



Coediciones

FOUCAULT

MICHEL

MICHEL FOUCAULT treinta años después

Aportes para pensar el problema
del cuerpo y la educación

*Norma Beatriz Rodríguez
Harold Viafara Sandoval
(compiladores)*



ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Introducción | 7 |
| <i>Norma Beatriz Rodríguez y Harold Viafara Sandoval</i> | |
| Parrhesía cínica y bíos kynikós: cuerpo, sí, verdad, desplazamientos en el curso “el coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II” | 16 |
| <i>Santiago Pich y Norma Beatriz Rodríguez</i> | |
| El sí mismo como empresa: sus operatorias y performances en el escenario <i>managerial</i> | 24 |
| <i>María Inés Landa y Leonardo Marengo</i> | |
| Ética, Crítica y Estética en Michel Foucault. Un recorrido desde Kant hacia los griegos | 51 |
| <i>Andrea Torrano</i> | |
| Cuerpo y poder. Impacto del pensamiento de Michel Foucault en el feminismo norteamericano de finales del Siglo XX | 76 |
| <i>Ariel Martínez</i> | |
| Foucault, modernidade e educação: notas para pensar a questão da subjetividade, do corpo e do poder na educação | 87 |
| <i>Sidinei Pithan Da Silva y Paulo Evaldo Fensterseifer</i> | |
| Educación corporal: enseñanza, cuerpo y subjetividad | 111 |
| <i>Carolina Escudero</i> | |
| Experiências de lazer de mulheres rurais: a primazia é cuidar do outro | 123 |
| <i>Maria Simone Vione Schwengber y Fernando Jaime González</i> | |
| La propuesta del archivo latinoamericano del cuerpo contada por el gestor | 143 |
| <i>Harold Viafara Sandoval</i> | |
| La violencia: otra forma de relacionarnos en la escuela | 156 |
| <i>Patricia Gómez Etayo</i> | |
| La utopía del uso de la tecnología en pro de la calidad educativa | 172 |
| <i>Francisco Julián Herrera Botero, Diana Patricia Mina Gómez, Ginna Paola Redondo Suarez y Luisa Alexandra Sánchez López</i> | |
| Cambiando las actitudes, cambiando el mundo: del discurso a la práctica | 185 |
| <i>Hayder Giovana Espinosa Mejia y Patricia Gómez Etayo</i> | |
| El médico escolar o las emergencias de la administración de prácticas corporales en las instituciones educativas | 198 |
| <i>Rodrigo Acevedo Gutiérrez</i> | |
| Aproximaciones a una posible historia de la liberación yóguica para cuerpos desesperados | 225 |
| <i>Stephanía Hermann Agudelo Stephanía Hermann Agudelo</i> | |

| | |
|---|------------|
| <u>Hacia la construcción de una ruta metodológica de la arqueología a la genealogía.</u> <u>Grupo de estudios sobre cuerpos y educación (GESCE).....</u> | <u>260</u> |
| <i>Mónica Cristina Pérez Muñoz</i> | |
| <u>Autores.....</u> | <u>287</u> |

Ética, Crítica y Estética en Michel Foucault. Un recorrido desde Kant hacia los griegos

Andrea Torrano

Introducción

En sus últimas investigaciones, Michel Foucault retoma las reflexiones kantianas inscribiendo sus propios trabajos en la “tradición crítica de Kant” y caracteriza su proyecto como una “historia crítica del pensamiento” (Foucault, 2010: 999). Por historia crítica del pensamiento entiende un análisis de las condiciones de constitución de las subjetividades, de un sujeto ubicado en el tiempo y en el espacio; es decir, se trata de una subjetividad referida al presente, vinculada a acontecimientos de índole práctica —de poder— tanto como discursiva —de saber—.

Se propone hacer una “historia del presente”, esto es, “diagnosticar el presente, decir qué es el presente, decir en qué aspecto nuestro presente es diferente —y absolutamente diferente— de todo lo que él no es, es decir de nuestro pasado. Tal vez sea eso, esa tarea, la que ahora se ha asignado a la filosofía” (Foucault, 2013: 122). Escribir la historia del presente significa que el discurso no puede ser comprendido sino en la medida en que se integra en el proceso de desarrollo histórico de la sociedad y muestra una cierta forma de vida.

Foucault encuentra en Immanuel Kant al primer pensador que presenta una actitud crítica hacia el presente, que se pregunta por el presente, por quiénes somos nosotros, a lo cual él denomina “ontología del presente”. En particular destaca un breve texto escrito por Kant —“¿Qué es la ilustración?”— sobre el cual expresa que, si bien se lo ha considerado “una obra de importancia relativamente escasa”, es “muy interesante y desconcertante” ya que “fue la primera vez que un filósofo propuso como tarea filosófica no solo

el sistema metafísico, o la fundación de un conocimiento científico, sino un acontecimiento histórico” (Foucault, 2001: 248). Cuando Kant se pregunta a sí mismo qué somos en un momento histórico dado, propone un análisis tanto de nosotros mismos como de nuestro presente.

Con esto no queremos decir que los trabajos anteriores de Foucault no hayan estado en diálogo con el pensamiento de Kant. Por el contrario, como mostramos en otro artículo, es posible señalar dos momentos en la relación del filósofo francés con Kant, que caracterizamos de distancia y cercanía (Torranó, 2012). Es decir, podemos decir que en sus primeros escritos Foucault se encuentra alejado de las reflexiones de Kant; en esta época traduce la *Antropología* desde un punto de vista pragmático (1964)¹ y escribe *Las palabras y las cosas* (1966), donde las referencias al pensador alemán son siempre críticas. Luego de un gran silencio que recorre su preocupación por el poder, en sus últimos textos Foucault vuelve a mencionar a Kant. Los escritos “menores” kantianos son una fuente de inspiración para pensar la cuestión del sujeto y el presente. En esta segunda lectura, Foucault muestra a un Kant que rompe con la herencia metafísica y se aparta de la filosofía de la verdad para hacerse un pensador de la modernidad que transforma la filosofía en una crítica del presente.

Esta relación de Foucault con el pensamiento de Kant ha sido objeto de múltiples discrepancias. Para algunos autores como Habermas (1988, 1989), el interés de Foucault en sus últimos años por la Ilustración —*Aufklärung*— señala una “contradicción” o “ruptura interior” con su itinerario intelectual, mientras que para otros (Lanceros, 1994; Fimiani, 2005; Torranó, 2011) la inquietud por la Ilustración fue un tema constante, aunque no siempre de modo explícito.²

¹ En 1961, Foucault escribe, junto con *Historia de la locura en la época clásica*, una tesis complementaria con el objeto de obtener su doctorado. Esta tesis consistió en la traducción de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* de Kant. Tal traducción es publicada en 1964, acompañada de un corto prólogo que corresponde a algunas de las primeras doce páginas de la *Introducción* a la traducción que hace Foucault. En el año 2009 se publica de manera completa por primera vez; antes de ese momento solo podía consultarse en la Biblioteca de la Universidad de la Sorbona y en el Fondo bibliográfico del Centro Michel Foucault.

² Lanceros señala que las referencias a Kant siempre estuvieron presentes en los trabajos de Foucault pero sin especial valor, a excepción de los comentarios finales en *Las palabras y las cosas*, y que es a partir de 1978 cuando Foucault reactiva el diálogo con Kant, que no abandona hasta su muerte (1994: 128-129). En esta línea se inscribe el análisis de Fimiani (2005) que se opone a quienes observan una “ruptura” entre el Foucault de la arqueología y el de la genealogía y la ética. Fimiani propone considerar los trabajos de Foucault como un palimpsesto del texto kantiano, donde la problemática subterránea persistente es la relación entre clínica, crítica y ética.

