

La radicalización del uso público de la razón (Foucault, lector de Kant)*

JULIÁN SAUQUILLO

Resumen: Este artículo analiza la relación entre las ideas propuestas por Michel Foucault y las de Kant. En particular, se dedica a las conexiones con la *Antropología desde el punto de vista pragmático*. El autor francés tradujo la *Antropología* cuando estudiaba la constitución histórica del hombre moderno y su relación con el rechazo psiquiátrico como enfermo. Una de las conclusiones de Foucault en *¿Qué es la Ilustración?*, dedicada a Kant, es el vínculo radical de toda la filosofía moderna con el diagnóstico arriba mencionado. Sin embargo, Foucault también subrayó las contradicciones manifestadas por Kant en torno a la exigencia y vigencia del dandismo de Baudelaire. **Palabras clave:** Antropología, filosofía moderna, dandismo, razón, locura, Benjamin, ascética.

Abstract: This article analyzes the relationship between ideas put forward by Michel Foucault and those of Kant. In particular, addressing the connections found within *Anthropology from the Pragmatic Point of View*. The french author translated the *Anthropology* while studying the historic constitution of modern man and his psychiatric rejection towards insanity. One of Foucault's final points to «What the Ilustration is?» according to Kant, is the radical tie of all modern philosophy with the above mentioned findings. However, Foucault also stresses the contradictions offered by Kant on the demand and validity of Baudelaire's dandyism.

Key words: Anthropology, modern philosophy, dandyism, reason, madness, Benjamin, ascetic.

«Une grande ville, au centre d'un état, qui réunit les assemblées du gouvernement, une Université (pour la culture des sciences), et une situation favorable au trafic maritime, permettant un commerce par voie fluviale entre l'intérieur du pays et des contrées limitrophes au éloignées, avec des moeurs et des langues différentes. – telle est, à l'exemple de Königsberg sur le Pregel, la ville qu'on peut considérer comme adaptée au développement de la connaissance des hommes et du monde, et où, sans voyage, cette connaissance peut être acquise.» Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, (1798) (Traducción francesa de Michel Foucault (1964)).

1.— La «elección original» de Kant. Pueden rastrearse rasgos de las tres críticas en la metodología de Foucault. No en vano, quien escribió *Las palabras y las cosas* (1966) era consciente de que Kant utiliza la noción de «arqueología» para referirse a la historia de lo que vuelve necesario a una

Fecha de recepción: 25 mayo 2004. Fecha de aceptación: 2 julio 2004.

* Julián Sauquillo, Área de Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Madrid, C/ Kelsen, nº 1, 28049 Cantoblanco (Madrid). Autor de *Para leer a Foucault* y coautor de *Oligarquía y Caciquismo. 1901-2001*.

cierta forma de pensamiento¹. Sin duda, la afirmación y la crítica de este presupuesto estuvo presente en aquel libro que debió llamarse *El orden del pensamiento*. Pero de forma más significativa aún, Foucault concede a Kant un papel fundacional en la formulación de los problemas fundamentales de la filosofía moderna. El neokantismo de Foucault se debe más a que no hayamos salido del orden de pensamiento que Kant refleja en su concepción filosófica que a un vínculo doctrinal con una escuela determinada. La «elección original» de Kant, para Foucault, consiste en que delimita un conjunto de actividad humana, percepción y sensibilidad que configura nuestra experiencia moderna. No se trata de una elección meramente especulativa o en el orden de las ideas puras². Por ello, Michel Foucault, muy al contrario de cualquier adscripción a una escuela, no pretendía recuperar a Kant en el orden simplemente doctrinal de la filosofía. Le resultaba vital no comentar a Kant sino vislumbrar qué plantea Kant hoy. Tanto es así que Foucault atribuyó al acicate de Nietzsche el haber encontrado un aliento necesario para interpretar a Kant de forma sugerente para nuestros días y huía del comentario de esta celebridad. Foucault era neokantiano por una razón más radical que la argumentativa. Es neokantiano porque era consciente de la siguiente paradoja: oponerse a Kant puede significar, a su vez, no haber salido de un orden de pensamiento todavía kantiano. El pensamiento de la finitud es el punto de partida de Foucault —contrastado con Novalis³, Sade, Nietzsche, Bataille o Blanchot,...— y también su punto de retorno. Foucault se ha situado en los límites de la reflexión kantiana en torno a la experiencia onírica como impulso de la libertad, la «afirmación no positiva» que no niega nada⁴, la relación entre el discurso metafísico y los límites de nuestra razón en torno a la antropología⁵. Salir del sueño kantiano de la antropología⁶ requiere el absoluto de la trasgresión y de lo dionisiaco más allá del límite⁷. Si es importante la «elección original» de Kant, la de Sade, supone Foucault, ha cobrado más interés aún para nosotros que para los sujetos del siglo XIX⁸.

