del sujeto es lo que se muestra como principal inquietud filosófica y, como vemos, a ello es a lo que apunta desde un comienzo y conforme avanza el pensamiento de Foucault.

si mantenemos la hipótesis de que Goldstein influye indirectamente en Foucault, podemos pensar que mantener la idea de una esencia humana corresponde con la repetición de una verdad, lo cual conlleva, a mediano o largo plazo, a la enfermedad del organismo, que en este caso se trata del ser humano, tanto en lo individual como en lo colectivo. Puesto de otra forma, la idea del hombre muestra la persistencia y obcecación de pensar a favor de un sustrato o esencia como punto de partida para la concepción de un supuesto sujeto trascendental, lo cual no permite desarticular ni entender cómo ocurren los cambios de la historia ni de los sujetos que están inmersos en ella.

Tal parece ser el principal móvil de la postura crítica foucaultiana contra la antropología, y por la cual habría emprendido, inicialmente, el proyecto una arqueología que permitiera localizar las construcciones conceptuales que dieron origen a ésta. En aquel momento, su enfoque lo llevo a confrontar la *Antropología* de Kant como principal influencia en la formulación del discurso antropológico desde la filosofía desde finales del siglo XVIII. A partir de entonces, Foucault se volvió a preguntar por la cuestión de cómo es que se ha llegado a pensar que se es lo que se es, y por ello ha cuestionado críticamente la idea del hombre, así como a la ciencia que había aparecido a partir de ella.

b. “Cuidar de sí” de Foucault a Kant

Hemos visto que para Foucault la labor de la historia es dedicarse a realizar una serie de investigaciones que incluyan tanto la arqueología como la genealogía acerca de las prácticas que constituyen a los sujetos históricamente, según el texto “*Qu’est ce que les Lumières?*”. En cuanto a las denominadas prácticas, se refieren a elementos discursivos y no discursivos, como sucede en los casos de las *epistemes* y de los dispositivos, respectivamente. Los dispositivos, por su parte, incluyen elementos discursivos y no discursivos con los cuales es posible dar cuenta de las condiciones que hacen posible la formación de saberes, esto es, explicar las relaciones de poder que los forman. Pero también veíamos ya que, dentro de las prácticas, además de las anteriormente dichas, están comprendidas las relaciones consigo mismo, a las cuales nos dedicaremos con mayor atención en este apartado.

La transición de la arqueología a la genealogía llevó a que Foucault explorara la posibilidad de replantear su concepción de la historia más allá del trabajo descriptivo y diera el paso hacia el planteamiento de relaciones que se daban entre los saberes y los poderes. En esa identificación de relaciones se corría el riesgo de que las condiciones presentes fueran inalterables y caer en el determinismo histórico. No obstante, a partir de la *Historia de la sexualidad*, la emergencia de la individualidad aparece como una manera de resistir frente a todas esas relaciones que cruzan a los sujetos. Las relaciones consigo mismo no son aisladas, no ocurren como desde un lugar íntimo y solitario, ya que ellas mismas se encuentran dentro del resto de las relaciones que dan lugar y, también, son ellas parte de lo que marca la particularidad de la historia. De ahí que Foucault reconozca el que a partir de cierto momento entre 1975 y 1976, decidió abandonar cierto estilo de escritura que había utilizado antes de *Vigilar y castigar* “en la medida que iba teniendo en mente el hacer una historia del sujeto”.²⁵⁴

La historia del sujeto a la que se refiere Foucault habrá de combinar ambas formas de análisis, arqueológica y genealógica. Al hacerlo, en ella será posible identificar las características de un sujeto determinado por cierta época, así como explicar cuáles han sido las razones de que esto haya sucedido de esta manera. El caso concreto al que nos dedicaremos es el sujeto moderno, en tanto que corresponde con la época a la que pertenece el pensamiento de Kant. Recordemos la premisa del estudio introductorio de Foucault a la *ApH*. En ella se sostiene que ha habido una idea de hombre que se ha tratado de materializar desde el comienzo del proyecto crítico de Kant.²⁵⁵ En este sentido, resulta interesante preguntarnos acerca de la manera en que se puede abordar al sujeto moderno, a partir de la interpretación que hemos ofrecido sobre el modo en que la arqueología y la genealogía de Michel Foucault se deben a la filosofía crítica kantiana. A esta tarea es a la que dedicaremos las dos secciones siguientes.

²⁵⁴ Foucault, “Le retour de la morale”, en *Dits et écrits IV*, 197.

²⁵⁵ Foucault, *Una lectura de Kant*, 41.

1. Arqueología del sujeto Moderno

En otro momento mencionamos lo importante que había sido para nuestro autor el poder deshacerse de la noción de sujeto. Ahora vemos que se trataba de abandonar algo que él consideraba una categoría pura, un concepto vacío bajo el cual se sostenía la supuesta esencialidad de un yo. Al hacerlo no se eliminaba toda posibilidad de entender al sujeto; se apostaba por la historicidad del mismo, esto es, a favor de la posibilidad de que éste sea entendido dentro de un proceso dinámico de formación en el que participan también los dispositivos de saber y poder, de tal modo que es necesario realizar un análisis de las prácticas, discursivas y no discursivas, para dar cuenta de cada uno de esos elementos. Pero eso no es todo, ya que el trabajo de Foucault también implica un análisis tanto del estatus que el sujeto ha tenido en la Modernidad como de las condiciones que hicieron posible que adquiriera esa constitución. Siguiendo la pauta de Foucault, la concepción moderna del sujeto se puede constatar, por ejemplo, en la manera como la *Antropología* kantiana se refiere a este concepto:

El hecho de que el hombre pueda tener en su representación el yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que puedan sucederle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales carentes de razón, con los que se puede hacer y deshacer a capricho.²⁵⁶

Un aspecto fundamental para Foucault en un pasaje como este es que permite ver la manera en que la Modernidad, cuando se trata de hablar del hombre, no establece ninguna cualidad particular de un sujeto concreto. Por el contrario, el sujeto de la Modernidad es concebido a partir de un principio de identidad, un universal aplicable para todo aquel que deba ser considerado como sujeto o persona por oposición al resto de las cosas. En este caso, la capacidad de representación de un yo como aquello que permanece entre todos los cambios posibles es ese principio identificable, la condición de posibilidad para sostener la existencia de algo especial y superior al resto de los objetos del mundo. Por otra parte, hay que tomar en cuenta que el sujeto, tal como lo describe Kant, tiene la capacidad de

²⁵⁶ Kant, *Antropología*, 10. Ak. *Anth.* 07: 127.

representarse a sí mismo su propio yo. Tal capacidad es la que le permite diferenciarse del resto de las cosas mediante el concepto de dignidad, que aparece como atributo principal de todo sujeto, en virtud de que esto es lo que le permite verse de modo distinto del resto de las cosas del mundo.

Esto último, como ya anticipábamos, se veía claramente, por ejemplo, en el prólogo de la *Antropología* kantiana, desde el momento en que se hacía la distinción entre el estudio fisiológico y el estudio pragmático del hombre. Recordemos que este último tipo de estudio estaba orientado al análisis del sujeto entendido como ser moral capaz hacerse a sí mismo en conformidad con lo que le es posible pensar. Además, el sentido pragmático con el que Kant desarrolla su *Antropología* no es puro, como ya hemos visto desde el capítulo II de nuestro trabajo. Foucault es consciente de ello y es algo que le resulta de suma importancia.

En el estudio antropológico de Kant se incorporan las dimensiones física y espiritual del hombre desde una perspectiva moral, lo cual, para Foucault significa que se aborda el tema del hombre desde las relaciones entre la experiencia interna y la externa. Tales relaciones son las que, según su lectura, conforman la existencia humana, en un ámbito determinado y que puede ser ubicado espacial y temporalmente. Para el francés, ésta sería la gran hazaña de la *Antropología* frente a la *Crítica*, en tanto que la primera es capaz de sostener la imagen de una realidad absolutamente dependiente de la representación, es decir, la de un mundo habitable en la medida que ha quedado delimitado por las categorías del hombre, o para decirlo al modo de Foucault, del sujeto moderno. Esta domesticación del mundo ha sido posible, de acuerdo con *Las palabras y las cosas*, gracias a la emancipación de un lenguaje que en la *Antropología* kantiana ha quedado separado del sujeto. Se trata de un lenguaje que es entendido como instrumento del sujeto mismo, mediante el cual es capaz de representar. Esto último se ve de manera muy clara en el siguiente pasaje:

Y es así, incluso cuando no es capaz todavía de expresar el yo, porque sin embargo, lo tiene en sus pensamientos; como tienen que pensarlo, en efecto, todas las lenguas, cuando hablan en la primera persona, aunque no expresen esta yoidad por medio de una palabra especial. Pues esta facultad (a saber, la de pensar) es el *entendimiento*.

Es notable, empero, que el niño que ya sabe hablar bastante bien, empiece sólo bastante tarde (quizás alrededor de un año después) a decir yo, pero que todo ese tiempo haya hablado de sí en tercera persona (Carlos quiere comer, andar, etc.), y que parezca, por así decirlo, habersele encendido una luz cuando empieza a expresarse diciendo yo: pues desde ese día ya no vuelve nunca a hablar de aquella otra manera. –Antes únicamente se sentía a sí mismo, ahora se piensa a sí mismo. –La explicación de este fenómeno puede resultarle bastante difícil al antropólogo.²⁵⁷

Como se puede advertir, el habla ha quedado separada del pensamiento, de ahí la dificultad que Kant reconoce hacia el final de la cita, ya que de esa manera resulta imposible explicar cómo es que el pensamiento se encontraba antes de que el niño fuera capaz de expresar su yo en palabras. Para comprender esto, entonces, parece que tendríamos que optar entre negar la capacidad de representarse la individualidad antes de que el pensamiento se haga manifiesto a través de las palabras, o bien, afirmar que ésta se encuentra desde antes, pero no es posible o es muy difícil comprender de qué manera se encuentra relacionada con este fenómeno, como parece indicar el mismo Kant. Lo más apropiado es suponer que lo que le permite darse una identidad al ser humano es su capacidad de pensar, por lo cual ésta será la que se encargue de definir también el modo de hablar. Sin embargo, resulta enigmático cuando Kant distingue entre que el hombre sea sólo capaz de sentirse y que, por otra parte, sea capaz de pensarse, en virtud del desconocimiento o la falta de uso de la palabra “yo”, puesto que esto parece significar que no ha habido pensamiento sino hasta que la palabra “yo” ha aparecido como si se hubiera “encendido una luz”. Mas, cabe señalar, que en este caso no se trata del pensamiento como tal, en general, sino del pensamiento concreto del yo, o para decirlo de una manera más propia de Foucault, del pensamiento de sí mismo como “yo pienso”.

De este modo, se hace evidente que la concepción moderna del sujeto está definida por esta capacidad de representarse un yo que corresponde con un “yo pienso”, esto es, con el pensamiento de sí sobre sí mismo. La *Antropología* kantiana habría jugado un papel crucial en la conformación de esta imagen duplicada del hombre, correspondiente al sujeto que se representa a sí mismo en su pensamiento mediante la expresión del “yo pienso”. Posteriormente, las antropologías filosóficas fenomenológicas y las ciencias humanas

²⁵⁷ Kant, *Antropología*, 10. Ak. *Anth.* 07: 127.

habrían de situar esta imagen del hombre en el centro de todas las acciones realizadas por todos los denominados seres humanos, de tal modo que el único posible acceso al conocimiento del interior de tales seres sería la introspección para acceder al nivel puro donde se lleva a cabo la operación del representar al sujeto que piensa.

Pero esa manera de concebir al sujeto como un “yo pienso” puro ha sido puesta en jaque, de acuerdo con Foucault, desde la aparición de la lingüística, la etnología y el psicoanálisis, ya que estos nuevos campos de estudio se enfocan justamente en aquello que para la Modernidad constituía uno de los elementos exteriores que carecían de importancia para el estudio del hombre como esencia, esto es, en el lenguaje y su relación con la historia. Ésta relación corresponde con una exterioridad del hombre que se manifiesta en el uso del lenguaje, y fue una parte importante del trabajo que Foucault realizó inicialmente a través del análisis de lo discursivo, en sus primeras obras.

2. Genealogía del sujeto Moderno

Como ya hemos dicho antes, el trabajo arqueológico de la primera etapa productiva de Foucault se basó, principalmente, en una labor de descubrimiento de los elementos que, a través de la historia, habían dado forma o estructura a distintos discursos cuyo principal objetivo era el de constituir una disciplina capaz de dar cuenta de las enfermedades mentales en el hombre a la par que dan pauta a la creación de las instituciones correspondientes con dicho discurso. Mas, como es posible notar, hasta aquel momento, el principal eje de análisis estaba enfocado en lo discursivo.

Después de la publicación de *La arqueología del saber*, Foucault vira hacia el análisis de los dispositivos, en tanto que estos también intervienen al momento de establecer las relaciones que hacen posibles, o producen, distintas manifestaciones, tanto discursivas como no discursivas. Con lo anterior, Foucault continúa en su intento por demostrar que, si el lenguaje representa una puesta en práctica de la libertad, muestra de ello sería que a partir de él se constituye la *épisteme* de una época. Dicho establecimiento responde a una serie de relaciones donde los dispositivos juegan el papel de ejercer dominio sobre el presente. Por lo tanto, el establecimiento de una cierta *épisteme* responde a una serie de relaciones que no pueden predecirse, ni responden a unas reglas simples o

lineales.²⁵⁸ Así, podemos ver que, desde *Las palabras y las cosas*, Foucault parece convencido de que el final de la imagen o figura del hombre que había marcado la *episteme* de la Modernidad está próximo:

Alivio, sin embargo, y profundo apaciguamiento, el de pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá a partir del momento en que se encuentre una forma nueva.²⁵⁹

Se puede decir que el intento de responder a la pregunta acerca de cómo es que habrá de encontrarse una forma nueva de pensar al hombre será la guía del trabajo de Foucault hacia la elaboración de la historia del sujeto a la que nos hemos estado refiriendo. De acuerdo con el filósofo francés, tal parece que, en la medida que sea posible dar cuenta de las condiciones que hacen posible un cierto tipo o forma de subjetividad, al identificar éstas, se adquiere también la posibilidad de intervenir en esa conformación, lo cual abre la pauta que permitirá transformarla o recrearla. Esto es claro en lo que propio Foucault expone en una entrevista dada hacia el final de su vida:

Lo que yo he tratado de mostrar es cómo el sujeto se constituye a sí mismo de tal o cuál forma determinada, como un sujeto loco o sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un cierto número de prácticas que eran los juegos de verdad, las prácticas del poder, etc. Tuve que rechazar una cierta teoría a priori del sujeto para poder hacer ese análisis de las relaciones que puede haber entre la constitución del sujeto o de las diferentes formas del sujeto y de los juegos de verdad, las prácticas del poder, etc.²⁶⁰

El pasaje nos muestra que la constitución del sujeto es algo que el propio del sujeto, una actividad que él realiza y en la que intervienen las numerosas prácticas que dan lugar a los juegos de verdad. Por otra parte, al no tratarse de una teoría de lo a priori, Foucault rechaza el que haya de identificarse al sujeto con una substancia. En su lugar hay que entender que se trata de una forma que “no es sobre todo y siempre idéntica a ella misma”.²⁶¹ Por consiguiente, la historia del sujeto consiste en analizar las distintas maneras en que los sujetos han podido ser concebidos, identificando las relaciones de fuerzas que

²⁵⁸ Véase sección c, apartado A, de este capítulo.

²⁵⁹ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 15.

²⁶⁰ Michel Foucault, “L’*éthique* du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits IV*, 718.