A partir de la distinción que Foucault realiza de las dos tradiciones que habría fundado Kant —la “analítica de la verdad” (las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero) y la “ontología del presente” (la interrogación crítica sobre la actualidad)— es posible comprender su relación con el pensamiento kantiano. Es decir, en el momento de distanciamiento Foucault reconoce en Kant a un filósofo de la analítica de la verdad, mientras que en el momento de cercanía, a un filósofo que inaugura la tradición crítica.

En este artículo nos proponemos desarrollar el reconocimiento que Foucault realiza de Kant en sus últimos escritos. Consideramos que la cuestión del sujeto, sobre la cual centra su investigación de los últimos años, es la que posibilita este diálogo con Kant y abre un horizonte para pensar en una ética del sujeto.

En el primer apartado abordaremos la noción de sujeto en Foucault y su vinculación con la libertad y la autonomía. Estas dos nociones también aparecen ligadas a la idea de sujeto ético que presenta Kant. Pero señalaremos cómo, a diferencia del sujeto ético kantiano, el que propone Foucault está situado históricamente y no tiene pretensión de establecer leyes universales; esto lo conduce a indagar en las prácticas del cuidado de sí del mundo greco-romano. En el segundo apartado nos centraremos en las nociones de crítica y de gobierno: a partir de las mismas es que Foucault llega a desarrollar una ética. Asimismo, establece una relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. Veremos que la reflexión sobre la relación entre ética y gobierno también se encuentra problematizada en Kant; pero a diferencia de este, que intenta reconciliar crítica con gobierno, Foucault se ocupará de abogar por la crítica a una manera de gobernar que involucra a la *parrhesía*. Por último, en el tercer apartado nos referiremos a la ontología del presente que Foucault reconoce en Kant. Mostraremos cómo las reflexiones de Kant sobre el presente permiten a Foucault establecer un vínculo entre la pregunta por la actualidad y el *ethos*. Pero también aquí señalaremos el punto de máxima tensión entre el pensamiento kantiano y la propuesta ética de Foucault como estética de la existencia. La concepción de Foucault de un sujeto como (trans)formación de sí se aleja inevitablemente de la idea del sujeto foucaultiano.

Sujeto, libertad y autonomía

En “El sujeto y el poder” (1982), Foucault expresa en relación con sus investigaciones: “No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando

los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos” (Foucault, 2001: 241). De este modo, hace una retrospectiva de su trabajo en los últimos 20 años advirtiendo que el hilo conductor no fue otra cosa que la pregunta por el sujeto.

Generalmente se suelen identificar en las investigaciones de Foucault tres etapas: la arqueológica en la década del 60, la genealógica durante la década del 70 y la ética en los 80. Las problemáticas abordadas en cada una de estas etapas pueden resumirse del siguiente modo: en la arqueología, una preocupación por la verdad, por la constitución de los saberes; en la genealogía, un interés por el poder, por las relaciones de poder y el funcionamiento del poder; por último, en la ética, una inquietud por el sujeto y los modos de subjetivación.³

Pero la evaluación que Foucault realiza de su propio trabajo en el texto mencionado anteriormente supone una continuidad en sus investigaciones que hace imperioso reinterpretar estas etapas a la luz de la cuestión del sujeto. Esto no significa que las preguntas por la verdad y por el poder desaparezcan en la etapa ética; por el contrario, estas siempre pusieron en tensión lo que Foucault llama sujeto. En efecto, la arqueología puede considerarse como la objetivación del sujeto en relación con los saberes; la genealogía como la objetivación del sujeto que se produce en las “prácticas divisorias” a partir de ciertos saberes,

³ En la etapa *arqueológica*, Foucault desarrolla una particular metodología de investigación que intenta alcanzar el nivel de la descripción de los regímenes de saber en dominios determinados, un estudio de las reglas internas de las formaciones discursivas. A esta etapa corresponden los libros: *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969), y entre los cursos dictados en el *Collège de France: Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-71), *El poder psiquiátrico* (1973-74), *Los Anormales* (1974-75). En la *genealógica*, caracterizada por la indagación sobre el poder, Foucault estuvo impulsado por tres acontecimientos: el Mayo francés de 1968, la fundación y militancia del G.I.P. (Grupo de Información sobre las Prisiones), y la relectura sistemática de Nietzsche (Cf., Ceballos Garibay, 2000: 20). Foucault se distancia cada vez más de la cuestión del discurso para acercarse a la cuestión del poder, sus tácticas y estrategias. Los libros que dan cuenta de esta etapa son: *Vigilar y Castigar* (1975), *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber* (1976), y, entre los cursos dictados en el *Collège de France* podemos mencionar: *Defender la sociedad* (1975-76), *Población, Seguridad, Territorio* (1977-78), *Nacimiento de la biopolítica* (1978-79). Finalmente, la etapa ética aparece como una modificación en la dirección de su programa de investigación, especialmente en su proyecto original de una historia de la sexualidad en seis volúmenes. Más que interesarse por la sexualidad, se preocupa por la subjetividad, específicamente por la relación que establece el sujeto consigo mismo. En esta etapa se ubican el volumen II y III de *Historia de la Sexualidad*, respectivamente, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* (1984), publicados poco antes de su muerte, y entre los cursos: *Hermenéutica del sujeto* (1981-82), *El gobierno de sí y el gobierno de los otros* (1982-83), *El coraje de la verdad* (1983-84).

sea tanto que el sujeto es dividido por otros o se divide a sí mismo; y la ética, como el modo en que el ser humano se convierte a sí mismo en sujeto, cómo se relaciona con su propia verdad (Cf., Foucault, 2001: 241-242).

En este sentido podemos decir que, en un primer momento, a Foucault le preocupó la aparición del sujeto que habla, trabaja, vive y su inserción en los distintos campos que le otorgaba el saber. Luego analizó la constitución del sujeto a partir de una división normativa que lo convertía en objeto de conocimiento y era comprendido como resultado de un conjunto de tecnologías de poder. Por último, lo que podemos caracterizar como una (trans)formación del sujeto: la formación de procedimientos por medio de los cuales el sujeto llega a observarse, analizarse, descifrarse y reconocerse a sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo. Esto último es central, ya que le permite a Foucault concebir a un sujeto que no solo está ligado a los modos de subjetivación sino a una subjetividad, y es lo que le posibilita desarrollar una ética entendida como práctica de la libertad.

Estas consideraciones sobre el sujeto se enfrentan a las visiones tradicionales que lo conciben como algo dado, ahistórico, experiencia originaria, soporte transhistórico de valores universales. Para Foucault es preciso rechazar las teorías *a priori* del sujeto —por ejemplo, del existencialismo, de la fenomenología— por una concepción que parta de la idea de que el sujeto es algo que se llega a ser. El sujeto, en sus palabras, “no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo idéntica a sí misma [...]. En cada caso, se juegan y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes. Y precisamente lo que me interesa es la constitución histórica de estas diferentes formas del sujeto, en relación con los juegos de verdad” (Foucault, 2010: 1036).