Hasta finales del siglo XVIII, la filosofía para Foucault es pensamiento del infinito —la verdad está dada y la reflexión es indagación sobre la forma de conocerla, la manera de no equivocarse, el procedimiento en que percibimos,...—. A partir de Kant, el infinito no nos es dado y el pensamiento es de la finitud y de sus límites antropológicos, con sus posibilidades y peligros⁹. Foucault conoce los peligros de esta antropología desde sus primeros escritos y busca el punto de fuga de sus límites. Es Nietzsche quien arranca las raíces de la antropología instaurada por Kant¹⁰. Pero las experiencias que, en torno a la escritura de *Las palabras y las cosas* (1966), cuestionan la antropología instaurada en la época moderna son diversas y se hallan entre la literatura y la filosofía. Las experiencias alternas que desafían a esta antropología son fronterizas a la filosofía y su espacio de reflexión es una «ontología formal de la literatura» moderna. Blanchot y Bataille con la «experiencia del exterior» y

1 Así se lo recordaba Foucault al crítico inglés Georges Steiner, en abierta polémica, «Les monstruosités de la critique» (trad. francesa F. Durand-Bogaert), *Dits et écrits*, I, 1954-1975 (edición establecida Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange), París, Gallimard Quarto, 2001, 1707 págs., págs. 1082-1091, pág. 1089.

2 Michel Foucault, «Folie, littéraire, société», *Dits et écrits*, I, 1954-1975, Op. Cit., págs. 972-996, pag. 974.

3 Michel Foucault, «Introduction» a Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence», Dits et écrits*, I, 1954-1975, Op. Cit., pág. 119.

4 Michel Foucault, «Préface à la transgression», *Dits et écrits*, I, 1954-1975, Op. Cit., págs. 261-278, pág. 266.

5 Ibidem. Op. Cit. págs. 266, 267.

6 Ibidem. pág. 267.

7 Ibidem. Op. Cit., pág. 275.

8 Michel Foucault, «Folie, littérature, société», Op. Cit., pág. 975.

9 Michel Foucault, «Philosophie et psychologie» (entrevista A. Badiu), *Dits et écrits*, I, 1954-1975, Op. Cit., págs. 467-492, pág. 474.