²⁶¹ Foucault, “L’*éthique*”, 718.

los atraviesan y van conformándolos como tales, ya sea mediante documentos, instituciones, disciplinas u otros. Es, dicho de otra manera, un conjunto de estudios sobre las distintas formas en las que se han llevado a cabo la formación de sujetos, es decir, sobre las formas de la subjetivación. Al respecto, Foucault reconoce haber tratado sobre las maneras en que los sujetos llegan a ser concebidos como tales a partir de tres modos distintos de objetivación que los propios seres humanos realizan sobre sí.

La primera de estas maneras de concebir al sujeto como objeto es aquella que se da a sí misma el estatus de “ciencia”, como son los casos de la gramática general, la lingüística y la filología, que lo abordan desde su expresión en el lenguaje; así como desde la concepción del materialismo histórico, que lo ve como sujeto productivo dentro de la relación entre la riqueza y la economía; o la biología y la historia natural que lo consideran un ser vivo. En un segundo lugar, está la concepción del sujeto a través de lo que Foucault llama las prácticas divisorias que, como veíamos en una cita anterior, consisten en distinguir la locura de la cordura, lo enfermo de lo sano, etc. En tercer lugar, tenemos la manera en que los seres humanos llegan a ser convertidos por sí mismos en sujetos, a partir de lo cual, Foucault sentencia que “no es el poder sino el sujeto, el tema general de mi investigación”.²⁶²

La razón fundamental por la que, como señala el francés, su investigación no se trata del poder es debido a que éste no puede objetivarse, a diferencia de los sujetos. Por contraparte, los sujetos dependen de la sujeción que un Estado les ha conferido desde distintos ámbitos y, de esa manera, son convertidos en objetos. Por eso no es posible tampoco decir que el Estado como tal sea una entidad absoluta que se encarga de hacer un sujeto en específico. Se trata, en cambio, de un conglomerado de instituciones que se encargan de realizar estas distintas sujeciones sobre los individuos y con ello ir sometiéndolos al análisis correspondiente y pertinente con la conducta que se espera observar en él.

Sobre esto último, Foucault tiene muy presente que a lo largo de la historia siempre se han suscitado distintas luchas en contra de las formas en que las instituciones intentan

²⁶² Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2001), 241-242.

dominar a los sujetos a través de diferentes medios. Algunas de esas luchas han tenido que ver en contra de la dominación étnica y social, como sucedió durante el Medioevo, por ejemplo; otras, fueron en contra de la explotación, situación que prevaleció durante el siglo XIX, principalmente. Las más contemporáneas son aquellas luchas que se oponen a la sumisión de la subjetividad, aún en medio de las luchas contra las formas de dominación y de explotación que prevalecen hasta nuestros días, de distintas maneras, y aún con mayor fuerza, quizás.

Un ejemplo de esto sería el caso concreto del surgimiento de la noción del sujeto moderno. Desde la perspectiva de Foucault, dicho acontecimiento se puede ubicar a partir de que la concepción del hombre medieval encuentra un punto de quiebre, alrededor de los siglos XV y XVI. Lo anterior se materializa, de manera específica, en los movimientos sociales e intelectuales que producen la Reforma, los cuales son entendidos como manifestaciones de revueltas en contra de la autoridad moral y religiosa del cristianismo a través de su institución eclesiástica. Durante la Edad Media, el pastoreo clerical como forma de poder basada en la salvación a partir del sacrificio del individuo había sido una forma de dominación y sujeción de los seres humanos que había conseguido perdurar por muchos siglos. Por contraparte, con la aparición del movimiento reformista, el cual busca abrirse a la libre interpretación de la Biblia y renunciar a la práctica de la confesión, se produjo una crisis de la individualidad que paulatinamente fue buscando un modo de solucionarse. El resultado de esto dio con el surgimiento de distintas instituciones y saberes, entre los que Foucault menciona a la medicina, los hospitales, la economía, etc. La finalidad última de estas instituciones era la de asegurar, de algún modo, el estatuto del sujeto en la vida presente, no en la vida después de la muerte. De tal modo, Foucault entiende que la constitución del sujeto moderno ha atravesado por una serie de acontecimientos que influyen en un cambio de concepción del hombre medieval y atraviesa por la concepción del hombre en la época clásica, en la que surgen las instituciones que permitirán crear unos campos de saber, poder y cuidado de los sujetos.

Vemos, entonces, que cuando Foucault se refiere a que, para realizar la historia del sujeto, debemos atender a las maneras en que el sujeto puede relacionarse consigo mismo, no significa, de ninguna manera, que para ello haya de realizarse una especie de paréntesis

o suspensión de las condiciones en las que dicho sujeto está inmerso. Por el contrario, significa que debemos tomar en cuenta eso que de una u otra forma interviene en la constitución del sujeto, la historia, para intentar dar una respuesta sobre su propio estatus dentro de esa red de relaciones que lo constituyen.

Además, entender de esta manera la tarea de la historia, a partir del sujeto como punto de análisis, conlleva tener cierto dominio sobre nosotros mismos, una forma de cuidado de sí. De esto nos da cuenta el siguiente pasaje:

Por supuesto, toda acción moral implica una relación con la realidad en la que se lleva a cabo, y una relación con el yo. Este último no es simplemente "autoconciencia" sino autoformación como un "sujeto ético", un proceso en el cual el individuo delimita esa parte de sí mismo que formará el objeto de su práctica moral, define su posición en relación con el precepto que él seguirá, y decide un cierto modo de ser que le servirá como su objetivo moral.²⁶³

Es interesante resaltar la diferencia que se establece, en este pasaje, entre el sujeto ético y la autoconciencia. Esta última corresponde con la concepción cartesiana sobre el sujeto que es capaz de conocerse sólo como sujeto que piensa. Éste es el tipo de sujeto que, ya desde antes de Kant, había sido definido a partir de la distinción entre dos ámbitos separados entre sí: el conocer y el hacer. En cambio, el denominado sujeto ético es resultado de un proceso a través de una formación en la que el mismo sujeto debe definir su posición respecto a un precepto y decidir el modo en que ha de actuar conforme al objetivo moral que se proponga. De ahí que para Foucault sea importante contrastar la pregunta cartesiana con aquella que fuera formulada dos siglos más tarde:

Cuando en 1784 Kant preguntaba "*Was heisst Aufklärung?*" quería decir: ¿qué estamos haciendo hoy?, ¿qué ocurrirá con nosotros?, ¿qué es este mundo, esta época, este preciso momento en el cual estamos viviendo?

O, en otras palabras: ¿qué es lo que somos? ¿qué somos como *Aufklärer*, como parte de la Ilustración? Compárese esto con la cuestión cartesiana: ¿qué soy yo? Yo, como un único y

²⁶³ Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2003), 20.

universal sujeto histórico. ¿El yo de Descartes es para cada uno, para cualquier lugar y para cualquier momento?²⁶⁴

Podemos decir que, en buena medida, para Foucault, Kant ha sido quien en la Modernidad se encargó de habilitar esta posibilidad de autoformarse como sujeto ético. Descartes, previamente, se había desembarazado de una vía ascética hacia la verdad, según la cual el actuar bien dependería del conocimiento. De acuerdo con Foucault, la concepción cartesiana permitía que el sujeto fuera en pos del conocimiento sin necesidad de que esto le indicara nada respecto a la manera en la que tenía que vivir. El sujeto, en ese sentido, no tenía que renunciar a ningún aspecto de su vida para poder llegar al conocimiento de la verdad. Conocimiento y moral quedaban, entonces, separados e independientes el uno del otro. Sobre todo, el asunto de la vida moral, el cómo habría que concebir una relación consigo mismo parece quedar descartada, como no sea a través de la observación del cuerpo como objeto mecánico. El problema de determinar las acciones quedaba alejado del tema del conocimiento, ya que la moral podía continuar siendo provisional hasta que la verdad fuera descubierta en el interior mismo del *yo pienso*, y en ningún momento se establecía que dicha verdad pudiera comprometer, de alguna manera, el tipo de vida que se habría de elegir.

En cambio, cuando nos aproximamos al modo en que Kant retoma esta cuestión sobre la fractura entre el conocimiento y la moral, la última cobra un sentido distinto, en tanto que desde ella se concibe que el sujeto es un yo que debe hacerse responsable de sus acciones, pero para ello debe ser capaz de conocerse a sí mismo también. Esto le confiere al hombre un papel activo sobre sí mismo respecto a su conocerse y actuar en consecuencia con ese conocimiento, a diferencia de lo que veíamos que ocurría antes con Descartes. Además, la manera como lo define Kant es opuesta a la que, durante el cristianismo, se concibió, de acuerdo con Foucault, como un sujeto al que le correspondía poseer una forma de pasividad frente a la actividad independiente de los deseos y otros impulsos que afectaban a los hombres, de tal modo que tenían que sufrir tales pasiones como castigos, ya que ellas no dependían de las actividades de las personas por sí mismas.

Tal carácter autónomo es el que permite hablar de un “giro copernicano” en la manera de conocer, al sujeto, no sólo el mundo. Este cambio de mirada habrá de llevarnos

²⁶⁴ Foucault, “El sujeto y el poder”, 248.

hacia el siguiente punto de nuestro trabajo, el cual consiste en hacer una lectura de Kant desde la concepción del cuidado de sí de Foucault.

c. Cuidado de sí en Kant

Para comenzar, partamos de la concepción propia de Michel Foucault sobre el “cuidado de sí”. Como ya hemos dicho antes, se trata de un dispositivo que actúa en relación y en respuesta a los dispositivos de poder y de saber. Este concepto aparece a finales de los años 70, en el desarrollo de los tomos que constituirán más tarde la *Historia de la sexualidad*. Recordemos que esta obra tenía como finalidad la realización de una historia del sujeto a partir de las diversas prácticas que han conllevado a que el sujeto sea concebido en relación con el sexo. Como el propio Foucault habrá de aclarar, no se trata de las diferentes maneras en que se ha realizado el sexo, o de las diversas prácticas sexuales en la historia, sino de la manera en que se le ha relacionado al sujeto con sí mismo y con los otros a partir de la noción de sexualidad.

Ahora, Foucault ubica el inicio de esta historia del sujeto en la Grecia Antigua, a partir de una distinción entre el conocimiento de sí y el cuidado de sí. Lo que nos proponemos abordar en esta sección es mostrar distintas maneras en que esta noción del cuidado de sí opera en el pensamiento de Kant, en distintos momentos de su obra y, principalmente, en aquellas a las que el propio Foucault se refirió de manera explícita en los textos que ya hemos comentado en este trabajo. Tendremos, entonces, una división entre un cuidado de sí desde la concepción ilustrada y desde la concepción cosmopolita de Kant. La primera, habrá de mostrarnos de qué manera es que los sujetos se relacionan a sí mismos con respecto a las instituciones desde el pensamiento ilustrado. Por otra parte, el cuidado de sí cosmopolita se refiere a la manera en que los sujetos se relacionan a sí mismos con su propio yo y con los otros, esto es, de una manera que Foucault dimensiona dentro de la ética, a partir de la concepción etimológica del término *éthos*, conducta o comportamiento. Con estas dos secciones habremos de dar por concluida nuestra interpretación de la manera en que los pensamientos de estos dos filósofos están relacionados, en virtud de la influencia de Kant en el pensamiento de Foucault, a la vez que este último reinterpreta y permite encontrar nuevas maneras de abordar el pensamiento del alemán.

1. Cuidado de sí ilustrado

Nuevamente, queda claro que, según Foucault, a partir de Kant, el problema más importante que tenemos es el presente y, con él, el de poder decir lo que somos en este preciso momento para desprendernos de las ligaduras de una totalización que se produce a través del Estado en su forma de formar individuos a partir del dominio de la subjetividad y a través de sus instituciones. Pero, al rechazar esta forma de dominación, no desaparecen el sujeto ni las instituciones, sólo se reconfiguran las relaciones existentes que producen un sujeto y unas instituciones adecuadas al predominio del Estado por encima de los individuos y las sociedades. Se trata de una cierta toma de conciencia sobre los medios de los que disponemos para desestabilizar una forma hegemónica de poder a partir de la reformulación de los individuos en una tarea que conlleva también la reflexión y reelaboración de las instituciones que han de hacer posibles que haya nuevas formas de libertad en la sociedad.

La ética y el cuidado de sí corresponden, por lo tanto, a esos ámbitos desde los que se puede articular una nueva forma de pensar sobre la libertad. En el modo de ser, en el comportarse de una manera, es donde Foucault ubica que es posible escapar, desde la individualidad, a la reproducción de ciertos tipos de sujeto que respondan a las clasificaciones de las instituciones estatales. Sin embargo, esto no quiere decir que se pueda descubrir un sujeto puro o aislado de esas relaciones, sino que al descubrir la influencia de tales instituciones, es posible rechazar su influencia y reformar la manera en que los sujetos se vinculan con ellas. De esta manera lo expresa en una entrevista de 1983:

Durante siglos, hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas existía una relación analítica y que podíamos cambiar algo, por ejemplo, en nuestra vida sexual o en nuestra vida familiar, sin arruinar por ello nuestra economía, nuestra democracia, etc. Pienso que debemos conducir esta idea a un vínculo necesario o analítico entre la ética y otras estructuras económicas, sociales o políticas.²⁶⁵

²⁶⁵ Michel Foucault, "Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en progreso", en Dreyfus y Rabinow, *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, 269.

En cierta medida, las palabras de Foucault comulgan con el espíritu ilustrado de Kant cuando azuzaba a los ciudadanos para que se emanciparan de cualquier tipo de servidumbre, y que fueran capaces de pensar por cuenta propia. Además, como veíamos anteriormente, en aquel texto de Kant, se distingue entre el uso público y el uso privado de la libertad. El primero se refiere a la posibilidad que tiene todo ciudadano a realizar un ejercicio de crítica contra las acciones o decisiones tomadas por el régimen político, religioso o de cualquier otro orden y que atañe a los integrantes de la sociedad. El segundo, por el contrario, limita esa posibilidad de criticar a partir de la función que un individuo debe cumplir cuando forma parte de dicho régimen. Estas dos maneras en las que Kant se refiere al uso de la libertad, desde un punto de vista foucaultiano, pueden entenderse como esta relación necesaria entre la ética, entendida como una tarea individual, esto es, relacionada con la vida de un sujeto, y las grandes estructuras sociales, políticas y económicas. Pero para que eso suceda, señalará Foucault, el sujeto deberá tomar a su cargo la relación misma, lo que implica que reflexione acerca del cómo se vincula consigo mismo y, desde ahí, posicionarse o definirse para actuar en consecuencia:

A partir de la idea de que el yo no es algo que nos es dado, pienso que no hay una única consecuencia práctica: tenemos que crearnos a nosotros mismos como obras de arte. En su análisis de Baudelaire, Flaubert, etc., es interesante observar que Sartre se refiere a la obra de creación como a cierta relación consigo mismo -del autor consigo mismo- que es la forma de autenticidad o de inautenticidad. Me gustaría decir exactamente lo contrario: no tendríamos que referirnos a la actividad creadora de algo como el tipo de relación que se tiene con uno mismo, sino vincular el tipo de relación que uno mismo tiene con su propia actividad creadora.²⁶⁶

Como podemos ver, en el caso de Sartre, la creación artística es la forma auténtica de la relación consigo mismo, lo que significa que la obra es el efecto producido por un sujeto que se relaciona consigo mismo de manera auténtica. Para Foucault, en cambio, habría que considerar que no hay una sola manera de relacionarse consigo mismo ni, por supuesto, una forma auténtica, sino múltiples formas de relacionarse consigo mismo y éstas son las que han de producir, como consecuencia, diferentes tipos de actividad creadora. De ahí que Foucault piense en la necesidad de analizar los tipos de relación consigo mismo

²⁶⁶ Foucault, "Sobre la genealogía de la ética", 270.

como una manera de explicar cómo ha sido posible que los sujetos lleven a cabo ciertas actividades en distintas épocas. Esto quiere decir que las actividades no son las que definen a los sujetos; más bien, la manera en que los sujetos han sido concebidos o definidos a partir de su relación consigo mismos es lo que ha hecho posible que estos se comporten de cierta manera. Además, significa que cada época está, hasta cierto punto, determinada por la manera en que concibe a los sujetos. Por consiguiente, la historia del sujeto a la que aspira Foucault, en su última etapa, está enfocada en descubrir lo que acabamos de señalar: que los sujetos han sido pensados de maneras distintas en cada época y que cada una de ellas ha establecido una cierta forma de relación consigo mismos, a partir de la cual se ha orientado, en cada uno de esos momentos, a que los sujetos sean capaces de concebirse en relación con su posibilidad de realizar ciertas actividades, de seguir ciertas reglas de comportamiento y de elegir ciertas formas de vida determinadas.