En consonancia con una perspectiva nietzscheana, Foucault entiende al sujeto como producido por los modos de subjetivación, a través de los cuales este se convierte en objeto de un saber y de un ejercicio de poder. En tal sentido expresa: “hay dos significados de la palabra sujeto: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia y autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta” (Foucault, 2001: 245).

Para Foucault el sujeto es el resultado de las relaciones de saber-poder; nos encontramos ante modos de subjetivación que las tecnologías de poder ponen en funcionamiento a partir de una serie de normas (Macherey, 1999,

2011; Torrano, 2013). En consecuencia, ser un sujeto significa estar expuesto a la acción de una norma como un sujeto de saber o como un sujeto de poder y es depender no solamente en lo que se refiere a ciertos aspectos exteriores del comportamiento, sino en aquello que constituye al sujeto pensante y actuante: obra padeciendo él mismo una acción y piensa siendo él mismo pensado por las normas. También ser sujeto significa “estar sometido”, pero no en el sentido de una sumisión a un orden exterior que suponga una dominación, sino de una inserción de los individuos en una red homogénea y continua, en un dispositivo normativo que los reproduce y los transforma en sujetos (Cf., Macherey, 1999:173-174).

Resumiendo, el sujeto es constituido a través de tecnologías que hacen de él un objeto en un doble sentido: objeto de un saber y de un poder. Para Foucault “las prácticas sociales engendran ámbitos de saber que no solamente hacen aparecer nuevos objetos, conceptos nuevos, nuevas técnicas, sino que además engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de conocimiento” (Foucault, 2010: 488). Los procesos de subjetivación conllevan preguntarse por los modos de objetivación del sujeto, es decir, los modos en que el sujeto ha sido objeto de saber y de poder, para sí mismo y para los otros.

Si consideramos al sujeto como constituido por las relaciones de saber-poder, nos encontramos a distancia —y quizá mejor, en oposición— de lo que entiende Kant por sujeto. Recordemos que en la *Crítica de la razón pura* (1781), Kant está interesado en mostrar las condiciones *a priori* del conocimiento. En tal sentido es el “sujeto trascendental”, la condición objetiva de todo conocimiento, quien constituye el objeto de conocimiento —lo que dio en llamarse el “giro copernicano” (B XVII)— y que presenta formas puras trascendentales que están fuera de la historia. Pero no es en el sujeto de conocimiento sino en el sujeto ético donde puede establecerse cierta relación entre Foucault y Kant.

El “último Foucault” encuentra en Kant a un pensador que apela a un sujeto ético que se define por su libertad y autonomía. Foucault retoma el texto kantiano “¿Qué es la ilustración?” (1784), en el cual aboga por un sujeto que se da a sí mismo sus propias leyes morales. Tal como expresa Kant en la famosa sentencia: “¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!” (2010: 21) —lema de la Ilustración—; el sujeto debe pensar por sí mismo, debe buscar el criterio de verdad en su propia razón. Pero el

diagnóstico que hace Kant sobre su presente es que el sujeto se encuentra en un estado de “minoría de edad” debido a que no es capaz, por cobardía y pereza, de hacerse cargo de su propia razón; por lo cual se deja orientar por una moral heterónoma en la que son los otros —el sacerdote, el médico, el oficial— quienes le dicen lo que debe hacer.⁴

Kant expresa que el principal impedimento para que los hombres salgan de esta autoculpable minoría de edad es la ausencia de libertad: “para esa Ilustración solo se exige libertad y, por cierto, la más inofensiva de todas las que llevan tal nombre, a saber, la libertad de hacer un uso público de la propia razón” (2010: 23).

Por uso público de la razón, que debe ser libre en todo tiempo y lugar, entiende el uso que hace alguien en cuanto docto ante el gran público de lectores. En oposición a este, Kant señala el uso privado de la razón, que puede ser limitado con frecuencia, y que hace referencia al uso que hace alguien en cuanto está ejerciendo un cargo o empleo civil. Este último, aunque sea limitado, no obstaculiza el progreso de la Ilustración, ya que solo mediante el uso público es que se la puede alcanzar: es decir, se llegará a la Ilustración cuando el hombre se valga de su propio entendimiento haciendo un uso público de su razón.

El sujeto ético de Kant es aquel que se pregunta a sí mismo por lo que debe hacer, que es la pregunta moral por excelencia. Por lo cual no se trata de una ética heterónoma, que se produce cuando la norma moral viene dada al sujeto desde fuera, sino autónoma; es decir, cuando la propia razón del sujeto establece el deber o la ley moral desde sí, sin conducirse ni por las pasiones ni por autoridades externas. Como expresa Kant “la autonomía es esta propiedad que tiene la voluntad de ser ella misma su propia ley (independientemente de toda propiedad de los objetos del querer)” (Kant, 1980: 97). La ética que propone Kant es la de un sujeto libre y autónomo, o sea, que reconoce su libertad y que se da a sí mismo sus propias leyes morales, las cuales se convertirán en leyes universales. Lo cual puede resumirse en la expresión

⁴ En la *Crítica de la razón práctica* (1788), Kant desarrolla la idea de una ética autónoma. De acuerdo con Kant, el hombre en cuanto ser racional finito necesita principios *a priori* para determinar su conducta. “Pero el hombre es al mismo tiempo sensibilidad y razón y puede seguir el impulso de sus deseos o puede seguir la razón; en esta posibilidad de elección consiste la libertad que hace de él un ser moral” (1975: 79). La moralidad es lo que hace posible que el hombre se deje guiar por la razón o siga sus inclinaciones.

kantiana “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, a la vez, como principio de una legislación universal” (Kant, 1975: 63).

Foucault también va a establecer una relación necesaria entre el sujeto ético y la libertad. Cuando aborda el sujeto desde una perspectiva ética, este es vinculado a la libertad y también —como veremos en el próximo apartado— a la verdad. Si bien desde sus primeras investigaciones ambas nociones están relacionadas con la problemática del sujeto, en sus últimos trabajos adquieren una nueva consideración.

En sus escritos de la etapa genealógica la libertad no aparece de forma explícita, lo cual fue blanco de crítica en su contra (Lecourt, 1993; Fine, 1993), pero es abordada de manera negativa cuando desarrolla las tecnologías disciplinarias de las instituciones de encierro.⁵ En sus últimos textos se puede advertir una nueva preocupación por la libertad. La libertad del sujeto es el punto de partida para toda relación de poder. En adelante, para Foucault, no puede haber relación de poder si no hay libertad:

El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos [...]. En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería equivalente a la determinación física) (Foucault, 2001: 254).

⁵ Cuando Foucault se ocupa de los cuerpos, en *Vigilar y castigar* (1975), es cuestionado porque los sujetos no presentan márgenes de libertad, parece que son sujetos dóciles que no pueden oponer resistencia. Si bien podemos decir que esta crítica es injusta para con Foucault, ya que la resistencia es un componente central para comprender las relaciones de poder (Foucault, 2002a: 116-117), es cierto que la resistencia es pensada más bien como un efecto contra cierto ejercicio de poder. La resistencia al poder se articula bajo la forma de “contra-discursos” o “contra-conductas”, las cuales aparecen en el interior del poder y son pensadas a partir del mismo poder, sin que esta intrincación neutralice su fuerza de resistencia (Muhle, 2009: 146). En relación con la noción de resistencia, la libertad es más bien entendida como la posibilidad de responder a un ejercicio de poder. Posteriormente, en el curso *Nacimiento de la biopolítica* (1978-79), la libertad comienza a tener un lugar fundamental en el pensamiento de Foucault. Allí desarrolla esta noción, junto con las de población y seguridad, para comprender la emergencia del liberalismo y su deriva neoliberal. Foucault observa que en el liberalismo, la libertad desempeña un papel fundamental: “el liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla a cada momento, suscitara y producirla con, desde luego, [todo el conjunto] de acciones, problemas de costo que plantea esa fabricación” (Foucault, 2007: 85).