10 Michel Foucault, «Les monstruosités de la critique», Op. Cit., pág. 1088.

la experiencia de la «trasgresión» se sitúan, para Foucault, en el límite de la razón occidental que delimita Kant para la filosofía moderna y contemporánea. Cuando Kant y Hegel suponen la mayor interiorización de la ley del mundo en la conciencia occidental, Sade encarna la «desnudez del deseo»¹¹. Sin pensamiento del límite no existe pensamiento del afuera y, por ello, Foucault supone que todos somos neokantianos. La vigencia de los problemas planteados por Kant es tal que el autor de *Las palabras y las cosas* se refiere a un «enigma kantiano» que ha recorrido todo el pensamiento occidental, desde hace doscientos años, volviéndole ciego a su modernidad a través de dos figuras: el surgimiento del mundo moderno y la nostalgia de los griegos. El pensamiento moderno, para Foucault, está dominado por un dilema: o el helenismo de Hölderlin y Heidegger o la dinastía moderna de Marx a Lévi-Strauss; o la tragedia o la enciclopedia; o el poema o el lenguaje bien hecho; o la mañana del ser o el mediodía de la representación. Nietzsche, para Foucault, es la singularidad monstruosa que encarna las dos líneas del dilema. Entre la etapa de la «arqueología del saber» y la «genealogía del poder», Foucault ha modificado el lenguaje y ha oscilado entre la preeminencia del concepto de «episteme» o de «dispositivo» pero este «enigma kantiano» se ha mantenido constante entre la integración y la exclusión, la razón y la locura, la mismidad y lo otro.

¿Es Michel Foucault kantiano o post-kantiano? El autor de *Les mots et les choses* está desintegramiento todo antropocentrismo cuando atribuye la constitución de la subjetividad a la regulación de prácticas históricas contingentes. A partir de *Surveiller et punir* (1975), decisivamente, Foucault está dando prioridad a la constitución histórica de la subjetividad frente a los dogmas de la historia universal y la fundamentación universal del sujeto. El «antihumanismo» de Marx, Freud, Nietzsche y del último Heidegger le sirve para cuestionar el gran relato universal de la «naturaleza humana». La experiencia humana tiene un origen plural, contingente y disperso en la historia política que Foucault traza en *Histoire de la folie* (1961) y *Surveiller et punir*. Rajchman ha señalado cómo Foucault, de forma postkantiana, no busca una «experiencia» humana universalizable, basada en nuestro lenguaje o en nuestra naturaleza. Michel Foucault estudia formas específicas de experiencia histórica que se delimitan y transforman de forma continuada. Es postkantiano porque no pretende que haya «condiciones de posibilidad» universales de la experiencia de la subjetividad moderna y de la locura. Hay prácticas históricas contingentes y no universales —prácticas discursivas y extradiscursivas— de constitución de la subjetividad moderna y de la locura. François Ewald señala cómo el capítulo I de las «Disciplinas», «Los cuerpos dóciles», de *Surveiller et punir*, es la réplica, en términos de poder, a la Estética trascendental de la *Crítica de la Razón Pura* (1781-1787). Según Ewald, las disciplinas, para Foucault, son fundamentalmente una física del espacio y del tiempo. Ambas formas constitutivas de nuestra sensibilidad son formas producidas por el poder¹². Por ello, en *Surveiller et punir* (1975) y *Volonté de savoir* (1976), Foucault se pregunta por las prácticas disciplinarias o dispositivos que producen nociones como «individuo peligroso» o «perversión sexual», comunes a nuestra experiencia de la «normalidad social» y de la «sexualidad»¹³. La pregunta por «qué somos» es kantiana pero su contestación radical, más influyente en Foucault, es nietzscheana y fundamentalmente debida a sus escritos de 1880, en torno a la historia y la voluntad de verdad¹⁴. La historia de la ciencia francesa —Canguilhem, fundamentalmente— le aporta a Foucault una crítica al sistema

11 Michel Foucault, «La pensée du dehors», *Dits et écrits, I, 1954-1975*, Op. Cit., págs.546-567, pág. 549.

12 François Ewald, «Anatomie et corps politiques», *Critique*, n° 343, 1975, págs. 1228-1265, págs. 1260, 1261.

13 John Rajchman, *Michel Foucault. The freedom of philosophy*, Nueva York, Columbia University Press, 1985, 131 págs., págs. 3, 4, 18, 86 y 87; François Ewald, «Anatomie et corps politiques», *Critique*, n° 343, 1975, págs. 1205-1300, págs. 1228-1265, págs. 1260, 1261.