Siguiendo el razonamiento de Kant, tal como parece estar haciéndolo Foucault, el uso público de la libertad permite hacerse responsable de lo que se piensa, frente al uso privado, que puede entenderse como la coherencia con la que debe actuar un funcionario público, es decir, un miembro de la burocracia dentro de alguna institución y obligado, por ésta, a seguir órdenes. El ciudadano, por consiguiente, se encuentra en esta encrucijada en la que se reconoce como dueño absoluto de sí, al tiempo que sabe que también es siervo de otro. El análisis de las maneras en que se ha concebido al sujeto, propuesto por Foucault, ha de ponernos en perspectiva frente a esa aparente dicotomía, haciéndonos capaces de vislumbrar la manera en que se ha articulado esta representación de un sujeto que se mira a sí mismo y, a la vez, sólo puede verse en relación con quien lo mira a él, que puede ser él mismo u otro como él, y lo que le circunda. Esto había sido ya expuesto muy claramente por Foucault en su conocido análisis de *Las Meninas* que aparece en el primer capítulo de *Las palabras y las cosas*.²⁶⁷

En el pasaje antes mencionado, aparte de la manera minuciosa como se describe el juego de las miradas, de las líneas que entre ellas se forman y de los personajes que participan en la escena representada por Velázquez, lo que Foucault finalmente trata de hacer notar es la desaparición del sujeto en la escena. En su lugar, nos dice, lo que aparece

²⁶⁷ Foucault, *Las palabras y las cosas*, 13-25.

en el cuadro sólo es una representación correspondiente con la época en la que fue realizado. Esto significa que la propuesta foucaultiana de un análisis sobre las maneras en que el sujeto ha sido concebido en distintas épocas se realiza con la intención de desarticular al sujeto de la representación que le ha sido dada en una época determinada.

El caso de *Las Meninas* puede servirnos de antecedente para lo que estamos tratando de demostrar en torno a la figura del hombre como ciudadano en Kant. En ese primer capítulo a *Las palabras y las cosas*, Foucault claramente se refiere al intento del artista de representar la totalidad de un espacio y una situación, es decir, de una imagen de todo lo que es posible ver, desde la mirada de cada uno de los personajes que aparecen en ella, incluido el espectador. Pero es en realidad éste último, el espectador externo al cuadro, el que lo ve, quien, es referido, con toda intención, a la posición central que, dentro del cuadro, es ocupada por el espejo desde donde se puede apreciar, en su reflejo, que los reyes de España son los espectadores originales de aquella escena. Tal posición tiene un valor realmente importante, ya que simboliza la centralidad y universalidad de la mirada de quien ostenta el gobierno o el poder absoluto dentro de la totalidad que se representa. Teniendo esto en cuenta, podemos decir que, para Foucault, esta obra de Velázquez sirve de ejemplo de la concepción clásica del hombre. En ella se nos muestra cómo es posible identificar un punto privilegiado de entre todas las miradas, y cómo es que desde él se hace posible la organización de la escena completa, la composición de una imagen o representación de un todo en la que quien observa está presente y ausente, al mismo tiempo, pues a lo más que puede aspirar es a ver su propia imagen como un reflejo, al fondo de todo lo que tiene ante su vista.

A diferencia de lo que ocurre en *Las Meninas*, donde, como hemos visto, la concepción del sujeto estaba relacionada con una representación totalitaria, a través de la figura de los soberanos, la concepción ilustrada de Kant, sobre la que Foucault se está orientando, exhorta justamente a salir de la esclavitud y a ser autónomo. Podría decirse, incluso, que conlleva asumir individualmente el papel del soberano en uno mismo, y no como un sujeto dependiente de la visión de otro que constituya y organice la totalidad de la experiencia. Por eso es que la Ilustración, en términos de Kant, parte de la concepción de que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de expresar libremente su inconformidad en

contra de cualquiera de las acciones o restricciones que le sean impuestas por las instituciones. Esto, al mismo tiempo, implica que el ciudadano se haga responsable de las actividades que hayan de contribuir a la formación de su criterio para hacerse más autónomo, o dicho de otra manera, para hacerse dueño de sí y de sus opiniones.

En dicho sentido, el uso público de la razón, al que señalamos antes como un uso externo de la libertad, conlleva que el ciudadano se haga responsable de su manera de pensar a partir del uso de su capacidad para pensar y criticar lo que acontece en su tiempo. Pero, para Foucault, esto no sólo implica una manera de pensar, sino una forma de actuar consecuente, una elección que conllevará también elegir un modo de vida que esté relacionado con esa manera de pensar. Podríamos decir, tal vez, que se trata de elegir un estilo de vida en el que, además de hacer explícitos nuestro desacuerdos contra las normas que impone el Estado a través de sus instituciones y dispositivos, también se trata de encargarse de actuar de tal manera que dichas normas sean cuestionadas y transgredidas y, de esa forma, sea posible desarticular la eficiencia con la que hasta ese momento han operado dentro de una sociedad.

El cuidado de sí foucaultiano sigue el precepto de responsabilizarse sobre uno mismo, no tan solo como objeto que piensa, esto es, no solo del pensamiento sobre uno mismo, sino también sobre la manera de transformar al sujeto que ha sido entendido como pensante para hacer algo distinto de él. Foucault está intentado responder a la manera en que se ha intentado objetivar al sujeto, no con la finalidad de reducirlo a la mera sustancia de un sujeto trascendente, o a descubrir su autenticidad, sino con la intención de que se reconozca la manera en que dicho sujeto ha sido concebido como un objeto determinado por ciertas características que se le han atribuido desde un tipo de análisis que comienza a darse a partir de que la noción del sujeto de la época clásica, entre los siglos XVII y XVIII, fue suplantada por una noción distinta. Esta última corresponde con la imagen que Foucault ha comenzado cuestionando desde la aparición del hombre duplicado como sujeto, que se piensa como objeto, y, también, como sujeto que se piensa como un “yo pienso” o autoconciencia. El sujeto ético es aquí la nueva figura con la que Foucault intenta allanar las condiciones previas que dieron lugar a la aparición de los sujetos de las instituciones y establecer unas nuevas condiciones que permitan la formación autónoma del sujeto.

2. Cuidado de sí en sentido cosmopolita

Cuando Michel Foucault se refiere a la ética, ésta no aparece de manera aislada. Él la entiende como un dispositivo, al igual que el poder y el saber, y entre estos tres se establecen diversas relaciones. A cada uno de estos dispositivos le corresponden cierto tipo de instituciones. El poder, por ejemplo, por medio de la vigilancia, crea las prisiones, los manicomios y otros espacios destinados al confinamiento. El saber, por su parte, conforma discursos sobre los cuáles se definen las características de los objetos con los que nos relacionamos, incluidos los sujetos mismos; de ahí se hace posible la constitución de ciencias tales como la medicina, la fisiología, etc. Desde estos dos ejes, como los denomina Foucault, los sujetos son gobernados, dominados, es decir, se encuentran expuestos al designio de lo externo. El eje restante, el de la ética, es aquel desde el cual es posible que los sujetos reaccionen ante las fuerzas que se ejercen en su contra desde el poder y el saber.

Lo anterior, sin embargo, no significa que los sujetos siempre hayan de ser considerados de la misma manera, ni que sea una característica *a priori* la que les permita gobernarse a sí mismos. La individualidad, nos señala el pensador francés, es algo que se ha configurado de muchas maneras y ello, definitivamente, siempre ha sido en relación con la historia. Por tanto, el campo de las acciones de los sujetos se ve restringido o ampliado, según los tipos de instituciones que existan y definan el comportamiento entre los sujetos y el uso de los objetos dentro de ciertos espacios. Por consiguiente, no es posible sostener la existencia de un sujeto fuera de una época. El sujeto histórico es la premisa mayor de Foucault cuando se trata de describir y explicar los modos y causas de su comportamiento.

De tal manera que, al aproximarnos a la lectura de la *Antropología* de Kant, debemos tomar en cuenta que, desde el punto de vista genealógico, estamos volviendo a ella con una mirada distinta a la del arqueólogo. Ahora, lo que buscamos es demostrar que, a través de la exposición kantiana, es posible identificar la manera en que es visto el sujeto moderno. En ella veremos cómo lo describe, lo delimita y le confiere cierta característica que lo aproxima, a su vez, con la concepción del sujeto del propio Foucault hacia el ocaso del siglo XX, casi dos siglos después de Kant. De este modo, la crítica contra el estatus del sujeto, aquella que se oponía a la idea de una esencia del hombre, y que había realizado con denuedo en su trabajo de introducción y traducción a la *ApH*, al inicio de su carrera, cobra

ahora ese aspecto positivo que el propio Foucault sostenía como base de su propia filosofía y como continuación de la del mismo Kant. Podemos decir que, con ello, se lleva a la crítica por detrás de sus límites, hacia el franqueamiento de aquello que parecía delimitado y seguro. Con ello, Foucault asume correr el riesgo, en un sentido muy nietzscheano, de apostar a favor de las ilusiones, lo cual sólo ha sido posible, toda vez que se ha planteado la imperiosidad del *sapere aude* de la Ilustración: “atrévete a pensar por cuenta propia”. Esto quiere decir, sin lugar a dudas, que para Foucault, como para Kant, los principios prácticos anteceden a los teóricos, y que el ámbito de la moral es el que nos habrá de permitir hablar de cambios en cuanto a nuestra manera de percibirnos, de problematizarnos y de ser.

En un sentido muy acorde con lo anterior, cabe señalar que el “cuidado de sí”, en términos foucaultianos, consiste en un modo de observación que se ejerce sobre sí mismo. Recordemos este término aparece en la distinción que Foucault ubica en la Grecia Antigua entre el “conócete a ti mismo” (*gnosis se autou*) y el “cuida de ti mismo” (*epimeleia se autou*). Ambos aparecen como preceptos constitutivos del mensaje del oráculo de Delfos, dedicado al Dios Apolo. Pero, además, conocerse a sí mismo está subordinado al cuidado de sí, en tanto que lo primero sólo es una manera de seguir el precepto más amplio del cuidado u ocupación de uno mismo. Foucault señala que, dentro de la concepción filosófica de la Grecia Antigua, la *epimeleia* se refiere a un principio básico de la racionalidad moral que sirve para regir la vida activa.²⁶⁸

La *Antropología en sentido pragmático* recoge una exposición sistemática sobre los aspectos en que los seres humanos deben ser formados para la vida. Como lo señala su prólogo, se trata de complementar la educación de la escuela con la finalidad de que esos conocimientos sean útiles. Además, de acuerdo con el propio Kant, se trata de un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo. Visto así, se trata, entonces, de una obra dedicada a la exposición sobre la manera en que los seres humanos deben verse a sí mismos en sus acciones con sí mismos y con los otros. En esto concuerda también con las características que Foucault describe al respecto de la noción de “cuidado de sí”, como veremos a continuación.

²⁶⁸ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, trad. Fernando Álvarez-Uría (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1994), 34.

En la *Hermenéutica del sujeto* se distinguen cuatro aspectos diferentes en torno a la noción de *epimeleia* (cuidado u ocupación). El primero de ellos corresponde con la actitud en relación con uno mismo, los otros y con el mundo. En este primer sentido, la *ApH* resalta la importancia de conocer a los demás mediante el trato con los conciudadanos o paisanos, en cuanto fuente de experiencia que permitirá acumular un conocimiento más amplio si se viaja o se leen libros de viajes. Significa que, en este caso, es fundamental adquirir una manera de convivir con otros, un trato, que le permita a la persona en formación, mostrarse de una manera apropiada con los otros, sus familiares y vecinos, en lo próximo, y, más tarde, con el resto de sus congéneres en el mundo.²⁶⁹ En este sentido, por ejemplo, la *Antropología* kantiana contiene, muy al comienzo, un apartado que se dedica a una exposición acerca del egoísmo. En él se describen las formas en que éste se manifiesta y explica en obediencia a qué principios se establece, en cada caso, como regla a seguir en la vida por un individuo. Un egoísta lógico, por ejemplo, no considera necesario contrastar su juicio con el de otros; uno estético, se complace con sólo hacer válido su propio gusto; el ético, por último, es el que reduce todos los fines a sí mismo. De cada uno de estos tipos, Kant habrá de concluir que lo opuesto al egoísmo es el pluralismo, y que es mejor que cualquiera de los anteriores, de lo cual se extrae una regla consecuente para seguir esa actitud que se considera correcta.²⁷⁰

En segundo término, Foucault nos dice que la *epimeleia* también se entiende como una forma de atención o de mirada que se pone como desde el exterior hacia sí mismo, de un modo significativo, ya que con este lo que se realiza es una especie de vigilancia sobre sí desde el afuera, como si se tratara de los otros. Esto resulta muy claro en la *ApH*, cuando Kant indica que una de las principales dificultades de la propia antropología, en tanto saber que se está buscando ampliar, es que los seres humanos disimulan cuando son observados, o bien, no se observan cuando actúan de manera espontánea o natural. Además, los hábitos también dificultan el que uno mismo sea capaz de juzgar desde el lugar de otro, ya que operan como una “segunda naturaleza”. Lo cual nos deja claro que la *ApH* contempla estas dificultades, pero no al punto de que sean impedimentos para proceder en su estudio; por el contrario, habrá que tomarlas en cuenta, ya que siempre pueden presentarse al llevarlo a

²⁶⁹ Kant, *Antropología en sentido pragmático*, 5. Ak. *Anth.* 07: 121.

²⁷⁰ Kant, *Antropología*, 11-14. Ak. *Anth.* 07: 128-130.

cabo. Además, tal parece que, con esto, Kant ha desacreditado dos supuestas vías de acceso a la verdad del hombre: una, que corresponde con la idea de contemplar de manera pura al hombre, desde una pretendida objetividad externa; otra, la de contemplar al hombre en su forma pura, como desde una objetividad interna. De hecho, la *Antropología* parece descalificar por completo esta pretensión, pues, advierte:

“Darse cuenta (*animadvertere*) de sí mismo nos es todavía un *observarse* (*observare*) a sí mismo [...] es una síntesis metódica de las percepciones adquiridas de nosotros mismos, que suministra el material para el *diario de un observador de sí mismo* y conduce fácilmente al fanatismo y a la demencia”.²⁷¹

Por otra parte, nos deja claro que toda manera de prestarse atención desde los otros implica la adopción de un hábito, del cual no es posible desprenderse, pero que habrá que tomar en cuenta. Así lo establece el texto kantiano cuando nos dice que “[l]a atención (*attentio*) hacia sí mismo, cuando uno trata con los demás, es, sin duda, necesaria, pero no debe hacerse visible en el trato”,²⁷² y después comienza una larga lista de caracterizaciones sobre los distintos modos en que la actitud del hombre puede verse reflejada, según la forma en que actúa. Pongamos un ejemplo: el hombre puede parecer tímido o excéntrico, o, por el contrario, desembarazado, es decir, confiado; puede fingir cierta apariencia, como un actor, o ser franco y natural, lo cual agrada por mostrar veracidad en las expresiones, pero si esta franqueza no se acompaña de un lenguaje artificioso y, por consecuencia, cae en la simplicidad, entonces se le considera ingenuo y es causa de una risa benévola y amistosa de quienes ya son hábiles y prácticos en el arte de aparentar. Parece que, en dicho sentido, Foucault ha tomado una enseñanza de la antropología kantiana: al observarnos, no somos los mismos que cuando no nos observarnos, y eso debe mantenernos alerta, es decir, atentos y cuidadosos, a reserva de que tengamos que reconocer que hemos sido ingenuos.