De este modo distingue la relación de poder de una relación de dominio. La noción de libertad le permite a Foucault concebir las relaciones de poder junto a las estrategias de lucha. Es decir, que toda relación de poder implica, al menos *in potentia*, una estrategia de lucha, de confrontación. Al mismo tiempo, la preocupación por la libertad en las relaciones de poder le posibilita concebir a estas —como veremos en el próximo apartado— como un problema de gobierno.

Nos interesa destacar que Foucault no opone libertad a poder, sino que la libertad debe entenderse como un elemento de las relaciones de poder. El sujeto es el que debe ser pensado en relación con la libertad: toda relación de poder supone un sujeto libre. Esta consideración del sujeto conduce al filósofo francés a interrogarse por la ética. Para Foucault, al igual que para Kant, no es posible la ética si no hay libertad.

En la entrevista “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” (1984), manifiesta que la ética es “la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad” (Foucault, 2010: 1030). De esta afirmación pueden deducirse dos cuestiones: la primera, que la ética debe ser entendida como una práctica; la segunda, que la ética se resume en la pregunta ¿cómo se puede practicar la libertad? Para Foucault “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (*Ibid.*). Como vemos, ética y libertad —la ética como forma reflexiva de la práctica de la libertad— se encuentran entrelazadas.

La libertad que piensa Foucault no es ausencia de determinismo histórico, ni un estado natural, ni un derecho natural que debería preservar o incluso crear, y que la relación política pondría en riesgo (Cf., Rajchman, 2001: 123-124). Como expresa Foucault en la entrevista “Space, Knowledge, Power” (1982): “la libertad de los hombres nunca es asegurada por las instituciones y las leyes que intentan garantizarla. Esta es la razón por la cual casi todas estas leyes e instituciones son muy susceptibles de ser transformadas. No porque ellas son ambiguas, sino simplemente porque la «libertad» es la que debe ser ejercida” (Foucault, 1984: 245. La traducción es nuestra).

Foucault entiende la libertad como una práctica: la ética es justamente la práctica de la libertad. La posibilidad de una práctica de la libertad implica una relación con uno mismo y, en mayor medida, una relación con los otros. Si bien también para Kant la libertad debe ser comprendida como una práctica, como un obrar, Foucault se aparta del pensador alemán y recurre al

mundo grecorromano, ya que allí encuentra un cuestionamiento de la libertad del individuo planteada como un problema ético.

De acuerdo con Foucault, la libertad —*eleutheria*— para los griegos era entendida como la no-esclavitud: “un esclavo no tiene ética. La libertad es, por tanto, en sí misma política” (Foucault, 2010: 1032). Ser libre, entonces, significaba fundamentalmente no ser esclavo de una ciudad pero tampoco serlo de las pasiones. Es decir, se trata de un ejercicio, una práctica de la libertad en sentido político y ético. Como expresa Foucault:

Ético en el sentido en que lo entendían los griegos: el *ethos* era la manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaban visibles para los otros [...]. Pero para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *ethos* que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo de uno mismo sobre sí mismo (2010: 1032).

Es en la noción de “cuidado de sí” que Foucault encuentra una práctica de la libertad, un trabajo sobre uno mismo. En el mundo actual, atravesado por el cristianismo, el cuidado de sí es entendido como amor a uno mismo, como una forma de egoísmo e interés individual, que contradice el interés hacia los otros y el sacrificio por los demás. Pero para los griegos el cuidado de sí era el modo mediante el cual la libertad individual era pensada como ética. En este sentido, para Foucault “no se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera” (2010: 1033). El cuidado de sí no está en contradicción con el cuidado de los otros; por el contrario, involucra también el cuidado de los otros. El sujeto ético para Foucault es, al mismo tiempo, un sujeto político.

Esta articulación entre sujeto ético y sujeto político a través del cuidado de sí la desarrolla en el curso “La Hermenéutica del sujeto” (1980-1981). Allí se centra en la ética de la Grecia clásica, una ética que no estaba regida por la religión ni por el sistema legal, sino que era una ética abocada al cuidado de uno mismo. Foucault encuentra en el imperativo “cuídate de ti mismo” —*épiméleia heautou*— una práctica reflexiva de la libertad. La *épiméleia* es el principio básico de cualquier conducta racional, es decir, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral.

Para Foucault, la *épimeleia* presenta cuatro características fundamentales: es una actitud general —una actitud de relación con uno mismo, con los otros y con el mundo—; es una forma de atención —una vigilancia sobre lo que uno piensa—; una forma de comportarse —que se ejerce sobre uno mismo para transformarse, a través de la cual uno se hace cargo de sí mismo, se modifica, se transfigura—; y una manera de ser —una forma de reflexión, una actitud— (Foucault, 1996: 36-37). En consecuencia, el cuidado de sí mismo es entendido como experiencia y también como técnica que elabora y transforma la experiencia.

Ahora bien, este imperativo está acompañado del principio delfico “cónotete a ti mismo”, el cual se encuentra en una posición subordinada con respecto al cuidado de sí, ya que el conocimiento de uno mismo es un caso particular de preocupación por uno mismo. Foucault advierte que para los griegos es necesario conocerse a uno mismo para poder cuidarse a sí mismo. Pero la filosofía occidental privilegió el conocimiento sobre el cuidado de uno mismo y relegó a este último a una forma de amor propio. Contra esta tendencia de la filosofía occidental, Foucault quiere destacar el cuidado de sí como una práctica reflexiva de la libertad. En este sentido, la *épiméleia* representa un rasgo positivo: no es una actitud de renuncia sino una práctica del sujeto que realiza sobre sí. Este ocuparse de uno mismo implica ocuparse de la propia alma, ya que a través del conocimiento del alma el sujeto llega al conocimiento de la verdad. Pero para ello debe disponer de su cuerpo —como veremos en el último apartado—, servirse de este y transformarlo.

Nos interesa subrayar de este curso de Foucault cómo el cuidado de sí está ligado al ejercicio del poder. La actitud ética supone una práctica política. En palabras de Foucault: “la preocupación por uno mismo se sitúa entre el privilegio y la acción política; tal es el punto crucial en el que surge la propia categoría de *épiméleia*” (1996: 43). De acuerdo con esto, para los griegos es necesario el cuidado de sí para gobernar a los demás. En otros términos, podemos decir que para gobernar a los otros es indispensable un buen autogobierno.⁶

⁶ En el curso *Seguridad, Territorio, Población*, en el que Foucault introduce la cuestión del gobierno como ejercicio de poder, alude a la metáfora del navío mediante la cual los griegos señalaban a un buen gobernante. Esta consistía en la representación del gobernante como timonel y de la ciudad como navío. Si el buen timonel es aquel que debe eludir los escollos y resistir ante las tempestades, que debe procurar la conservación de la embarcación y trasladarla a puerto seguro, entonces, el buen gobernante es aquel que logra conducir a la ciudad hacia el bienestar y

Como vimos, para Foucault la ética es la práctica reflexiva de la libertad. Esta práctica supone una autotransformación del sujeto: el sujeto se (trans)forma a sí mismo por medio de ciertas prácticas. No se trata de una moral que lo constriñe a ser de determinado modo, a actuar de determinada manera, sino de una ética como ejercicio sobre sí mismo. Esta consideración de la ética parte de la idea de un sujeto ético que es libre y autónomo; en tal sentido, puede hallarse una correspondencia entre el pensamiento foucaultiano y las reflexiones éticas de Kant. Tanto para Foucault como para Kant el sujeto ético no debe ser esclavo de sus pasiones y debe darse a sí mismo sus preceptos morales. Pero mientras que para Kant estos preceptos se deben convertir en leyes universales, para Foucault se trata de prácticas de sí, del cuidado de sí, que el sujeto realiza sobre sí mismo y que no tienen pretensión de universalidad.