clásico de pensamiento —Idea, verdad, sujeto, cosa en sí,...— para atender a una historia efectiva de la filosofía, a una alteridad que cuestiona el estatuto neutral de la filosofía. Nociones básicas de la metafísica kantiana como «espacio absoluto», «tiempo absoluto», «velocidad absoluta» o «simultaneidad» son cuestionadas por un análisis efectivo, material, de los conceptos. Es Nietzsche quien lleva a su límite la crítica de la racionalidad clásica al concebirla, no como racionalidad natural y necesaria, sino como estructura de dominación y poder. Sin embargo, este postkantismo guarda una relación fundamental con el pensamiento kantiano en *Les mots et les choses*. Se ha señalado cómo aquí Foucault retoma la lectura heideggeriana de Kant en *Kant y el problema de la metafísica* (1929)¹⁵. Desde luego, el sintomático pasaje de *Les mots et les choses*, titulado «Le sommeil anthropologique», subraya la anteposición del fundamento trascendental a lo empírico y el adormecimiento de la filosofía moderna no ya en el sueño del Dogmatismo sino en el de la Antropología. Los semitrascendentales —Vida, Trabajo y Lenguaje— prescritos por la naturaleza, y condiciones de posibilidad del conocimiento, se revisten de un fundamento trascendental antropológico. Kant supera la «analítica de la finitud» con una «analítica del hombre». Las ciencias humanas surgen en las condiciones de posibilidad dejadas por este letargo antropológico-trascendental en el siglo XIX, entre las ciencias ocupadas por aquellos semitrascendentales. Quien despierta a la filosofía del letargo antropológico, según Foucault, es Nietzsche al impedir que el hueco dejado por la muerte de Dios sea llenado por el Hombre¹⁶.

2.— El enigma de Kant. La reflexión de Foucault puede entenderse como un intento de comprender qué puede significar hoy el *Aude sapere*, transcurridos doscientos años de la muerte del gran filósofo. La radicalización del *Aude sapere* pasa por la propia crítica de la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, a través de un trabajo de constitución estética de uno mismo que no sostiene Kant en la modernidad sino sus irónicos críticos: Charles Baudelaire, Thomas De Quincey y E.T.A. Hoffmann¹⁷. Si Foucault realizó la traducción francesa de esta obra de Kant y un completo análisis de la génesis de esta edición una vez que el filósofo de Königsberg alcanza la jubilación¹⁸, poco pudo compartir las propuestas de ordenación de la conducta y reglas de trato social que el filósofo de Königsberg pretende convertir en una Antropología. Todas las formas de la estulticia, las enfermedades del alma o estados previos a la perturbación mental y la clasificación de la locura aparecen no sólo como «impedimentos a la facultad de conocer» sino como síntomas propios, incluso, de quien va a París. Nada más lejana a la posición del dandy que la conjunción de *fat* y *sot* en *fou* respecto de quien va a la capital europea del XIX. Es fatuo (*fat*) el joven que va a aquella ciudad y es necio (*sot*) el adulto que vuelve de la gran ciudad¹⁹. Pero la contundencia y la claridad de la descali-

14 Michel Foucault, «Structuralism et poststructuralism» (entrevista G. Raulet), *Dits et écrits II, 1976-1988*, (edición establecida Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange), París, Gallimard Quarto, 2001, 1735 págs., págs. 1250-1281, pág. 1265.

15 Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur le anti-humanisme contemporaine*, París, Gallimard, 1985, 289 págs., págs. 142, 143.

16 Michel Foucault, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966, 400 págs., págs. 351-356, Vid. Julián Sauquillo, *Michel Foucault. una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 459 págs., págs. 208-216.

17 Jean Mistler, *La vie d'Hoffmann*, París, Gallimard, 1927, 220 págs..

18 Michel Foucault, «Notice historique a Kant Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*», *Dits et écrits, I*, 1954-1975, Op. Cit., págs. 316-321 .