El tercer punto con el que se describe a la *epimeleia* se refiere al modo de actuar que se ejerce sobre uno mismo. A través de éste, se hace uno cargo de sí mismo, por ejemplo, a través de prácticas y ejercicios, entre los cuales, Foucault, enumera a la meditación, la memorización, el examen de conciencia y las técnicas de verificación de las

²⁷¹ Kant, *Antropología*, 16. Ak. *Anth.* 07: 132.

²⁷² Ver nota anterior.

representaciones en la mente. En esto, la *ApH* puede ofrecernos varios ejemplos, pero en la mayoría de ellos, si no es que todos, se constata que corresponden principalmente con un ejercicio de observación que bien pueden ubicarse dentro de las técnicas de verificación de las representaciones en la mente. Al respecto, Kant señala, muy en el tono de la característica anterior, respecto a la actitud, que más vale ser atentos a nuestras representaciones para no “incurrir en la quimera de supuestas inspiraciones de lo alto y de fuerzas que influirían sobre nosotros sin nuestra cooperación y quién sabe de dónde procedentes, en la quimera de los iluminados y del terrorismo”. Por el contrario, el filósofo alemán considera digno de reflexión, así como necesario y útil para la lógica y la metafísica, el observar en sí mismo los distintos actos de representación, *cuando uno mismo los provoca*.

Nos detendremos un poco a analizar esto, ya que es aquí, precisamente, en donde se expresa de manera más clara y contundente el modelo de sujeto moderno al que Foucault se refiere y que en esta obra se está configurando mediante el ejercicio de una técnica de verificación de las representaciones mentales. Se trata de impedir que el sujeto conciba otra manera de representación que no sea la del conocimiento empírico. De esta manera, se debe entender que cuando se habla de una representación que no puede ser referida a una experiencia verificable en el tiempo y el espacio, ésta es, por consiguiente, una quimera creada debido a una falta de atención a nosotros mismos, quienes nos hemos dejado llevar por la imaginación para creer que eso es posible. Lo anterior quiere decir debemos mantener un tipo de atención sobre nuestra capacidad de tener representaciones, de tal modo que no demos por válidas ni verdaderas ciertas ideas o pensamiento a las que, por parecernos extrañas o salidas de la nada, puedan ser consideradas involuntarias o puestas por alguien o algo fuera de nosotros mismos.

Kant es meticuloso con este asunto, ya que incluye una nota aclaratoria en la que se refiere a las dos acciones del entendimiento que, en conjunto, llevan a cabo el proceso de conocimiento: la reflexión y la receptividad. Lo que ahí se señala es que hay una confusión cuando se considera que, en virtud de esta doble actividad, se puede hablar de un doble yo: uno que es simple y que es el sujeto del pensar, y otro que es múltiple y hace posible hablar de una experiencia interna. A esto, concluye que, si bien el yo del hombre es doble en la

manera de representarse, no lo es en el contenido. Esto implica que la Antropología tiene la tarea de que el hombre se trate a sí mismo como un sujeto autónomo, esto es, que sea dueño de su entendimiento y que no atribuya a otros, u otras fuentes, el ser motivo de inspiración en el curso de sus propios pensamientos. De ahí que la técnica de reflexión de la *Antropología* sea siempre la de aprender a diferenciar entre las representaciones y los productos de la imaginación. La sección dedicada a la *Apología de la sensibilidad* se enfoca en este aspecto, con la intención de describir y regular lo más posible aquello que ha de ser considerado propio de la experiencia sensible y evitar, por consiguiente, que los productos de la imaginación tomen por sorpresa a los hombres y pierdan el gobierno de sí mismos con pensamientos quiméricos.

De un modo semejante, al respecto de la apariencia moral, Kant no parece optimista en cuanto a que en las relaciones entre sujetos haya espacio para la honestidad, ya que en el trato con los otros siempre es necesaria la ficción y, con ella, el engaño que permite la cordialidad. Sin embargo, nos dice que es importante que cada uno sea capaz de borrar la apariencia del bien en sí mismo. Esto es, pese a que todos los seres humanos somos conscientes de que poseemos la capacidad de aparentar para mostrar decoro, decencia y cortesía, y, en la medida de que así se logra establecer un orden entre las personas, eso es lo correcto, Kant exige, en contraste, que debemos ser capaces de ser honestos con nosotros mismos en cuanto a reconocer nuestros defectos morales. De otra manera, señala, sólo caemos nosotros mismos en un pretendido engaño, ya que se espera borrar la culpa o corregir nuestras acciones mediante el supuesto acto de arrepentirse al final de la vida o de adjudicar a la debilidad humana el haber cometido transgresiones premeditadas. Con esto, podemos constatar que, a lo largo de toda la obra, la exposición kantiana oscila pendularmente del ser al deber ser, en tanto que, inicia señalando la manera en que se comporta el hombre y, a partir de esa serie de observaciones, concluye que hay una manera de sortear todas las confusiones o errores que se siguen en las actitudes y acciones habituales. Esto nos muestra la manera en la que, dentro de la *Antropología* kantiana, se ejerce la técnica de la reflexión sobre las representaciones mentales, orientadas, en este caso, a la vida moral.

En cuanto al último de los sentidos en que se entiende la *epimeleia*, Foucault nos indica que esta acepción constituye un corpus mediante el cual se define una manera de ser, una actitud y unas formas de reflexión de un tipo determinado. Por lo anterior, dentro del estudio que se propone realizar Foucault, el cuidado de sí resulta un fenómeno de capital importancia, en la historia de las representaciones y de la subjetividad o prácticas de la subjetividad.²⁷³

Los ejemplos que hemos visto anteriormente dan cuenta, en cierto modo, que la antropología pragmática contiene este tipo de guía acerca de cómo ser, cómo actuar y cómo reflexionar al respecto de ello. Lo constatamos, también, en su prólogo, cuando Kant indica que se trata de una antropología sistemáticamente organizada y popularmente desarrollada en sentido pragmático, con lo cual quiere decir que no se trata de una colección anecdótica y que su finalidad es que a cualquiera le pueda ser útil para orientarse en la vida.

Si queremos comprender mejor la manera en que la *Antropología* es un corpus, en el sentido de la *epimeleia*, se tiene que reconocer el carácter sistemático de la obra, algo en lo que el estudio introductorio de Foucault puso especial atención. Este orden se ve reflejado en la manera en que la *ApH* está organizada en dos partes. La primera, denominada “Didáctica antropológica”, está constituida por tres libros que corresponden con cada una de las tres facultades del entendimiento, las cuales son, a su vez, los objetos de análisis en cada una de las obras críticas de Kant. Foucault señalaba que, de esta manera, la *Antropología* repetía la *Crítica*, pero desde un lenguaje popular, lo cual significaba que se dejaba de lado el nivel trascendental y se situaba en un nivel mundano.²⁷⁴

La segunda parte, titulada “Característica antropológica”, parece obedecer a un orden que va de lo particular a lo general, o visto de otra manera, del individuo a la especie. En dicha segunda parte, lo primero que se aborda es el carácter, entendido como aquello que define al sujeto, primero, por la naturaleza, luego, por aquello que él mismo se puede dar a partir de su pensamiento, esto es, siguiendo principios. Curiosamente, Kant dedica al final de esta sección un apartado para hablar de la fisiognomía como una especie de

²⁷³ Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, 35.

²⁷⁴ Ver capítulo II, sección C, inciso a de este trabajo.

análisis, basado en la comparación y los prejuicios, con el que se intenta saber algo sobre la persona, lo cual califica de incorrecto, pero no por ello lo elimina de la práctica social.

De ahí, siguen, como en un orden ascendente, las secciones que abordan el sexo, el pueblo, la raza y, finalmente, la especie. En cada una de ellas, como hemos mencionado, se describen las características a la vez que se presentan conclusiones respecto a lo que se debe y no hacer, a partir de tales descripciones. De acuerdo con el estudio introductorio de Foucault, el contenido de la “Característica antropológica” corresponde con el resto de las obras de Kant, donde se exponen tópicos acerca de la historia, el derecho, la moral, la política y la teología. Entendido así, resulta válido sostener que la *ApH* integra el contenido de toda la filosofía kantiana, tanto la filosofía crítica y trascendental como la filosofía popular. El sentido pragmático de la obra hace que ella se convierta en una suerte de manual para la vida, lo cual la hace coincidente con el sentido último de la *epimeleia* que hemos mencionado.

Con base en lo anterior, mostramos que la antropología está compuesta por un orden sistemático que responde, por una parte, a las tres obras críticas, como señalaba el estudio introductorio de Foucault, y es seguida por otra parte que parece enfocarse en un análisis del hombre como ser concreto, dentro del mundo, es decir, en un sentido mundano. Desde este punto de vista, la antropología pragmática inicia con la individualidad del hombre; continúa con la ubicación de su manera de existir con otros, en lo social, lo cultural y lo político; y, por último, se manifiesta al respecto de su dimensión espiritual. Foucault entiende por cuidado en un sentido espiritual aquello que el hombre tiene que hacer de sí mismo para transformarse y ser digno de la verdad que le es propia. En el caso de la *Antropología*, aquello para la que el hombre se está transformando es para ser digno de la humanidad, y esa es la verdad que se le está por revelar, la que le espera al final en la forma de lo que Kant denomina su *Bestimmung*, que es destino o determinación. De ahí que el sentido integral de la obra se exprese, concluyentemente, en lo que el propio Kant llamó la “suma de la antropología pragmática”:

El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y, en ella, por medio de las artes y las ciencias, a cultivarse, a civilizarse y a moralizarse, por grande que sea su propensión animal a abandonarse pasivamente a los atractivos de la comodidad y de

la buena vida que él llama felicidad; y a hacerse activamente digno de la humanidad, en lucha con los obstáculos que le depara la rudeza de su propia naturaleza.²⁷⁵

En resumen, la antropología pragmática tiene la finalidad de hacer que el hombre se conciba a sí mismo como su propia obra. Para consumarse, tiene que ocuparse de sí mismo poniendo atención en su forma de representar, de entender, de relacionarse con otros por diversos medios, para lo cual tiene que luchar activamente contra los impulsos que lo hacen mantenerse en una actitud pasiva. El cuidado de sí kantiano pone la mirada en el sujeto como ciudadano del mundo. Para ello, requiere de una formación que le permita hacer que sus conocimientos y habilidades le permitan convivir con otros y contribuir en la conformación de un orden de vida al que se aspira como un modelo que lleva el nombre de dignidad en correspondencia con la humanidad.

El sujeto kantiano, en términos de la *ApH*, está más próximo al sujeto de la Antigüedad que al de la Modernidad. El sujeto de la Antigüedad, de acuerdo con Foucault, debía mantener una constante reflexión sobre sí que le condujera a observarse y cuidarse, a estar atento a sus pensamientos, actitudes, sensaciones, deseos y sentimientos, para saber si estos eran correctos o incorrectos de acuerdo con un cierto parámetro que también estaba definido por algún ideal de comportamiento y de ser. Tal parece que eso fue lo que se dejó de lado en el pensamiento Moderno, según lo relata Foucault.

De acuerdo con el francés, el precepto de cuidar de sí fue quedando en el olvido dentro de la tradición filosófica a partir de la caída del Imperio romano, para, posteriormente, ser reemplazado por el “conocimiento de sí”. Entre las causas que dieron lugar a este cambio tiene que ver el surgimiento del cristianismo, cuya exigencia moral no era compatible con un precepto en apariencia tan egoísta como el de prestar atención a uno mismo, en oposición con el principio de amar y servir al prójimo. Pero, de manera más importante, la razón para dejar de lado el precepto de cuidar u ocuparse de sí mismo tuvo lugar en relación con la preocupación sobre la verdad. De este modo, Foucault señala al cartesianismo como el precursor definitivo de la vía hacia el “conocimiento de sí” que se separa voluntariamente de la noción del cuidar de sí. Esto, en razón de que la pregunta por

²⁷⁵ Kant, *Antropología*, 238. *Ak. Anth.* 07: 324-325.

la verdad, en Descartes, se aleja de condiciones subjetivas que puedan ser atribuidas al espíritu.

Decíamos que, para Foucault, la espiritualidad consiste en una manera de acceder a la verdad a través de ciertas prácticas y experiencias que transforman al sujeto. Por el contrario, la vía cartesiana se desprende de todo aquello que implique una transformación del sujeto y opta por mirar al interior de sí mismo, en su pensamiento y se enfoca tan sólo en las actividades u operaciones que tienen que ver con el conocimiento, sin que en ello vaya implicado ningún cambio en su persona. De ahí la conclusión de Foucault acerca del inicio de la Modernidad:

La Edad Moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en el que lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento y únicamente el conocimiento [...]²⁷⁶

En este cambio se produce una ruptura entre la verdad y el sujeto, de tal modo que éste último ya no se reconoce en ella, le resulta ajena y sin sentido. No obstante, señala Foucault, hay vestigios aún en las obras de Spinoza, Kant, Schopenhauer y Nietzsche de que la cuestión sobre cómo se puede transformar a sí mismo el sujeto para alcanzar la verdad. Con ello, se nos muestra que el ámbito de la espiritualidad, entendido como un campo de saber sobre lo que el sujeto debe experimentar o hacer de sí para acceder a la verdad, está presente aún en la filosofía moderna.

Lo que hemos expuesto anteriormente nos permite pensar que existe una concepción del sujeto en Kant, fuera de las *Críticas*, expuesta principalmente en la *Antropología en sentido pragmático*. En ella, además, es posible identificar un sistema que tiene la finalidad de orientar la vida de los seres humanos y, en ese sentido, es una forma de atender a la que Foucault señalaba como la preocupación fundamental de toda ética del cuidado: regir la vida activa bajo el principio de racionalidad moral.²⁷⁷

²⁷⁶ Foucault, *Hermenéutica*, 40.

²⁷⁷ Ver nota 71 en este apartado.

IV. Apéndice.

Cuidado de sí y cosmopolitismo en Italo Svevo

Conocerse a sí mismo, señalaba Michel Foucault, no es algo que haya podido surgir de manera independiente del cuidar de sí mismo en la Antigua Grecia; por el contrario, el primero ha sido el resultado de la preocupación del segundo. Ahora bien, tampoco sería correcto pensar que el cuidado de sí se puede entender de manera aislada. Como se puede constatar al inicio de *Las tecnologías del yo*, existen cuatro tipos de tecnologías que se relacionan entre sí. En un primer plano podríamos señalar unas tecnologías que tienen que ver con la manipulación de cosas u objetos y otras enfocadas a la creación de sistemas de signos. Estos dos tipos tienen en común el aplicarse para constituir el conocimiento y desarrollar las habilidades que permiten hacer cosas y organizar los saberes acerca de ellas. Por otra parte, aunque no están desvinculadas de las anteriores, estarían las tecnologías de dominación, que se encargan de objetivar a los sujetos, lo cual permite analizarlos y manipularlos y, también, las tecnologías del yo. Juntas, estas dos, se refieren a un concepto que Foucault denomina gobernabilidad: “el contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo”.²⁷⁸ De tal manera que los individuos y los otros se encuentran relacionados mediante ciertas técnicas que les permiten establecer relaciones entre sí. De ahí se puede distinguir entre la política, por un lado, y la ética, por el otro.

Si tomamos en cuenta que no es posible que se presenten aisladamente, la vida política y la vida ética se tocan. Recordemos el caso del ciudadano de la ilustración que, de acuerdo con Kant, es capaz de pensar por propia cuenta, pero, a su vez, debe soportar el límite que le impone una autoridad dentro de ciertas circunstancias que le obligan a actuar de un modo determinado, e incluso callar sobre algunas cosas. A pesar de ello, debemos tener en cuenta que esto no lo determina absolutamente, sino que siempre se siente impulsado a criticar; eso también le es posible desde su condición de ciudadano dentro de

²⁷⁸ Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allendesalazar (Buenos Aires: Paidós, 2008), 49.

un Estado. Esa oposición de fuerzas, que le pueden representar una situación paradójica, puede ser reducida, o bien, resistida desde la individualidad.