Crítica, gobierno y verdad

En la conferencia “¿Qué es la crítica?”(1978)⁷ Foucault analiza las nociones de crítica y de Ilustración. Allí define lo que entiende por “gubernamentalidad” y su vinculación con la pregunta ¿cómo no ser gobernado?, concibiendo a esta cuestión no como la oposición entre un tipo de gubernamentalidad y la negación a ser gobernados en absoluto, sino más bien a “¿cómo no ser gobernado de este modo, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos?” (Foucault, 1995: 3); a este cuestionamiento llama actitud crítica.

Históricamente, expresa Foucault, los puntos centrales a los que se ha referido el cuestionamiento son: la Biblia, el derecho, la ciencia; la escritura, la naturaleza, la relación consigo mismo; el magisterio, la ley, la autoridad del dogmatismo. En consecuencia, la crítica es el cuestionamiento a la autoridad en sus más variadas formas, es la puesta en cuestión sobre quién gobierna, en base a qué se gobierna. La crítica es para Foucault “el arte de no ser gobernado de una cierta manera” (1995: 4).

la felicidad. Por tanto, el buen gobernante debe presentar una serie de aptitudes, o mejor, ciertas virtudes que le permitan lograr este fin. Pero es más bien en Oriente, y no en los griegos, donde encuentra la idea de un gobierno de los hombres. Este se presenta de dos formas: primero como organización de un poder de tipo pastoral, y segundo, la de la dirección de la conciencia, dirección de las almas (Cf., Foucault, 2006: 151-152).

⁷ Conferencia sin título presentada por Foucault en mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, publicada en el Boletín de abril-junio de 1990, y para tales efectos se tituló de este modo.

Como puede observarse, la crítica se relaciona indeliblemente con la noción de gobierno. Crítica y gobierno permiten vincular el poder, la verdad y el sujeto, pero se trata de dos modos diversos de articulación. De acuerdo con Foucault:

si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma, de una práctica social de sujeción de individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad; pues bien, diría que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la «política de la verdad» (1995: 5).

Mientras que la gubernamentalidad es una práctica de sujeción de individuos por medio de relaciones de poder que reclaman para sí una verdad, la crítica es la interrogación del sujeto a la verdad y a los efectos de poder. La crítica es una puesta en cuestión o una resistencia a la gubernamentalidad, es un modo de des-sujeción a una verdad y unas relaciones de poder que le son impuestas al sujeto.

Esta relación que Foucault establece entre crítica y gobierno, nos conduce a *El conflicto de las Facultades* (1798) de Kant.⁸ El objetivo del pensador alemán es mostrar que la filosofía debe tener garantizado el libre ejercicio de la crítica para cumplir con su función en beneficio de la razón y del gobierno. Para ello describe la división de la universidad en facultades superiores —Teología, Derecho y Medicina— y la inferior —Filosofía—, establece las especificidades de las facultades superiores y explica la función de la facultad inferior.

Kant argumenta que la filosofía no busca su fundamento en la Biblia como el teólogo, ni en el código civil como el jurista, ni en el arte —método terapéutico o *Vademecum*— como el médico, sino que solo debe apoyarse en la razón como fundamento del conocimiento verdadero. De acuerdo con su

⁸ Este texto de Kant es una respuesta a la carta del censor del rey Federico Guillermo II por su publicación de *La religión en los límites de la mera razón* (1793); este nuevo rey, tras la muerte de Federico II, el “monarca ilustrado”, tomó un conjunto de medidas represivas destinadas a defender la ortodoxia de la Iglesia.

posición, las facultades superiores tienen un interés de Estado, porque son facultades prácticas que intervienen directamente en las acciones del gobierno —el bien eterno, el bien social y el bien corporal—, mientras que la filosofía tiene como función ejercer el libre uso de la razón sin estar supeditada al Estado. Esto significa que en las facultades superiores la fuente de autoridad es externa, en tanto que pretenden actuar sobre los ciudadanos a través de las distintas disciplinas; por el contrario, la Facultad de Filosofía debe ser “independiente de las órdenes del gobierno en lo que refiere a sus doctrinas, tenga la libertad, si no de dar órdenes, al menos de juzgar a todos los que se interesan por la ciencia, es decir, por la verdad, y en que la razón tenga el derecho de hablar con franqueza” (Kant, 2004: 23).

Como podemos observar, el conflicto de las facultades superiores (Teología, Derecho, Medicina) con la facultad de Filosofía que describe Kant hace referencia a los blancos hacia los que se dirigió tradicionalmente la crítica. De este modo es posible identificar crítica con filosofía, la crítica como función propia de la filosofía. En efecto, la crítica no solo interviene en el debate de las ideas sino también tiene implicancia directa en las instituciones. Esta injerencia tanto en las prácticas discursivas como no discursivas es tema de interés para Foucault.

A partir de lo expuesto por Kant, es posible decir que en la facultad de Filosofía debe garantizarse el “uso público de la razón”: este es el único que puede promover una actitud crítica. Recordemos que el uso público de la razón había sido objeto de preocupación para Kant en “¿Qué es la Ilustración?”, allí expresaba que este era el único que podía conducir a la Ilustración. Si en ese texto el uso público de la razón era asociado a la Ilustración, aquí lo será a la crítica. En consecuencia, uso público de la razón, Ilustración y crítica son nociones que se encuentran estrechamente vinculadas.

Ahora bien, nos interesa destacar la relación problemática entre crítica y gobierno. Como vimos anteriormente, la crítica es lo que pone en cuestión el gobierno. Si bien a primera vista parecen ser dos conceptos antagónicos, como observa Foucault, Kant intenta reconciliarlos cuando se pregunta:

¿sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro? En resumen, la crítica dirá que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro

conocimiento y de sus límites [...] para Kant mismo, el coraje verdadero de saber que era invocado por la *Aufklärung* consiste en reconocer los límites del conocimiento. Sería fácil mostrar que para él la autonomía está lejos de ser opuesta a la obediencia a los soberanos (Foucault, 1995: 6).

De allí que Kant, luego de proclamar el lema de la Ilustración “*¡sape-reaude!*”, lo contrapese con la expresión atribuida a Federico II “*¡razonad tanto como queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!*” (Kant, 2010: 28). Entonces, al uso público de la razón le son fijados límites infranqueables. De acuerdo con Kant, para salir del estado de minoría de edad el hombre debe diferenciar la obediencia del uso de la razón. Pero es mediante un artificio filosófico entre el uso público y el uso privado de la razón que puede establecer “una especie de compromiso entre el despotismo racional y el uso de la razón libre” (Abraham, 1989: 123). En este mismo sentido, es posible advertir que “contraponiendo estas dos pretensiones y aceptando como legítima la restricción impuesta al uso privado de la razón, Kant parece aceptar el límite de la crítica. El coraje de conocer es al mismo tiempo el coraje de reconocer los límites de la razón. Esta razón encuentra su empleo legítimo solo en el uso público” (Passerin d’ Entreves, 1998: 173).

A la luz de la distinción entre el uso público y el uso privado de la razón se puede comprender el conflicto entre la Facultad de Filosofía y las facultades superiores: mientras que la crítica debe ser garantizada para la Filosofía, las facultades superiores deben estar en consonancia con el interés del Estado. Kant señala que el libre uso de la razón —sea que se lo denomine uso público o crítica— debe darse dentro de ciertos límites. Así logra reconciliar la crítica con el gobierno o, en otros términos, autonomía con obediencia.

Consideramos que en este punto Foucault se distancia de Kant y se ve obligado a recurrir a los griegos. Es decir, Foucault entiende por crítica lo que Kant entiende por Ilustración, en este sentido es que crítica y uso público de la razón aparecen entrelazadas. Pero la noción de crítica de Foucault no está sujeta a los límites impuestos por la propia razón en su uso privado. De modo tal que Foucault no se ve obligado a asumir el proyecto kantiano de un uso público de la razón ligado a la obediencia.

Esto no significa que Foucault niegue la relación de gobierno cuando desarrolla la cuestión de la crítica. Por el contrario, la crítica se dirige hacia un

modo de ser gobernados, no al gobierno en sí. Lo cual está en relación con lo que Foucault concibe por gobierno: “Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo posible de acción de los otros” (Foucault, 2001: 254). Es decir, con el término gobierno no se refiere a estructuras económico-políticas sino a las formas en que puede dirigirse la conducta de los individuos. En tal sentido, el gobierno hace referencia tanto a cómo los hombres son gobernados entre sí, cómo se objetiva a los sujetos a través de ciertas formas de gobierno y cómo el sujeto se gobierna a sí mismo mediante ciertos procesos de gobierno.

En la noción griega de *parrhesía* Foucault encuentra una articulación entre crítica y verdad. Recordemos que en relación con la verdad, Foucault inicialmente se había propuesto mostrar, siguiendo a Nietzsche, que esta era el resultado de un choque de fuerzas; de este modo expresa “que el poder produce saber [...]; que poder y saber se implican directamente el uno al otro” (Foucault, 2002a: 34). La verdad es un saber que convierte al sujeto en objeto y lo sitúa en una relación de poder. Pero en sus últimos escritos, la verdad ya no es la que objetiva al sujeto, sino que se encuentra ligada a su subjetividad. La verdad es una producción del sujeto, un acontecimiento subjetivo que pertenece a cada quien y no es el mismo para todos (Cf., Chávez Muriel, 2012: 101).

En sus dos últimos cursos, “El gobierno de sí y de los otros” (1982-83) y “El coraje de la verdad” (1983-84), Foucault se centra en la *parrhesía*. En términos generales es posible definirla como

cierta manera de hablar. Más precisamente una manera de decir la verdad. En tercer lugar, es una manera de decir la verdad de modo tal que, por el hecho mismo de decirlo, abrimos, nos exponemos a un riesgo. Cuarto, la *parrhesía* es una manera de abrir ese riesgo ligado al decir veraz al constituirnos de cierta forma como interlocutores de nosotros mismos [...]. Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre (Foucault, 2009: 82).

Foucault expresa que “la *parrhesía* pone en juego una cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre libertad y verdad” (2009: 83). La *parrhesía* va a ligar las nociones de sujeto, libertad y verdad de modo tal que se presenta como una forma en la cual el sujeto se liga a sí mismo a una verdad a través de un decir libre.

En el curso “El gobierno de sí y de los otros”, Foucault muestra el vínculo entre el gobierno de uno mismo y el gobierno sobre los demás, el cual se plasma en la *parrhesía*, que “es una palabra que ejercerá el poder en el marco de la ciudad, pero, claro, en condiciones no tiránicas, es decir, con libertad para las demás palabras [...]. El ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar” (2009: 122). Como podemos observar, la *parrhesía* tiene un sentido político, es la palabra que persuade a quienes se manda reconociendo la libertad de la palabra de los otros.

En el curso del año siguiente, “El coraje de la verdad”, Foucault se ocupa de la *parrhesía* en su sentido ético:

la *parrhesía* aparece ahora, no como un derecho poseído por un sujeto, sino como una práctica, una práctica que tiene por correlato privilegiado, como punto de aplicación primordial, no la ciudad o el cuerpo de los ciudadanos a quienes debe convencerse y cuya adhesión es preciso ganar, sino algo que es a la vez un socio al que ella se dirige y el ámbito donde surte sus efectos en la *psykhé* (el alma) del individuo (Foucault, 2011: 82).

La *parrhesía* está vinculada al *ethos*, se trata de una cierta manera de ser y de comportarse. El decir veraz que implica la *parrhesía* apunta a la formación de un *ethos*, es decir, “encarna un conjunto de operaciones que permiten a la veridicción inducir en el alma efectos de transformación” (Ibíd.).

Foucault logra articular el gobierno de sí y el gobierno de los otros por medio de la *parrhesía*, la cual presenta un sentido ético y político. La *parrhesía* como arte de decir la verdad, como coraje de la verdad, tiene cierta correspondencia con aquello a lo que Kant aludía con el uso público de la razón. Pero mientras que Kant intentaba articular el uso público de la razón con el gobierno, para Foucault la *parrhesía* es un cierto modo de gobierno a través del decir veraz, un gobierno sobre uno mismo, en tanto que transforma al *ethos*, y un gobierno sobre los otros, en tanto persuade.

Ethos, ontología del presente y estética de la existencia

En el curso mencionado anteriormente, “El gobierno de sí y el gobierno de los otros”, Foucault dedica su primera clase al artículo “¿Qué es la Ilustración?” de Kant. Pero ahora destaca el cuestionamiento del pensador alemán hacia la historia.

Foucault descubre allí que Kant no se pregunta ni por la cuestión del comienzo, ni por la teleología, sino que aparece por primera vez la temática del presente: “¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese «ahora» dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo?” (Foucault, 2009: 29).

Kant intenta reconocer un elemento singular del presente, mostrar en qué aspecto este ahora es expresión de un proceso del pensamiento y cómo el individuo que habla, en cuanto pensador, forma parte del mismo. De este modo, el filósofo alemán realiza una nueva interrogación sobre la modernidad pero no en relación longitudinal con los antiguos sino en lo que Foucault denomina sagital, es decir, una relación vertical del discurso con su propia actualidad. El presente y el nosotros al que pertenece el filósofo se convierten en objeto de su reflexión filosófica. La tarea de la filosofía será entonces preguntarse por el presente del que somos parte.

Esta inquietud por la actualidad a la que pertenece Kant, también la encuentra Foucault en el conflicto de las facultades, donde en la disputa entre la facultad de Filosofía con la facultad de Derecho, el filósofo alemán se pregunta “si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor” (Kant, 2004: 109). Para Kant el progreso no puede ser juzgado por la sola experiencia —porque esta solo nos permite ver algunos fragmentos determinados por el principio de causalidad natural— ni por la providencia —porque es un punto de vista más allá de la sabiduría humana—; más bien se trata de buscar en la especie humana un evento que indique una constitución y una actitud que lo torne causa del progreso. Por lo cual, para determinar si existe tal progreso es necesario hacer el proceso inverso al análisis teleológico de la historia; es preciso aislar, dentro de la historia, un acontecimiento que tenga “valor de signo”; esto es, que dé cuenta de la existencia de una causa que señale el progreso continuo de la especie humana.