De tal manera vemos que, dentro del marco de la gobernabilidad, tal como la plantea Foucault, se puede producir un choque entre los individuos y las leyes u obligaciones impuestas por las instituciones. En Kant, podemos encontrar un símil en su concepción de la “insociable sociabilidad”, que ya presenta desde su *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, y, más tarde, la retoma en la *Antropología en sentido pragmático* para referirse a que el carácter de la especie humana es:

un conjunto de personas existentes sucesiva y simultáneamente que no pueden prescindir de la convivencia pacífica ni, sin embargo, evitar el ser constante y recíprocamente antagonistas; por consiguiente, que se sienten destinadas por la naturaleza, mediante recíproca y forzosa sumisión a leyes emanadas de ellas mismas, a formar una coalición, constantemente amenazada de disensión, pero en general progresiva, en una sociedad civil universal (*cosmopolitismus*); idea inasequible en sí que no es un principio constitutivo (de la expectativa de una paz existente en medio de la más viva acción y reacción de los hombres), sino sólo un principio regulativo: el de perseguirla asiduamente como destino de la especie humana, son sin la fundada conjetura de que existe una tendencia natural a ella.²⁷⁹

De acuerdo con este fragmento, el conflicto entre los individuos encuentra su solución a través del cosmopolitismo, en la conformación de una comunidad específica a la que llama sociedad civil. Como vemos, además, el propio Kant considera esto un ideal muy difícil de realizar, por lo que parece que conlleva una labor progresiva *ad infinitum*. Mas, como ha señalado Julia Muñoz Velasco, el cosmopolitismo kantiano tiene varias acepciones que, para autores como Pauline Kleingeld o Georg Cavallar, implican dificultades en la comprensión unitaria de dicho término. Esta problemática se deriva de la misma polisemia que Kant le ha dado al término “cosmopolitismo”, en virtud de que, dentro de su extensa obra, éste aparece relacionado con diversos campos de aplicación, los cuales van de lo moral a lo político, lo jurídico y hasta lo teológico.

²⁷⁹ Kant, *Antropología*, 246. Ak. *Anth.*, 07: 331.

No obstante, la propuesta de Muñoz va encaminada a contribuir en el entendimiento del cosmopolitismo kantiano a partir de un punto en común. En este sentido, ella nos refiere que el cosmopolitismo corresponde, también, con asumir un punto de vista [*Gesichtspunkt*], retomando las palabras de Kant hacia el final de su conocido texto, *Idea para una historia en sentido cosmopolita*.²⁸⁰ Con esto, la filósofa también nos quiere mostrar que se trata de una variante de la inversión copernicana comúnmente referida a la *Crítica de la razón pura*. De tal modo que, al centrarse en el sujeto observador, se entiende que el cosmopolitismo kantiano es un principio regulativo, como lo señala el último fragmento que citamos de la *ApH*. Significa entonces, que se trata de una mera regla, que no pretende pasar por un principio constitutivo, y que representa una toma de distancia o proximidad, según sea el caso. Por consiguiente, desde esta otra lectura, el cosmopolitismo es entendido como una perspectiva que debe considerar su propio movimiento o enfoque al momento de argumentar sus tesis principales y tiene que preguntar quién es el espectador para encontrar fundamento en sus variantes.²⁸¹ Veamos, entonces, de qué manera esto se aplica dentro de lo que hemos denominado como *cuidado de sí cosmopolita*.

Desde el punto de vista de la *Antropología en sentido pragmático*, el cosmopolitismo insta a que el ser humano sea capaz de cuidar de sí, es decir, que se relacione con sí mismo de un modo determinado en el que lo primordial es ser capaz de darse un carácter. De esa misma manera, dicho cuidado de sí tiene el objetivo de que cada quien sea capaz de darse reglas que le permitan establecer relaciones pacíficas con los otros, con lo cual se establecen ciertas condiciones para la comunicación. En ese mismo sentido, Muñoz también señala que la comunidad corresponde con un concepto *a priori* que se tiene que postular antes de hacer cualquier juicio desde un punto de vista cosmopolita, lo cual significa que al adoptar este punto de vista, estamos presuponiendo, *a priori*, la existencia de los otros y, por lo tanto, la posibilidad de entrar en contacto con ellos.

En consonancia con lo anterior, el cosmopolitismo dentro del plano de la antropología pragmática nos dice que al candidato a ciudadano del mundo se le enseña a

²⁸⁰ Ak. *IaG* 08: 30.

²⁸¹ Julia Muñoz Velasco, “El cosmopolitismo como perspectiva comunitaria en la filosofía de Kant”, en Mendiola, Carlos y Roberto R. Aramayo, *En busca de la comunidad ideal* (México: Universidad Iberoamericana, 2018), 97.

no ser egoísta y a aprender a verse a sí mismo en los comportamientos de los demás, de tal manera que sepa qué esperar y cómo actuar frente a otros en ciertas circunstancias. Con este propósito, entre las cosas que le son instruidas están los usos, los modales, las costumbres, la moda, etc. También, se le enseña a distinguir las maneras en que el propio entendimiento produce e induce a que se confundan las alucinaciones con las representaciones, a identificar el origen de las pasiones y qué esperar de quienes las experimentan. Se le enseña, igualmente, a socializar mediante el uso del juicio reflexionante, para que compare sus juicios y para que se ejercite en ello con los otros. En últimas, la finalidad de todo esto es contribuir a que el sujeto que se está formando obtenga un panorama lo más amplio posible de todo lo que es característico del ser humano, de tal forma que sea capaz de distinguir, decidir y seleccionar sus propios principios para actuar en el mundo, al que Kant denomina “el escenario de su destino”, en el anuncio a sus lecciones de Geografía física, en 1775.²⁸²

Ahora, recordemos que el sujeto ilustrado kantiano experimenta la relación con los otros como una imposición, pero, al mismo tiempo, siente la libertad de actuar y darse a sí mismos principios para actuar en relación con sí mismo y, a partir de ello, con los demás. Esto es lo que al final del capítulo III de esta tesis hemos distinguido con los nombres de “cuidado de sí ilustrado” y “cuidado de sí cosmopolita”. De acuerdo con esto, el primero está orientado a lo político, en tanto que relaciona al sujeto con las instituciones, de ahí que tenga que distinguir entre un uso público y otro privado. El *cuidado de sí cosmopolita* se refiere a lo ético y es, por tanto, el punto de partida para la relación del sujeto con su propia actividad.

En este sentido, el *cuidado de sí cosmopolita* permite que el sujeto ejerza su autonomía en la manera que se da a sí mismo un carácter conforme a los principios o reglas que elige libremente dentro de un cierto juego de verdad, como lo llama Foucault. Los juegos de verdad, cabe advertir, son producciones que se dan como resultado de las relaciones entre las primeras dos tecnologías de las que hablamos al inicio de este apéndice, las de manipulación de los objetos o cosas y las de los signos. El sujeto, como dijimos, no se da de manera aislada, sino en relación con el resto de las tecnologías, por lo cual resulta

²⁸² Ak. *VvRM* 02: 443.

muy importante tomar en cuenta aquellos juegos de verdad con los que el sujeto también está relacionado. De ahí, se desprende que la relación del sujeto con los juegos de verdad, desde las prácticas de libertad, lleva a que el sujeto sea capaz de definir su propio sentido de verdad. Esto último es a lo que Foucault ha identificado con el concepto de espiritualidad, en tanto forma de acceder a la verdad a partir de ciertas prácticas y experiencias que transforman al sujeto. De tal manera que, como mostramos en el último apartado del capítulo III, el cuidado de sí cosmopolita y, por ende, el cosmopolitismo kantiano, tiene el propósito de generar una transformación en el sujeto.

De acuerdo con lo que hemos venido exponiendo, en las líneas que siguen nos proponemos mostrar cómo es que los conceptos que acabamos de señalar pueden verse reflejados en el caso particular del escritor Italo Svevo y la ciudad que fue su cuna y hogar, ya que, como señala el filósofo Kwame Anthony Appiah, “Svevo es un emblema de la complejidad de las identidades nacionales y culturales de la vida moderna”.²⁸³ La vida de este hombre transcurre entre la segunda mitad del Siglo XIX y el primer tercio del XX. Nacido en la ciudad de Trieste, es hijo de padres judíos; su padre y su madre provienen de dos lugares diferentes, se suele decir que el primero es alemán y la segunda italiana, a pesar de que, por aquellos días, dichas naciones no existía como tales. De tal suerte que el nombre original de nuestro personaje era Aron Hector Schmitz, un judío de padres extranjeros. Años más tarde, Hector habrá de modificar su nombre al italiano, Ettore, resultado de su casamiento con Livia Veneziani, además de adoptar la religión católica.

Del mismo modo que en lo personal, el desarrollo profesional del joven Schmitz resulta un tanto accidentado, ya que, debido a la quiebra del negocio de su padre, se ve obligado desempeñarse como encargado de correspondencia en la filial de Trieste para la Unión Banquera de Viena. No obstante, durante un buen tiempo albergó la esperanza de dedicarse a la literatura, por lo que llegó a publicar un par de obras, *Una vida* y *Senilidad*, las cuales no corrieron con buena fortuna y eso lo llevó a la desilusión y al aparente abandono de su carrera literaria.

²⁸³ Kwame Anthony Appiah, *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad: creencias, país, color, clase, cultura*, trad. María Serrano Giménez (Barcelona: Penguin Random House, 2019), 116.

De manera fortuita, años más tarde, un joven James Joyce habría de llegar a vivir en aquella variopinta ciudad donde entablará, aparentemente, una entrañable amistad con el maduro Italo Svevo, ya retirado desde hacía años de su trabajo como escritor. No obstante, los biógrafos y la propia esposa de Svevo coinciden en que este encuentro fue especialmente significativo para ambos en el desarrollo de sus posteriores obras; uno, el joven, habría de tomar aspectos de la personalidad del escritor retirado en la caracterización del personaje central de su *Ulysses*. Sobre este aspecto, Appiah comenta:

El hecho de que fuera un judío cosmopolita, habitante de una ciudad moderna, lo volvió perfecto para otro propósito, el de servir como modelo fundamental del personaje de Leopold Bloom [...] que relata un día en la vida de un judío no practicante de Dublin que vive rodeado de católicos [...] Pero, sobre todo, [Bloom] es igual que Svevo, un hombre que deambula por su propia ciudad absorbiendo sus paisajes, sus olores y sus sonidos.²⁸⁴

Por el otro lado, el viejo Svevo retomaría su afición por la escritura una vez que Joyce leyera sus obras y las encontrara atractivas al punto de decir que el triestino había sido infravalorado por los críticos literarios. Así, varios años más tarde, a instancias del irlandés, se traducirían sus obras al francés y se publicaría con gran éxito *La conciencia de Zeno*, cima en la carrera literaria de Svevo.

Consideremos, además, que la ciudad de Trieste tiene, como ya se ha dicho, una peculiar conformación histórica. Al nacimiento de Svevo, aquella ciudad portuaria y, por tanto, comercial, es parte del Imperio austrohúngaro; más tarde habrá de ser sólo parte de Austria y, finalmente, formará parte de la recién formada Italia. De acuerdo con Antonio Magris, fue fundada entrado el Siglo XVIII y tal parece que durante el gobierno de María Teresa I de Austria fue que tuvo su mayor auge, debido al interés de ésta por convertirla en capital del Imperio.

En palabras de otro escritor triestino, Scipio Slataper, existían tres almas imposibles de unificar en aquella ciudad, la eslava, la italiana y la alemana. Magris incrementa este inventario al que añade la presencia de griegos, armenios, croatas y más gente de otros países de Europa, incluidos los judíos, a los que ya hemos mencionado en la línea sanguínea de Svevo. Pese a todo, la lengua italiana se convierte en el común denominador

²⁸⁴ Appiah, *Las mentiras que nos unen*, 116.

de los pobladores del puerto, mientras que el alemán ocupa un segundo sitio en popularidad, mas no en jerarquía, ya que sería la lengua dominante en los negocios entre personas de alta sociedad, los ricos y los intelectuales. La misma tensión se reproduce en cuanto a las actividades predominantes dentro de esta pequeña urbe, donde el comercio siempre había cargado con el primer puesto, mientras que, escondido y con cierta reticencia a hacerse público, el mundo intelectual solo encontró lugar para su desarrollo entre los horarios de oficina y los negocios, dentro de sus hosterías, bibliotecas y otros lugares poco célebres.

La vida de Svevo parece reunir las mismas contradicciones y tensiones que la propia ciudad a la que pertenece, al grado de que no parece lo más correcto el atribuirle una identidad que se encuentre relacionada con un orden político o estatal. En esto, Appiah parece encontrarse de acuerdo cuando dice que “la realidad de la variedad lingüística y cultural en el seno de una comunidad, nos recuerda Svevo, puede estar en tensión con esa visión nacionalista y romántica de la existencia de una comunidad unida por su lengua y su cultura. De hecho, esta tensión es la regla, no la excepción”.²⁸⁵ Por voluntad propia, el triestino escoge una lengua distinta a la que oficialmente ejerce en su papel de empleado.

Umberto Saba, quien también fuera un escritor judío-católico oriundo de Trieste, escribió que “Svevo podría haber escrito bien en alemán; pero prefirió escribir mal en italiano”.²⁸⁶ Recordemos que, además, durante la etapa en que Trieste perteneció al Imperio, el alemán era el idioma que oficialmente se tenía que hablar. No menos importante resulta el hecho de que al optar por una lengua distinta a la oficial, Svevo también establece una relación distinta con su propia actividad, al convertirse en escritor y dejar en segundo término su vida como dependiente de una institución financiera.

De igual modo, esto parece vincularse con su elección a favor de un matrimonio con una mujer de ascendencia italiana, lo cual, además, lo lleva a entrar en contradicción con su origen judío, dado que, como mencionamos, Livia Veneziani era católica. Y no sólo eso, ya que, el otrora Hector, italianiza su nombre a Ettore y, una vez más, cambia de oficio para atender los negocios del padre de su esposa. Pese a su habilidad y prosperidad en el mundo

²⁸⁵ Appiah, *Las mentiras*, 117-118.

²⁸⁶ Appiah, *Las mentiras*, 116.

del comercio, el verdadero deseo de Svevo es ser escritor, por lo que, no obstante su éxito financiero, vive con cierto resentimiento y frustración. De ahí que durante los años en los que no publicó, encontró ocasión para escribir otras dos obras que se conocerían posteriormente.

Tenemos así, que Aron Hector Schmitz es incapaz de reconocerse austriaco, renuncia a su judaísmo y tampoco se identifica como un hombre de negocios. Puesto de otra manera, podemos decir que Italo Svevo, el italo-suavo, nombre con el que eligió denominarse como escritor, emerge de la negación de una identidad institucional, lo que lo convierte en un agente subversivo de las relaciones de su individualidad con el poder. Al tratarse la cuestión sobre aceptar una nacionalidad, elige algo que no es tal. Trieste no es sino una pequeña ciudad que se encuentra en la misma situación que el propio Svevo, al no poder ser identificada con un pueblo ni con una lengua originales, únicas ni auténticas.

En este aspecto, la propia ciudad, a lo largo de su historia, parece ser incapaz de identificarse con una determinación política. No por nada, Jan Morris la ha retratado recientemente como un “no lugar”,²⁸⁷ usando aquel término con el que Marc Augé se refirió al palimpsesto de un lugar, en tanto que corresponde con un espacio no identitario, no relacional y no histórico, pero que puede definirse positivamente.²⁸⁸ Esto también lo constata el testimonio de prominentes visitantes de la época del propio Svevo, como el célebre capitán sir Richard F. Burton, viajero, escritor, militar y diplomático británico que muriera en dicha ciudad, en 1890, y sobre la cual expresó que era “una tierra devastada e infestada de bestias salvajes y hombres todavía más salvajes, una región cuyas mismas fuentes murmuraran a modo de advertencia: ¡Bebe y lárgate!”, no obstante que fue ahí donde realizó la traducción de las *Mil y una noches*, en dieciséis volúmenes, durante los últimos dieciocho años de su vida.

De igual manera, el crítico austriaco, Herman Bahr, hacía la siguiente reseña: “Ni siquiera se trata de una ciudad. Uno tiene la impresión de no estar en ningún sitio. He

²⁸⁷ Véase Jan Morris, *Trieste. O el sentido de ninguna parte*, trad. Lucía Barahona (Madrid: Gallo Nero Ediciones, 2017), 224 pp.

²⁸⁸ Marc Augé, *Los “no lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, trad. Margarita Mizraji (Barcelona: Gedisa, 2000), 83.

experimentado la sensación de estar suspendido en la irrealidad”.²⁸⁹ Esa misma impresión nos transmite la experiencia de un nativo de aquel puerto, en una época más contemporánea, Claudio Magris, quien nos dice que “En Trieste uno adquiere familiaridad con el anacronismo con el que está entretrejida, por doquier, la historia de todos; uno se acostumbra a soportar, pero también a amar y a gozar ese desatino general que es el mundo”.²⁹⁰

De tal modo, logramos encontrar en común entre el escritor Svevo y su ciudad natal la diversidad y la italianidad idiomática, pero esta última es sólo como un código preexistente que se ha insertado en un lugar ajeno y parece obedecer más a una cierta búsqueda de eficacia, un pragmatismo que, por consiguiente, no corresponde con algo parecido a un sentido de nacionalidad o pertenencia. Trieste y el triestino son, en realidad, como entidades particulares que no obedecen a la lógica de los Estados nación, tan populares hacia finales del Siglo XIX. Por contraste, esto parece indicarnos la vocación cosmopolita con la que esta ciudad fue concebida en su posición de puerto comercial, algo que también nos recuerda el modo en que Kant se refería a su natal Königsberg: un punto de confluencia de personas y culturas diversas.

Dicho cosmopolitismo ha sido la causa de que múltiples personajes, entre los que se encuentran Rilke y Freud, además de los que ya hemos mencionado, hayan llegado a pasar temporadas en ella, en algunos casos más largas que en otros. Según relata Veneziani, James Joyce tenía poco más de veinte años cuando llegó a Trieste, antes de alcanzar la fama y, tras ser profesor de escuela, paso a ser el particular más cotizado por la burguesía de la ciudad. Los negocios hicieron que Svevo se interesara en tomar clases de inglés y así fue como se conocieron y se convirtieron en grandes amigos debido a su especial gusto por la literatura. Sin embargo, la comunicación entre ellos siempre se mantuvo a través del dialecto triestino que los esposos mantenían en su casa. Según su versión, alguna vez Joyce llevó a casa de la familia algunos de los relatos que integrarían *Dublineses* y, a cambio, Svevo le mostró sus dos obras publicadas. Nos dice que el irlandés “agregó que ciertas páginas de *Senilidad* no podrían ser superadas por los grandes maestros de la novela

²⁸⁹ Ver Morris, *Trieste*, 15.

²⁹⁰ Claudio Magris, “Los lugares de la escritura: Trieste”, trad. Teresa Meneses y Héctor Orestes Aguilar, en *Revista de la Universidad*, no. 509, junio, 1993: 6.

francesa”.²⁹¹ Años más tarde, Louis Gillet diría que Joyce sólo pudo haber sido influenciado por dos autores: Giambattista Vico e Italo Svevo.²⁹² Lo cual podría ser muestra de cuán afines eran estos dos hombres de edades tan disímiles. Sin embargo, cabe pensar en que esta relación fue posible por motivos ajenos a las personalidades, que, sin duda, eran opuestas, según el mismo testimonio de Livia Veneziani. Desde este punto de vista, es posible pensar que aquello que ambos escritores compartían e hizo posible que se diera un encuentro tan fructífero fuera el cosmopolitismo.

Está muy claro que entre Joyce y Svevo se creó un vínculo a partir de un conjunto específico de cosas en común que no tenían que ver con su estatus político ni su nacionalidad. Para ambos, la literatura es un punto fundamental y, en ese sentido, se puede decir que se trata de un espíritu que los habitaba. La espiritualidad, como hemos visto con Foucault, consiste en una manera de acceder a la verdad a través de ciertas prácticas y experiencias que transforman al sujeto. Con lo cual es posible sostener que tanto el irlandés como el triestino practicaban una forma de acceso a la verdad que para ellos se encontraba en la literatura. De esta manera, podemos ver que, al momento de encontrarse, ambos dejan de lado otros aspectos que podrían diferenciarlos, distinguirlos y distanciarlos, entre los cuales podríamos señalar la lengua natal, el país de origen, la historia de cada uno, sus creencias religiosas e ideológicas, en una palabra, toda supuesta autenticidad y, dentro del espíritu de la época, toda alusión a la nacionalidad.

Por consiguiente, en el caso de Svevo y Joyce, el cosmopolitismo es el espíritu que hace posible un punto de contacto a partir de la suspensión de las autenticidades y el encuentro en los no lugares y la ficción. Como ya señalaba el mismo Kant:

“si bien [el teatro y la novela] propiamente no se fundan en la experiencia y la verdad, sino sólo en la invención, y en ellos está permitido el plantear, igual que en los sueños, la exageración de los caracteres y las situaciones en que se ubican las personas, de suerte que no parecen enseñar nada aprovechable para el conocimiento del hombre, lo cierto es que caracteres como los trazados por un Richardson o un Moliere han de estar tomados en sus rasgos fundamentales de la observación del obrar y omitir reales de los hombres; porque si

²⁹¹ Livia Veneziani Svevo, “Joyce y Svevo en Trieste”, trad. Elsa Rodríguez Brondo y Alejandro Toledo, en *Revista de la Universidad*, no. 509, junio, 1993: 10.

²⁹² Veneziani, “Joyce y Svevo”: 10.

bien tienen que ser exagerados en cuanto al grado, en cuanto a la cualidad deben ser concordantes con la naturaleza humana”.²⁹³

De tal manera que el cosmopolitismo sirve para separarse de los hábitos y la cotidianidad particulares y abrirse a escuchar y comprender a los otros bajo el supuesto de que para ambas partes existe el interés de establecer una relación de alguna índole, la cual estaría por definirse más adelante. Como vemos, incluye el que seamos capaces de crear nuevos tipos de relaciones a partir de la imaginación, dejando de lado muchas cosas que, de otro modo, sólo serían obstáculos.

Por consiguiente, aquello que hemos llamado *cuidado de sí cosmopolita* habría de llevarnos hacia la sospecha, por lo menos, de que todas las creencias y prácticas orientadas por los nacionalismos son, en realidad, obstáculos para la consecución de un mejor entendimiento de sí mismo y de los otros, en la medida que impiden contemplar y admitir la diversidad que se ofrece en la experiencia. Al respecto de esto último, Nuria Sánchez Madrid y Roberto R. Aramayo muestran, a partir de una buena cantidad de evidencia, cómo es que dentro del cosmopolitismo jurídico de Kant se rechaza la posibilidad de actuar justificadamente de manera colonialista y supremacista. Para demostrarlo, nos señalan un pasaje importante en el que Kant intenta disuadir a los seres humanos de caer en la locura nacionalista, la cual es responsable de llevar a los Estados a considerarse superiores a otros pueblos y creer tener algún derecho para intervenir en su organización y someterlos.²⁹⁴

Esto último también nos pone en conexión con aquella sección titulada “El carácter del pueblo” dentro de la *Antropología* kantiana. Al respecto de ella, pensamos que deberíamos reconsiderar si no es que rompe con el propio espíritu cosmopolita del que hemos estado tratando de dar cuenta. Para ello, resultará fundamental entender que dicha sección se trata de una herramienta, en tanto que tiene una orientación pragmática, y como tal tiene la finalidad de ser útil para algo. En este caso, la caracterización de los pueblos, al parecer, debería servir como guía para entablar la comunicación entre individuos de distintos lugares del mundo.

²⁹³ Kant, *Antropología*, 6. Ak. Anth. VII: 121.

²⁹⁴ Nuria Sánchez Madrid y Roberto R. Aramayo, “Ambigüedades del cosmopolitismo. Kant y Diderot frente a los abusos del colonialismo”, en Mendiola, Carlos y Roberto R. Aramayo, *En busca de la comunidad ideal* (México: Universidad Iberoamericana, 2018), 97.

Kant, tal vez, fue miope al tipo de problemas que estas generalizaciones podrían acarrear al convertirse en una forma de estereotipar a los distintos grupos de personas a partir de rasgos culturales y sociales, como los hábitos y las costumbres. Sin embargo, cabe tomar en cuenta que, como hemos señalado anteriormente, el estudio antropológico no pretende fundamentar una teoría o ley, ya que es descriptivo y sólo busca formular reglas desde un punto de vista, por lo que siempre puede ser revisado. Acaso, lo que se pretendía con una caracterización de los pueblos fuera aproximar a que los mismos estudiantes que se formaban a través de él se interesaran en ampliar su conocimiento, en dar una primera impresión que posteriormente requeriría ser revisada, pero no que lo tomaran al pie de la letra. Como hemos señalado, se trata de una perspectiva y, por lo tanto, requiere ser actualizada en cada momento, contemplando el punto de vista del observador y el movimiento que conlleva en su análisis. Considerado de esta forma, podemos decir que el cosmopolitismo hace posible que se mantenga abierta la comunicación para ampliar el conocimiento entre las personas de diferentes lugares.

Algo semejante parece ocurrir dentro de la sección dedicada a la fisionomía, aquel supuesto arte que, a decir de su creador, Johann Caspar Lavater, consistía en reconocer el interior de las personas a partir de su apariencia física. Al respecto, Carlos Mendiola nos indica que, conforme avanzan los años en sus cursos de antropología, Kant parece ir de la aceptación al rechazo del supuesto método del célebre Lavater. Lo que Kant descarta de manera definitiva es que sea posible considerar que en la fisionomía pueda haber principios, por lo que de ninguna manera habría de ser entendida como una ciencia. En todo caso es un arte, por lo que no obedece a regularidad alguna y depende siempre de la subjetividad el postular un signo o gesto como muestra de algo propio del carácter humano. De ahí que, sorprendentemente, el filósofo alemán instara a que los seres humanos la practicasen, en tanto que, a través de ella, serán capaces de ejercitar y poner a prueba su juicio.²⁹⁵ Al respecto, consideramos que se trata de hacer uso del juicio reflexionante del tipo estético, en este caso, ya que con ellos se ejercita la capacidad de comunicarnos con otros, es decir, de intercambiar puntos de vista sobre algo cuya verdad es prescindible. Tal

²⁹⁵ Véase Carlos Mendiola, “Notas sobre la concepción de comunidad en la sección fisionomía de la Antropología en sentido pragmático de Immanuel Kant”, en Mendiola y Aramayo, *En busca de la comunidad ideal*, 81-91.

parece que en esto juega un papel muy importante la imaginación, la creatividad, la espontaneidad, la capacidad de relacionar y comparar rasgos físicos con los temperamentos y el carácter de las personas.

Con este ejemplo, podemos darnos cuenta de la gran importancia que llega a tener la ficción dentro de la antropología pragmática y, por consiguiente, en el cosmopolitismo del cuidado de sí, ya que permite plantear diversas posibilidades sobre un mismo tema sin la necesidad de que una excluya a la otra, pues no se trata sino de conjeturas o hipótesis fantásticas. De tal manea que, si regresamos al encuentro entre Joyce y Svevo, éste pudo haber iniciado mediante el cumplimiento inicial de un protocolo social, los saludos, las formas, los modales, etc.; pero, sólo a partir del cuidado de sí cosmopolita fue posible que se convirtieran en amigos y que compartieran aficiones y confesiones.

Por otro lado, el cuidado de sí se ve reflejado, también, en la manera en que Svevo practica dentro de su propia escritura el juego de la observación sobre sí, el discurrir del pensamiento que trata de enfocarse en sí mismo y siempre encuentra referencia en otra cosa. En ello vemos el ejercicio de observación de la consciencia que le permite al sujeto salir de su yo y confrontarlo con el mundo. Esto último hace posible que emerja la sensación de la diversidad de la vida en contraste con el hastío de la continuidad y la repetición que se producen en el ensimismamiento.

Después de comer, repantigado en un sillón, cojo el lápiz y una hoja de papel. No hay arrugas en mi frente, porque he eliminado todo esfuerzo mental. Mi pensamiento se me presenta dissociado de mí. Lo veo. Sube, baja... pero ésa es su única actividad. Para recordarle que es el pensamiento y que su deber sería manifestarse, cojo el lápiz y entonces se me arruga la frente, porque cada palabra está compuesta de muchas letras y el imperioso presente resurge y desdibuja el pasado.²⁹⁶

Zeno Cosini, el personaje central de la novela más conocida de Svevo, se encuentra realizando un análisis de sí mismo que consiste en la búsqueda de imágenes de su pasado. Pero no ha sido él quién se ha impuesto esta tarea, sino el doctor que intenta realizar un estudio de psicoanálisis y quien, se aclara desde el prefacio, se encarga de publicar estas memorias para vengarse de que su paciente le haya abandonado justo cuando se acercaba a

²⁹⁶ Italo Svevo, *La conciencia de Zeno*, trad. Carlos Manzano de Frutos (México: Debolsillo, 2017), 3.

poder comenzar con su diagnóstico. Además, el médico de la novela parece burlarse de su paciente cuando señala: “¡Si supiera cuántas sorpresas le reservaría el comentario sobre las numerosas verdades y mentiras que ha acumulado aquí!” Este tono irónico resulta constante en toda la novela y parece evocar las reticencias que el propio Svevo guardaba tanto sobre el psicoanálisis como de poder encontrar un sentido único o auténtico de la propia vida.

Zeno, quien podría ser el propio Svevo, parece desconfiado sobre la efectividad del tratamiento, principalmente, porque no se muestra del todo seguro de que todo aquello que él pueda atribuir a su pasado en la memoria tenga algún sentido por sí mismo. En cambio, lo que realmente parece que se mantiene en el discurso de la novela es una variedad de relaciones, con su padre, con su esposa, con su amante, con su socio, pero de todas ellas, la principal, la que mantiene con el tabaco. Tales relaciones nos llevan a pensar que para Svevo no es posible hablar de una verdad en el interior del sujeto o de su conciencia, sino, en cambio, de una verdad que se articula siempre en las relaciones que se dan con los objetos, las personas y a través de palabras. En todo recuerdo hay siempre una toma de perspectiva que no puede ser plenamente identificada con la mera conciencia, sino de una relación que está dada entre los objetos que aparecen en la memoria y la manera en que ésta los ordena en distintos momentos. De hecho, la historia se convierte en el enlace mismo de los acontecimientos, por lo cual habrán de ir apareciendo elementos, que pueden ser personas, cosas, lugares, para irse relacionando entre sí y dar un conjunto al que se le puede considerar una experiencia pasada. Sin embargo, esto siempre sucede desde el sujeto que se relaciona consigo mismo, es decir, desde la manera en que éste se ordena para relatar el acontecimiento referido.

Finalmente, Zeno abandonará el psicoanálisis cuando, por una situación afortunada relacionada con dinero y negocios, él dice que se siente dichoso y determinado a seguir con su vida sin necesidad de continuar con el análisis. A partir de lo anterior, llega a la conclusión de que la vida es una combinación de enfermedad y salud, un cambio constante e impredecible que no obedece a las normas de los seres humanos. Con esto, además, Svevo parece mostrar una tendencia ecologista, ya que Zeno, en sus últimas reflexiones, señala que la tendencia destructiva de los humanos estaba poniendo bajo amenaza su propia

existencia. Este ecologismo nos habla del punto de vista cosmopolita que deja de lado intereses particulares y busca defender y proteger también aquello que permite la vida.