De acuerdo con Foucault es necesario buscar este signo “en los acontecimientos que son casi imperceptibles” (Foucault, 2009: 35). Kant presenta a la Revolución Francesa como signo de ese acontecimiento, pero no en el hecho de la revolución sino en “la manera de pensar de los espectadores” (Kant, 2004: 117). Si bien indudablemente la revolución es un acontecimiento importante, lo que va a destacar Foucault es que la propuesta de Kant no apunta a la revolución misma —al drama revolucionario— sino a cómo esta se erige en espectáculo, cómo es percibida por los espectadores que no participan en ella pero que sin embargo la observan. Por eso lo importante no es si la revolución

triunfa o fracasa, sino “la simpatía rayana en el entusiasmo” (Kant, 2004: 118).

Lo significativo es el entusiasmo por la revolución, que —como señala Kant— es signo, en primer lugar, de que todos los hombres consideren darse una constitución política que les convenga y, en segundo lugar, que la misma evite la guerra ofensiva. Ambos elementos, dice Foucault, “son igualmente el mismo proceso de la Ilustración [...], la revolución es en verdad el hecho que consume y continua el proceso de la Ilustración y en esa medida, tanto la Ilustración como la revolución son acontecimientos que ya no pueden olvidarse” (Foucault, 2009: 37). Para el pensador francés, tanto la pregunta por la Ilustración como por la revolución son cuestionamientos que Kant realiza hacia la actualidad, lo que denomina “una ontología del presente, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos” (*Ibíd.*: 39).

En 1984 Foucault escribe un ensayo titulado “¿Qué es la Ilustración?”,⁹ en el que se centra en la definición negativa que presenta Kant sobre la Ilustración, esto es, como una “salida”, un “resultado”. Foucault advierte que esta salida está caracterizada como un “proceso desarrollándose, pero también como una tarea y una obligación” (Foucault, 2002b: 85). Desde su lectura, más que como un período la modernidad puede ser pensada como una actitud. Por actitud entiende un modo de relación con respecto a la actualidad que supone un *ethos*, el cual consiste en una “crítica permanente de nuestro ser histórico” (*Ibíd.*: 97). Para Foucault esto significa negativamente: a) rechazar el chantaje con la Ilustración, es decir, estar a favor o en contra de la razón; b) evitar la confusión entre humanismo y la Ilustración, ya que el humanismo es un conjunto de temas ligados a juicios de valor, que sirvió para justificar las concepciones del hombre tomadas de la religión, de la ciencia, de la política. Y positivamente, una “ontología histórica de nosotros mismos” (Foucault, 2002b: 101).

La Ilustración es una “actitud límite”, que no significa como en Kant saber “qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento” sino, de manera positiva, “en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, cuál es la parte de lo que es singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias” (*Ibíd.*) y debe ser también una “actitud experimental”, “un trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en tanto seres libres” (*Ibíd.*: 103-104).

⁹ Este ensayo debía leerse en la Universidad de California, en Berkeley, en el ámbito de un seminario sobre *Modernidad e Iluminismo* en el cual participarían Habermas, Taylor, Rorty, Dreyfus y Rabinow. El seminario no se realizó debido a la muerte de Foucault.

En este sentido, la ontología de nosotros mismos no es teoría, ni doctrina, ni saber determinado, sino *ethos* filosófico, una actitud crítica sobre lo que somos, sobre nuestros límites, para construirnos sobre la posibilidad de su superación. En este punto nos encontramos con una definición de *ethos*, que consiste tanto en una actitud crítica como en una actitud experimental.

Es posible advertir que este *ethos* como modelado de sí que debe ser adoptado por cada sujeto no es congruente con la posición kantiana. En efecto, “la representación de la autonomía como autoinvención estética elimina la universalidad que estaba en el corazón mismo de la noción kantiana” (McCarthy, 1992: 81). Tampoco lo es el reconocimiento de los límites que en Foucault aparecen en su posibilidad de ser franqueados, esto es, un *ethos* como trasgresión.¹⁰ Asimismo, la ética foucaultiana está alejada de la ética kantiana entendida en términos de ley universal. Para Foucault la ética es un tipo de relación con uno mismo, una estética de la existencia, que se distingue del sujeto ético universal kantiano.

Esta estética de la existencia que Foucault liga a la ética es desarrollada en *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres* (1984), donde realiza un análisis de la sexualidad en el período clásico que se refiere a las formas mediante las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de la sexualidad. Nos interesa subrayar de este texto las “artes de la existencia”, es decir, “las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” (Foucault, 1986: 13-14).

Estas prácticas consisten en una serie de técnicas de sí¹¹ que el sujeto realiza sobre sí mismo y que lo conducen a una estética de la existencia “una

¹⁰ Según Passerin d’ Entrèves, la ontología de nosotros mismos, el *ethos* trasgresor y la elaboración de una estética de sí están en realidad más próximos a la visión nietzscheana de una transvaloración de los valores que a la noción kantiana de mayoría de edad (Cf. Passerin d’ Entrèves, 1998: 181).

¹¹ Las técnicas de sí, *techné*, son un conjunto de reglas que rigen la actividad de los hombres, y que si bien no tienen la forma de ley universal, son un principio de estilización de la conducta. Foucault distingue tres artes: la dietética —el arte de la relación cotidiana del individuo con su cuerpo—, la económica —el arte de la conducta del hombre en cuanto jefe de familia— y la erótica —el arte de la conducta recíproca del hombre y del muchacho en relación con el amor—. La dietética, la económica y la erótica son actividades ligadas al cuidado de uno mismo porque la dietética es la relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y el alma; la económica es la relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social y la erótica es la relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa.

manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos” (Foucault, 1986: 87). Por consiguiente, las artes de la existencia son las prácticas por las cuales los hombres no solo se fijan en las reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos.

Podemos observar cómo la estética de la existencia está en relación con la noción griega de *ethos*. Es decir, una forma de actuar y de comportarse que convierte al sujeto en una obra de arte. El *ethos* promovido por una estética de la existencia es una transformación de uno mismo por uno mismo, una búsqueda de un modo de comportarse y de ser que involucra prácticas de libertad, cuidado de sí y conocimiento de sí.

A partir de lo que llama “el arte de vivir” o “arte de la existencia”, Foucault aboga por una vida en la cual el sujeto reflexione y transforme sus propias prácticas. Se trata de un nuevo modo de conducta y de uso de los placeres. Para Foucault esto no significa la supresión de uno mismo, tal como es la actitud del cristianismo hacia los placeres, sino de una relación racionalizada con los mismos. Frente al dispositivo de la sexualidad, del cual el cristianismo es el principal responsable, aparece una estética de la existencia que consiste en un conjunto de prácticas de sí que el sujeto realiza sobre sí mismo. En este sentido, no se trata de un sujeto que a través de la sexualidad es convertido en objeto, sino de un sujeto que está en permanente relación con su dimensión subjetiva.