Ahora bien, aunque el diagnóstico final de Zeno acerca del mundo es catastrófico, en un tono que podría evocar cierto romanticismo, éste parece responder, principalmente, a los eventos de la Primera Gran Guerra del Siglo XX, los cuales parecen haber sido tomados por Svevo como un aviso de aquello que, contrario al cosmopolitismo, se había convertido en el móvil de las alianzas y conflictos en Europa. Por consiguiente, el desenlace desesperanzador pronosticado por Zeno es una forma de alertar sobre la posible catástrofe que se avecinaba a partir del abandono de los ideales cosmopolitas. Por consecuencia, para el personaje de esta novela, ante la falta de signos que alienten a la paz, resulta más factible que la naturaleza se haga cargo de eliminar a la humanidad. Esto no rompe con el cosmopolitismo, ya que se trata de un ejercicio de ficción en el que se comparte un punto de vista sobre las nefastas consecuencias de no ocuparnos de hacer reglas para la paz, sino para contener guerra, en un tono muy similar al que se señala en *Hacia la paz perpetua* de Kant.

Para finalizar este apéndice quisiéramos considerar la manera en que, más recientemente, ha sido entendido el cosmopolitismo por el filósofo británico ghanés americano, Kwame Anthony Appiah. De acuerdo con él, el cosmopolitismo implica cuatro principios, de los cuales, el primero, nos dice que podemos considerarnos ciudadanos sin la necesidad de apelar a un gobierno único o una comunidad mundial única.²⁹⁷ En este sentido hemos intentado presentar a Svevo como un hombre que no se sentía como tal un ciudadano de un Estado nación y que, prescindía de ese estatuto para poder entrar en trato con los demás, ya fuera para negocios o para establecer amistades. A esto también se refiere Appiah en su cuarto principio sobre el cosmopolitismo, el cual establece el diálogo o conversación como el medio fundamental de comunicación entre los seres humanos.²⁹⁸

A los anteriores se les suman otros dos principios que no están lejos de lo que ya hemos advertido sobre la manera en que el cosmopolitismo contribuye al establecimiento de relaciones pacíficas, ya sean comerciales o desinteresadas y, con ello, también

²⁹⁷ Kwame Anthony Appiah, *Mi cosmopolitismo*, trad. Lilia Mosconi (Madrid: Katz Ediciones, 2008), 17.

²⁹⁸ Appiah, *Mi cosmopolitismo*, 16.

posibilitan la amistad y la comunicación. Tales principios son, por un lado, el que se refiere al deber de preocuparnos por otros, no sólo los que pertenecen a nuestra comunidad, y el de que podemos adoptar otras ideas distintas a las nuestras, es decir, que podemos aprender de los otros.²⁹⁹ Esto último, como ya hemos detallado, aparece en la vida de Svevo en la relación con Joyce, pero también desde el inicio de su vida está presente en su cotidianidad dentro de una comunidad diversa y, tal vez, hasta cierto punto difusa, como la identidad del escritor mismo, Hector, Ettore, Italo. Pero, con ello, no se ha perdido nada; por el contrario, se ha ganado en cuanto a la posibilidad de establecer relaciones con otros y, por consiguiente el espacio de la libertad se amplía y se modifica de manera orgánica, es decir, se adapta a las condiciones que se presentan y, a la vez, las transforma en algo novedoso y creativo.

Además, como hemos visto en el caso del personaje de Zeno, la preocupación por los otros nos lleva a sentirnos interesados en el futuro y a crear diversos proyectos a partir del uso de nuestra libertad en la imaginación. Así, cuando en esta novela se predice o proyecta un futuro catastrófico donde las personas llegan a su autodestrucción debido al abuso de sus propias potencias y se piensa que esto es parte de una especie de salvación o sanación del mundo, se está ejerciendo un juicio estético que intenta postularse como teleológico. Esto no significa que el mundo vaya hacia su destrucción, sino que es posible, dadas ciertas condiciones, imaginar que el mundo se acaba y la Tierra se encarga de restablecer un cierto orden que le es propio; de esa manera parece concebirse un final más bello y, por consiguiente, más placentero para quienes lo imaginan en medio de una crisis. Puede, incluso, interpretarse, como un escape de la realidad para formular una fantasía que remedie el malestar y el disgusto que se experimenta en un momento dado, por lo que sirve también como una especie de placebo.

De ahí, también, que para Svevo el psicoanálisis sirva como una mera distracción, como un juego en el que interviene la ironía de ser el observador y, al mismo tiempo, el actor, por lo que nunca es posible saber si se trata de una realidad o una representación. La escritura de Svevo juega en este punto con el sentido de verdad que le corresponde al individuo, en tanto que se hace cargo de su propia ficción al narrarse a sí mismo de una o

²⁹⁹ Appiah, *Mi cosmopolitismo*, 17.

de varias maneras, tratando de encontrar un orden que él mismo va a ir estableciendo, a la vez que todo aquello que se va incorporando está interviniendo en la elaboración del relato. Es un juego de relaciones entre objetos, palabras, lugares, personas que van determinando cierto orden del que, al final, como sucede con Zeno, el propio sujeto se encarga de asumir como propio.

A modo de conclusión de este apartado, el *cuidado de sí cosmopolita* que hemos intentado ejemplificar y sostener aquí se refiere a las posibilidades de ser sujeto en relación con otros, de manera pacífica, a través del diálogo, permitiendo que las diferencias convivan y nutran más nuestros modos de vida. Es un punto de vista que adoptamos cuando consideramos a los demás y no sólo nuestro propio modo de ver las cosas, por lo cual estamos abiertos a intercambiar otros puntos de vista y nos permite revisar el nuestro en cualquier momento, ya que éste también se modifica con el tiempo. Además, es una manera de autodeterminarse como sujeto, en tanto que éste entra en relación consigo mismo y, a partir de ella, se relaciona con lo demás de manera autónoma. Del mismo modo, es una forma de gobernarse, un modo de ser y de vivir que es posible desde el ámbito de la libertad práctica, el cual, en términos de Foucault, es el que finalmente ha de determinar lo que los sujetos somos, en respuesta activa frente a las condiciones de cada época y en cada circunstancia.

Conclusiones

A lo largo de los tres capítulos que conforman este estudio, nos hemos dedicado a exponer cómo es que Michel Foucault se aproximó a la obra de Immanuel Kant. Con ese objetivo, realizamos un recorrido por distintos momentos del pensamiento del autor francés, considerando la importancia que él mismo le da a la historia en la elaboración del trabajo filosófico. Por el mismo motivo, cada ocasión en la que Foucault se refiere a la obra de Kant tiene un objetivo específico que obedece a la manera que él concibe que debe realizarse una lectura de la filosofía o el pensamiento de otros autores.

En primera instancia, hemos querido exponer el desarrollo de la arqueología de Foucault como una respuesta a los métodos históricos y a la historia de las ideas de su tiempo. La arqueología, en ese sentido, se opone a la forma en que el historicismo había pretendido construir una visión unitaria y progresiva respecto a los hechos del pasado. Del mismo modo, ataca la manera en que la historia de las ideas concibe que el pensamiento sólo debiera seguir una ruta definida por una razón que se cuestiona y se responde a sí misma y da como resultado una síntesis de sus contradicciones. Por contraste, lo que la arqueología trata de mostrar es la multiplicidad de problemas que pudieron haberse desplegado en la historia y cómo es que hubo condiciones que hicieron posible que se desarrollara de una forma determinada. En medio de este trabajo, su tarea es descubrir aquello que se oculta detrás del discurso y que en realidad lo sostiene para darle consistencia y coherencia. Con esto se revela la existencia de un elemento rector en todo discurso, que es la voluntad de verdad, la cual opera bajo el presupuesto de que cualquier acontecimiento debe estar justificado por un sustrato invisible que lo sustenta. Este era, por ejemplo, el postulado concreto que había de atacar Foucault en *Las palabras y las cosas*, en específico, contra la idea de una esencia del hombre en el pensamiento existencialista y humanista del siglo XX.

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

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

Foucault muestra cómo ocurre el cambio al que nos referimos anteriormente partiendo de las nociones de *Gemüt* y *Geist*. La primera, señala, corresponde al período crítico; con ella, Kant hace referencia a la facultad anímica en donde se sintetizan las operaciones del conocimiento, por lo que se trata de una manera de concebir la actividad interna del hombre en particular. El término *Geist*, utilizado y mayormente desarrollado por Kant en sus obras posteriores a las críticas, en especial en el *Opus postumum*, se refiere a un principio vivificante de las ideas, esto es, algo que es posible poner en común entre los

hombres y que no es posible que sea exclusivo de uno sólo. Por consiguiente, la *Antropología en sentido pragmático*, pese a no dar una explicación o ampliación sobre el concepto de *Gemüt*, de acuerdo con Foucault, se basa en dicho concepto para dar con una concepción del hombre en su sentido material, es decir, lo entiende y estudia como representación, no en cuanto a su esencia o sustancia. De ahí que retome todas las actividades y prácticas que los hombres realizan en el presente y las que han realizado en el pasado para intentar, a partir de ellas, hacer un posible diagnóstico del futuro. Con esto, la filosofía kantiana da un vuelco hacia la experiencia como fuente de conocimiento y análisis, a diferencia de lo que ocurría en el período crítico, el cual tenía como objetivo la pureza del conocimiento.

En consecuencia, el principal punto de atención para Foucault está en que el discurso antropológico kantiano sólo pudo aparecer después de la elaboración de un lenguaje filosófico adecuado. La filosofía trascendental se habría encargado, desde su punto de vista, de sentar las bases con las que se podría articular un discurso sobre el hombre en sentido pragmático, es decir, partiendo de sus características no esenciales, pero prácticas, ya que con ellas es posible determinar las maneras en que los conocimientos pueden ser útiles en la vida. Con esto, se abre el campo de la actividad humana en el plano de la efectividad, fuera de la mera conciencia, en relación con los otros; el lenguaje cobra, entonces, un valor especial como moneda de cambio, al ser, en parte, responsable de determinar las interacciones humanas, o sea, de su manera de relacionarse con el mundo. Por consiguiente, habrá de quedarnos claro que, para Foucault, el lenguaje es constitutivo de la manera en que se entiende al hombre, desde la antropología, y que lo mismo pasa con cualquier otro concepto que haya de ser entendido como objeto de estudio de una ciencia que aspira a constituir un saber.

En relación con lo anterior, Foucault advierte que Kant nos ha enseñado una lección muy importante, la cual consiste en descubrir que la filosofía ha requerido siempre de la elaboración de un discurso fundacional y sólo a través de él es como ha podido, después, llevar sus conceptos e ideas al nivel existencial. Dicho de otra manera, en la filosofía se parte de la idea de que es necesario formular una teoría para poder ponerla en práctica, nunca a la inversa. En el caso de Kant, la crítica se encarga de concebir una objetividad o

pureza en relación con el conocimiento, lo cual permite que, posteriormente, se realice un discurso sobre los objetos de la experiencia entre los cuales también se encuentra el hombre mismo. En ese sentido, se asume que la filosofía tiene que comenzar por exponer una verdad desconocida, alejada del plano de lo material, y después habrá de contrastarse para mirar los acontecimientos en correspondencia con ella. La arqueología de Foucault, como hemos dicho, invierte este proceso, en la medida que trata de atenerse al análisis de las prácticas, sean discursivas o de otra índole, para elaborar una reflexión a partir de ellas y de los principios que descubre en ellas. Respecto a la filosofía, el trabajo del arqueólogo sería descubrir la estrategia que un filósofo ha desarrollado para elaborar una problemática y, una vez entendida, confrontarla con una tesis contraria, de tal modo que se advierta que es posible defender una postura diferente e irrumpa con su aparente estabilidad y autoridad.

Las implicaciones de esta primera lectura de Kant habrán de reflejarse años más adelante en *Las palabras y las cosas*; en su crítica contra la concepción del hombre como un ser que posee una esencia. El principal objetivo de esta segunda lectura es denunciar que dicha concepción del hombre fue formulada por Kant, a partir de la *Antropología*, pero que es el resultado de una confusión posterior. Lo que habrían perdido de vista, tanto el existencialismo como la fenomenología, entendidas ambas como filosofías humanistas, es que en Kant se deben distinguir dos concepciones distintas del hombre, una interna y una externa, la trascendental y la empírica. Reconocer esta confusión es importante, para Foucault, en tanto que no es posible sostener que el nivel fundacional del conocimiento, el de la filosofía trascendental, corresponda con el nivel empírico, el de la antropología. El primero se refiere a procesos internos que justifican la posibilidad de hablar de la experiencia. El segundo se refiere propiamente a la existencia y la conciencia empírica, a partir de la cual, siguiendo al propio Kant, no es posible ir hacia la conciencia interna para conocerla. Cuando la antropología filosófica, por medio de la fenomenología, intenta hacer ese trabajo de reducción del mundo externo a partir de la conciencia empírica, cae en la ilusión de un yo trascendental al que postula como fuente de todo lo que se manifiesta en la experiencia y, como es sabido, incurre en el solipsismo.

De tal modo que la segunda lectura de Kant corresponde en buena medida con la primera, pero con la diferencia de que, en esta ocasión, Foucault la utiliza para ir

directamente contra sus contemporáneos fenomenólogos y existencialistas franceses. La primera ha sido una lectura estratégica sobre Kant, mientras que la segunda ha ido más encaminada a responder a sus contemporáneos defensores de la concepción de la esencia humana como fundamento de la verdad sobre el hombre. La lectura kantiana se vuelve aquí una estrategia contra el humanismo. Con ello, asume que las antropologías filosóficas son derivaciones de la antropología kantiana y, por consecuencia, su lectura crítica contra ésta es aplicable a las posteriores, con sus debidas adecuaciones a las condiciones en que éstas aparecen en el siglo XX. La antropología de Kant ha servido como un instrumento para la formación de objetos, enunciados, conceptos y estrategias discursivas con respecto a la verdad del hombre, de acuerdo con la manera en que la arqueología de Foucault comprende las formaciones y prácticas discursivas. La antropología filosófica ha continuado con esa práctica y formación, en la medida que la verdad del hombre sigue siendo su aspiración. Así, la primera lectura consiste en el descubrimiento de la estrategia inicial de la antropología filosófica, mientras que la segunda es ya una puesta en juego de la estrategia particular de Foucault contra sus contemporáneos intelectuales.

La tercera lectura aparece en un contexto muy distinto al que encontramos anteriormente. Entre algunos aspectos relevantes a considerar para esta lectura están los cambios conceptuales que Foucault realiza, tanto en el nombre de sus análisis como en los conceptos mismos con los que los llevará a cabo. En efecto, a partir de un cierto momento en la década de los años 70, Foucault comienza a hablar de su propio trabajo bajo la denominación de una genealogía, sin abandonar el empleo de la arqueología. Además, la concepción de *epistéme* no desaparece, pero deja de tener el peso que había encontrado dentro de la arqueología. Por otra parte, la noción de dispositivo juega un papel importante de aquí en adelante en la explicación de la manera en que se llevan a cabo las prácticas sociales. Esto no desecha el valor del discurso como elemento formativo, sin embargo, lo pone en juego junto con otros elementos, como el dispositivo, al que acabamos de referirnos, y las instituciones.

La lectura que Foucault hizo de Kant en sus últimos años está orientada a destacar la actividad de los sujetos en el terreno práctico. Consiste, en cada ocasión, en hacer una exaltación de la libertad del hombre en cuanto a su capacidad de darse normas a sí mismo.