Conclusión

En este artículo nos propusimos mostrar la influencia de Kant en los últimos textos de Foucault, correspondientes a la etapa ética. A partir de lo que Foucault llama “historia crítica del pensamiento”, inaugurada por Kant y en la cual él mismo se inscribe, desarrollamos la concepción de sujeto que presenta el filósofo francés, que estaría relacionada con la de Kant. A raíz de la distinción que Foucault establece entre las dos tradiciones que habría fundado Kant —la analítica de la verdad y la ontología del presente— es que se hace posible comprender su relación con el pensamiento kantiano. Es decir, encontramos cierta afinidad entre la concepción del sujeto ético kantiano y el sujeto ético propuesto por Foucault.

En los textos menores de Kant es donde puede hallarse este diálogo o cercanía con Foucault. La lectura que el pensador francés realiza de los mismos en sus últimas investigaciones presenta una cierta fascinación por Kant, por un Kant que se centra en el uso público de la razón, que promueve una actitud crítica, que se pregunta por el presente. Estas son algunas de las características que hacen de Kant un pensador que invita a la reflexión ética a través de las nociones de libertad, autonomía, crítica y actualidad.

En primer lugar desarrollamos las nociones que vienen aparejadas a la idea de sujeto ético de Kant: la libertad y la autonomía. Para Kant, el sujeto sólo a través de la libertad de hacer un uso público de la propia razón y de darse a sí mismo sus propias leyes es capaz de convertirse en un sujeto ético. Esta consideración del sujeto también está presente en el pensamiento foucaultiano. En sus últimos escritos Foucault se ocupa de desarrollar ya no cómo el sujeto se convierte en objeto de conocimiento ni cómo se constituye a partir del ejercicio de poder, sino de la formación del sujeto. Esta preocupación por lo que denominamos (trans)formación del sujeto permitió establecer ciertas continuidades entre Foucault y Kant.

De acuerdo con Foucault, el sujeto debe ser libre: no hay ética —ni tampoco relaciones de poder— si no hay libertad. La ética es entendida como una práctica de la libertad; no es un conjunto de preceptos que le son impuestos al sujeto, ni tampoco debe confundirse con una suerte de legalidad, sino que es una práctica reflexiva de la libertad. En tal sentido, tanto Foucault como Kant coinciden en lo que entienden por sujeto ético. Pero a diferencia de Kant, Foucault no concibe la ética como leyes universales, y el sujeto ético está situado históricamente. Esta distancia con Kant obliga a Foucault a recurrir a los griegos: en la noción de cuidado de sí, junto con el conocimiento de sí, es que puede mostrar una práctica de la libertad como problema ético.

En un segundo momento nos ocupamos de la relación entre crítica, gobierno y verdad. Para Kant la crítica debe ser ejercida con total libertad pero dentro de ciertos límites infranqueables. Esto lo conduce a conciliar la crítica con el gobierno, es decir, libertad con obediencia. Pero para Foucault la crítica es aquello que se enfrenta a un modo de gobernar, es lo que pone en cuestión no al gobierno en sí sino la manera en la que somos gobernados. En tal sentido, si bien Foucault coincide con Kant en lo que considera una actitud crítica, se aparta del proyecto kantiano en tanto no subordina la crítica

a la obediencia. La crítica es una resistencia a la gubernamentalidad; se trata de un modo de des-sujeción a una verdad y a unas relaciones de poder que le son impuestas al sujeto. Esta imposibilidad de reconciliación entre ambos términos lleva a Foucault a recurrir nuevamente a los griegos para mostrar cómo la crítica y la verdad pueden poner en cuestión al gobierno a través de la *parrhesía*. La *parrhesía* tanto en su versión política como ética es una forma en la cual el sujeto se liga a sí mismo a una verdad a través de un decir libre, y permite de este modo pensar en un sujeto que está en una relación con la verdad de de-sujeción.

Por último, abordamos la actitud crítica como ontología del presente. Foucault reconoce en Kant al primer pensador que se pregunta por su actualidad. Esta preocupación por el presente involucra una actitud que tendría el filósofo, la cual es identificada por Foucault con el término griego *ethos*. El *ethos* para Foucault es tanto una actitud límite como una actitud experimental. En tal sentido, está relacionado con lo que llama estética de la existencia. Pero aquí se distancia nuevamente de Kant, ya que la estética de la existencia no tiene pretensión de universalidad: se trata más bien de una serie de técnicas o prácticas de sí que el sujeto ejerce sobre sí mismo con el objetivo de conocer lo que es y de franquear sus propios límites. Así Foucault se ve conducido a observar en la sexualidad griega lo que llama el “arte de vivir”. Las artes de la existencia son las prácticas por las cuales los hombres no solo se fijan en las reglas de conducta sino que buscan, en definitiva, (trans)formarse a sí mismos.

Bibliografía

- Abraham, T. (1989). *Los senderos de Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ceballos Garibay, H. (2000). *Foucault y el poder*. México: Ediciones Coyoacán.
- Chávez Muriel, H. R. (2012). *Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault. Del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad*. Bogotá: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Fimiani, M. (2005). *Foucault y Kant. Crítica Clínica Ética*. Buenos Aires: Herramienta.
- Fine, B. (1993). Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault. En: H. Tarcus (Comp.). *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, pp. 109-143.

- Foucault, M. (1984). Space, Knowledge, and Power. En: P. Rabinow (Ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, pp. 239-256.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad. Vol. II, El uso de los placeres*. México: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? *Revista de filosofía*, ULA, 8, pp. 1-18.
- Foucault, M. (1996). *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Editorial Altamira.
- Foucault, M. (2001). El sujeto y el poder. En: H. Dreyfus & P. Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión, pp. 241-259.
- Foucault, M. (2002a). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002b). ¿Qué es la ilustración? Córdoba: Alción Editora.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *Michel Foucault. Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2011). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013). Foucault responde a Sartre. En: ¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, pp. 119-126.
- Habermas, J. (1988). Apuntar al corazón del presente. En: D. Couzens (Comp.). *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 61-79.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (1975). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, I. (1980). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kant, I. (2004). *El conflicto de las Facultades*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Kant, I. (2010). ¿Qué es la ilustración? Buenos Aires: Prometeo.
- Lanceros, P. (1994). *Avatares del Hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto.

- Lecourt, D. (1993). ¿Microfísica del poder o metafísica? En: H. Tarcus (Comp.). *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto, pp. 67-82.
- Macherey, P. (1999). Sobre una historia natural de las normas. En: E. Balbier et al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa Editorial, pp. 170-185.
- Macherey, P. (2011). *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- McCarthy, T. (1992). *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Muhle, M. (2009). Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem. *Revista de Ciencia Política*, 29 (1), pp. 143-163.
- Passerin d' Entreves, M. (1998). Crítica e Iluminismo. Sobre Michel Foucault. *Pensamiento de los confines*, 5, oct., pp. 171-182.
- Rajchman, J. (2001). *Lacan, Foucault y la Cuestión de la Ética*. México: Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C.
- Torrano, A. (2011). La Aufklärung en la ontología del presente de M. Foucault. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 31, jul-dic., Madrid, Universidad Complutense. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/NOMA/article/view/36817>
- Torrano, A. (2012). Foucault y la tradición crítica de Kant. En: S. Torres & J. Smola (Comps.). *Lecturas contemporáneas de la filosofía política clásica y moderna*. Los Polvorines: Universidad de General Sarmiento, pp. 271-280.
- Torrano, A. (2013). Canguilhem y Foucault. De la norma biológica a la norma política. En: P. Karmczmarczyk (Comp.). *Dossier sobre Epistemología francesa*, *Revista Estudios en Epistemología*, pp. 122-144.