De esta manera, la lectura que anteriormente había sido negativa ahora cobra un sentido positivo; mas, cabe aclarar, en esta ocasión no se sustenta en la antropología, sino en la filosofía de la historia de Kant.

Foucault se centra en el texto donde Kant reflexiona sobre el acontecimiento de la Ilustración en su época. Lo cual resulta de sumo interés para el autor francés, ya que, desde su punto de vista, Kant está tratando de hacer un diagnóstico de su época, ya no de una verdad universal, sino del momento histórico en el que se encuentra. Ante tal pregunta, Kant responde a favor de la capacidad que tiene el sujeto de gobernarse a sí mismo en medio de las relaciones con los otros. En su respuesta, además, se consideran las condiciones históricas que han llevado al hombre a poder considerarse un ser capaz de pensar por cuenta propia y, en consecuencia de ser crítico frente a las instituciones de su época. De tal modo que, desde el punto de vista de Foucault, Kant busca situar su propio pensamiento dentro de la temporalidad histórica y, con ello, concibe a la filosofía como una actividad práctica, como una manera de relacionarla con la historia desde su propio acontecer. Además, de acuerdo con esto, la actividad filosófica implica participar activamente en la reflexión sobre las condiciones desde las que se piensa en el presente, ya sea a partir del pasado o sobre el acontecimiento mismo.

A partir de lo anterior, podemos afirmar que la lectura de los últimos años de Foucault deja ver de manera más clara su concepción de la filosofía kantiana como una estrategia, con la salvedad de que en esta ocasión no se trata de una crítica directa en contra de la verdad, sino de las instituciones que sirven para establecer y ordenar a la sociedad y a los individuos que la constituyen. En este sentido, Foucault encuentra que el lema de la Ilustración, *sapere aude!*, pone en manos de los miembros de la sociedad el poder de cuestionar aquello que las instituciones les estipulan como reglas que deben cumplir. Con ello, se abre la posibilidad de que cada uno sea capaz de hacer ese cuestionamiento desde su particularidad, para multiplicar las posibilidades de llevar a cabo la vida de cada individuo. Desde la concepción de Foucault, esto corresponde con el ámbito de la ética, en tanto que práctica de la individualidad y en relación con los otros y las instituciones.

De la mano de su *Historia de la sexualidad*, Foucault encuentra en la *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, de Kant, un vestigio de que en la Modernidad también ha

habido interés por tomar en cuenta la actividad individual de *cuidar de sí mismo*. De este modo abandona la concepción antropológica según la cual el sujeto trascendental es el hombre de verdad, mientras que el sujeto histórico debía ser descartado; por contraparte, se le da prioridad a la historia como punto de partida para la reflexión filosófica.

En ese sentido, podemos ver que la filosofía kantiana, desde la misma antropología, propone el concepto de cosmopolitismo como un criterio amplio para actuar: practicar la autonomía, ser crítico con las normas de las instituciones, consciente de la historicidad y particularidad, y estar abierto a la diversidad (practicar el pluralismo), la comunicación, el diálogo y la empatía. Si lo consideramos desde la perspectiva del cuidado de sí, el cosmopolitismo concibe al sujeto dentro de relaciones con otros, con instituciones, dispositivos, discursos, saberes, disciplinas y prácticas. Por ello es posible decir que el cosmopolitismo es también una práctica, una actividad política e histórica, y una estrategia con la que el individuo cuestiona las estrategias que se le aplican en las relaciones con el resto de los elementos que lo constituyen como sujeto histórico. Ser cosmopolita implica, por tal motivo, hacer una lectura del mundo.

Ahora bien, aunque las tres lecturas que hemos señalado tienen fines específicos y obedecen a diferentes intereses, comparten el que todas son entendidas por Foucault como estrategias, actividades históricas y políticas que tienen la intención de oponerse a la institución de una forma de sujeto determinado, ya sea por una esencia o por la ideología o por las relaciones con todo lo que lo constituye. Foucault intenta desestabilizar la autoridad de otras lecturas de Kant partiendo de una crítica contra los supuestos que tradicionalmente se le han atribuido: el apriorismo, el yo trascendental y la universalidad. A estas, Foucault opone la historicidad, el sujeto histórico político y la individualidad desde la propia obra de Kant. Sus lecturas van encaminadas a “poner de cabeza”, invertir, la concepción tradicional de Kant que parece no poder o no querer abandonar la búsqueda de una sistematicidad total, al grado de prescindir de aquellas obras o fragmentos en los que no pueda sostenerse ese prejuicio.

Foucault permite aproximarnos de nueva cuenta a la obra de Kant con otros ojos, para encontrar lo excepcional, mantener el asombro por el mundo y su constante cambio, en lugar de vivir con la ilusión de algún día poder dominarlo con leyes exactas y pretender que

obedezca a nuestros más profundos deseos. Nos lleva a cuestionarnos si no, más bien, en lugar de mantener la admiración y el respeto por el cielo estrellado sobre nosotros y la ley moral dentro de nosotros, habría que seguir a Kant en pensar por cuenta propia y ponernos en el lugar de los otros al pensar sobre nuestras acciones, tanto con el fin de ayudarlos, como con el de protegernos. Dicho de otra manera, el Kant de Foucault defiende la libertad, por encima de todo, y que, debido a ella, podemos gobernarnos a nosotros mismos; para ello, requerimos tomar una posición y defenderla con los medios que disponemos, entre ellos, con el pensamiento y el discurso.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. “Arqueología filosófica”. En *Signatura rerum*, 109-150. Tr. Flavia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2010.
- Appiah, Kwame Anthony. *Las mentiras que nos unen. Repensar la identidad: creencias, país, color, clase, cultura*. Trad. María Serrano Giménez. Barcelona: Penguin Random House, 2019.
- *Mi cosmopolitismo*. Trad. Lilia Mosconi. Madrid: Katz Ediciones, 2008.
- Augé, Marc. *Los “no lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Trad. Margarita Mizraji. Barcelona: Gedisa, 2000.
- Brandt, Reinhard. “La idea rectora de la antropología kantiana y la determinación (*Bestimmung*) del Hombre”. En *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*, 197-206. México: UAM-Plaza y Valdés, 2001.
- “The guiding idea of Kant’s Anthropology and the vocation of the human being”. En *Essays on Kant’s Anthropology*, editado por Jacobs, B. & Patrick Cain, 85-104. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Broekman, Jan M. *El estructuralismo*. Trad. Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1974.
- Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- “Foucault, lector de Kant”. En Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, 9-29. Trad. Ariel Dillon. México: Siglo XXI, 2009.
- *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- Castro Orellana, Rodrigo. “Foucault y el retorno a Kant”. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXIII, no. 1-3, 2004: 171-179.
- Caimi, Mario. “La metafísica de Kant”. En Immanuel Kant, *Los progresos de la metafísica*. México: FCE-UNAM-UAM, 2008.

- Cohen, Alix. *Kant's Lectures on Anthropology. A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Couzens Hoy, David. *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- Davidson, Arnold I. "On epistemology and archeology: from Canguilhem to Foucault". En *The emergence of sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- Dávila Rojas, Jorge Luis y Frédéric Gros. *Michel Foucault, lector de Kant*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes, 1998.
<http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/14835>
- De Certeau, Michel, *Historia y psicoanálisis*, trad. Alfonso Mendiola y Marcela Cinta. Ciudad de México: ITESO-UIA, 2007.
- De Gandillac, Maurice, L. Goldmann y J. Piaget, *Las nociones de estructura y génesis*. Trad. Floreal Mazía. Proteo, Buenos Aires, 1969.
- Díaz Marsá, M. "Antropología Crítica y Lenguaje Común o del Suelo Lingüístico de la Experiencia Antropológica en la Lectura Foucaultiana de Kant". *Estudios Kantianos*, n. 1, (2015): 93-104.
- Dreyfus H. y P. Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2001.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1992.
- Forster, M. N. *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- "Kant's Philosophy of Language?". *Tijdschriftvoor Filosofie*, n. 74, 2012: 485-511.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.
- *Dits et écrits II* (Paris: Gallimard, 1994.
- *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Trad. Francisca Perujo. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2003.

- *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 1999.
- *Historia de la locura en la época clásica*. Trad. Juan José Utrilla. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2003.
- *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón. México: Siglo XXI, 2010.
- *Hermenéutica del sujeto*. Trad. Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1994.
- *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008.
- *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1996.
- *Sobre la Ilustración*. Madrid: Técnos, 2006.
- *Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- *Un diálogo sobre el poder*. Trad. Miguel Morey. Madrid: Alianza, 1981.
- *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, trad. Edgardo Castro. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2009.
- *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- Gábor, Gángó. *Marxismo, cultura, comunicación. De Kant y Fichte a Lukács y Benjamin*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta, 2009.
- Goldstein, Kurt. *Human Natur in the Light of Psychopathology*. Harvard: Harvard University Press, 2000.
- Hacking, Ian. "Two kind of 'New Historicism' for Philosophers". *New Literary History*, vol. 21, no. 2, Winter 1990: 343-364

Hamman, Johann Georg. "Metacritique on the Purism of Reason". En *Writings on Philosophy and Language*, edited by Kenneth Hayes, 205-218. New York: Cambridge University Press, 2007.

Han, Béatrice. *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Redwood City CA: Stanford University Press, 2002.

----- *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*. Grenoble: Editions Jerome Millon, 1998.

Helfer, M. B. *The Retreat of Representation. The concept of Darstellung in German Critical Discourses*, Albany: State University of New York, 1996.

Herder, Johann Gottfried. *Obra selecta*, trad. Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1982.

Kant, I. *Antropología en sentido pragmático*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza, 1991.

----- *Antropología en sentido pragmático*. Trad. Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt. México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM, 2014.

----- *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzun. Caracas: Monteavila, 1992.

----- *Crítica del discernimiento*. Trad. Roberto R, Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Machado Libros, 2003.

----- *Crítica de la razón pura*. Trad. Mario Caimi. México: FCE-UAM-UNAM, 2009.

----- *En defensa de la Ilustración*. Trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona: Alba editorial, 2006.

-----, *La metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill Sancho. Madrid: Técnos, 2008.

----- *Los progresos de la metafísica*. Trad. Mario Caimi. México: FCE-UNAM-UAM, 2008.

Kleingeld, Pauline. *Kant and cosmopolitanism*. New York: Cambridge University Press, 2011.

Lafont, C. *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor, 1993.

Louden, Robert B. *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*. New York: Oxford University Press, 2000.

Louden, Robert B. "El Kant de Foucault". *Estudios Kantianos*, Marília, v. 1, n. 1, (Jan./Jun 2012): 163-182.

Machado, Roberto. "Arqueología y epistemología". En *Michel Foucault, filósofo*, Balbier, Deleuze *et al.*, 16. Barcelona: Gedisa, 1999.

Magris, Claudio. "Los lugares de la escritura: Trieste". Trad. Teresa Meneses y Héctor Orestes Aguilar. *Revista de la Universidad*, no. 509, (junio) 1993: 4-6.

Maragat, Edgar. "La arqueología del saber como superación de la epistemología". Jornada sobre *El sujeto y la enunciación*, Valencia, 2014.

Margot, Jean-Paul. "Michel Foucault: la revolución y la cuestión del presente". *Praxis filosófica*, núm. 41, (julio-diciembre) 2015: 193-214.

Martiarena, Óscar. *La formación del ciudadano del mundo. La antropología pragmática de Kant como arte de vivir en una sociedad cosmopolita*. México: Alia, 2009

----- *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*. México: ITESM-El equilibrista, 1995.

Melville, Peter. "Kant's Anthropology from a foucauldian point of view". Thesis for the Degree of Master in Arts. McMaster University, 1998.

Mendiola, Carlos, *El poder de juzgar en Immanuel Kant*. México: Universidad Iberoamericana, 2008.

----- y Roberto R. Aramayo (coords.). *En busca de la comunidad ideal*. México: Universidad Iberoamericana, 2018.

----- "Notas sobre la concepción de comunidad en la sección fisionomía de la Antropología en sentido pragmático de Immanuel Kant". En *En busca de la comunidad ideal*, coordinado por Mendiola, Carlos y Roberto Aramayo, 81-91. México: Universidad Iberoamericana, 2018.

Minello Martini, Nelson. *A modo de silabario: para leer a Michel Foucault*. México: El Colegio de México, 1999.

Morey, Miguel. "Introducción: la cuestión del método". En *Michel Foucault, Tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allendesalazar. Buenos Aires: Paidós, 2008.

----- *Escritos sobre Foucault*. México: Sexto Piso, 2014.

----- *Lectura de Foucault*. México: Sexto Piso, 2014.

Morris, Jan. *Trieste. O el sentido de ninguna parte*, trad. Lucía Barahona. Madrid: Gallo Nero Ediciones, 2017.

Munzel, Felicitas. *Kants conception of moral carácter. The "critical" link of morality, anthropology, and reflective judgement*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

Muñoz Velasco, Julia. "El cosmopolitismo como perspectiva comunitaria en la filosofía de Kant". En *En busca de la comunidad ideal*, coordinado por Mendiola, Carlos y Roberto R. Aramayo, 9-30. México: Universidad Iberoamericana, 2018.

Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Manuel Garrido Giménez. Madrid: Técnos, 2002.

Pérez Cortés, Sergio. "La arqueología y la genealogía tal como yo las entiendo". *Estudios políticos*, no. 18, 2001: 153-170.

----- *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2013.

Reboul, Olivier. *Nietzsche, crítico de Kant*. Trad. Julio Quesada y José Lasaga. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993.

Redding, P. *Thoughts, Deeds, Words, and World: Hegel's Idealist Response to the Linguistic "Metacritical Invasion"*. Colorado: The Davies Group, Publishers, 2016.

Revel, Judith. *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2014.

Savransky, Miguel. "El lugar de la antropología en el sistema de pensamiento kantiano y su posición singular en el marco general de la episteme moderna según Michel Foucault : una lectura arqueológica a partir de la introducción a la *Antropología y Las palabras y las cosas*". En *Estudios sobre antropología kantiana*, editado por Pablo Moscón y Natalia Larussi, 191-209. Buenos Aires: RGIF Ediciones, 2019.

San Martín, Javier. *Antropología filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*. Madrid: UNED, 2013.

Sánchez Madrid, N. *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2018.

----- y Roberto R. Aramayo. “Ambigüedades del cosmopolitismo. Kant y Diderot frente a los abusos del colonialismo”. En *En busca de la comunidad ideal*, coordinado por Mendiola, Carlos y Roberto R. Aramayo, 93-124. México: Universidad Iberoamericana, 2018.

Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. México: Tusquets Editores, 2009.

Stark, Werner. “Historical notes and interpretative questions about Kant’s lectures on Anthropology”. En *Essays on Kant’s Anthropology*, editado por Jacobs, B. & Patrick Cain, 15-37. Cambridge: Cambridge University Press, 2003

Svevo, Italo. *La conciencia de Zeno*. Trad. Carlos Manzano de Frutos. México: Debolsillo, 2017.

Turró, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona-México: Anthropos-UAMI, 1996.

Veneziani Svevo, Livia. “Joyce y Svevo en Trieste”. Trad. Elsa Rodríguez Brondo y Alejandro Toledo. *Revista de la Universidad*, no. 509, (junio)1993: 9-10.

Villacañas, José Luis. “Crítica y presente: sobre las bases de la Ilustración kantiana”. En Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba editorial, 2006.

----- “Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología”. En *La actualidad de Michel Foucault*, editado por Rodrigo Castro Orellana y Adán Salinas Araya, 195-205. Madrid: Escolar y Mayo, 2017.

----- “Foucault-Kant: la prehistoria de la obra foucaultiana”. En *Foucault y la historia de la filosofía*, editado por José Luis Villacañas y R. Castro, 169-192. Madrid: Ediciones Dado, 2018.

Williams, Séan M. “Kant’s Novel Interpretation of History”. *Seminar – A Journal of Germanic Studies*, 49, 2 (Mayo, 2013): 171-190.

Zammito, John H., *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.