19 Michel Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, (traducción francesa Michel Foucault), París, Librairie philosophique J. Vrin, 1964, 174 págs., pág. 79 (traducción castellana José Gaos, *Anthropologie in pragmatischer Hin-*

ficación de «lo francés» no disminuye ápice alguno la dificultad en desentrañar alguna de las paradojas con que Kant se expresa tras clasificar los impedimentos mentales a la razón. La estrategia clasificatoria de las debilidades del alma —simple, estúpido, necio, tonto, petulante, fatuo, idiota,...— es meridiana en su configuración de un carácter; y la diferenciación de las enfermedades del alma —hipocondría, manía, melancolía, arrebatamiento,...— es trasparente en su pretensión normalizadora. La clasificación de la locura, en cambio, advierte de dos dificultades: la dificultad de clasificar el esencial e incurable desorden y la de encontrarse en los límites de una Antropología pragmática por clasificar omisiones y no acciones positivas. Sin embargo, parte del «enigma de Kant» consiste en que tras dividir la locura en diversos tipos —amencia, demencia, insania, vesania,...— a partir de la diferenciación en tumultuosa, metódica y sistemática, le atribuye ser otra regla, «positiva sinrazón», y no mero desorden. Mucho antes de plantearse esta paradoja en la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Kant publicó de forma anónima el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764) y el «Razonamiento sobre el aventurero Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki» (1764), una breve nota de periódico. La tesis fundamental de Kant, salvadas las prolijas clasificaciones a los obstáculos de diferente grado y tenor al entendimiento, es que no hay individuos locos en el estado de naturaleza, hasta que el refinamiento de la educación influya sobre la naturaleza más simple desde la infancia. El caso del «profeta de las cabras», que se hacía acompañar por un niño, catorce vacas, veinte ovejas y cuarenta y seis cabras, atrae la atención de Kant sobre la perfección del niño salvaje —exento del apocamiento de los niños tras la educación y apenas corrompido por los estímulos de la ciudad— más que sobre la excentricidad del polaco adulto²⁰. La localización de la causa de la locura en la sociedad no le lleva a ninguna idealización de lo que consideraba una distorsión del entendimiento. La animadversión de Kant frente a la locura es clara, pues nos advierte de que no hemos de mezclar nuestro genes con estirpes de locos y hemos de ser cautos con la molición de los manicomios. Donde Kant rechaza, Baudelaire implora piedad a Dios por esos locos y locas, «monstruos inocentes», auténticas rarezas, que se le aparecen a aquel que sabe observar y pasearse por la gran ciudad²¹. Pero el planteamiento sobre la locura es asaz complejo y hubo de fascinar a aquel joven traductor que se acercó a los abismos y curiosidades de la Antropología kantiana: llena de prudencia, cautela, bohomía, aversión a los placeres y pasiones y sobriedad hacia la gastronomía y los alcoholes, pero también abierta a algunos enigmas con la adversa locura. La sinrazón —escribe Kant— es «algo positivo y no mera falta de razón», es «exactamente lo mismo que la razón, una forma a la que los objetos pueden adaptarse, y ambas se refieren pues a lo universal»²². Si la sinrazón tiene su norma y es una forma a la que se adaptan los objetos, el filósofo, y no el médico, para Kant, es el más indicado para sumergirse en ese caos reglado. En el libro I, parágrafo 51 de la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, Kant se refiere, al dedicarse a la culpabilidad y el delirio, a cómo la determinación de la responsabilidad penal del homicida es tema de la filosofía, pues

sicht, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991 (1ª ed. Revista de Occidente 1935), 299 págs.). Véase, en relación con la antropología kantiana el manuscrito inédito de C. C. Mrongovius, fechado en 1785: Immanuel Kant, *Antropología práctica* (edición Roberto R. Aramayo), Madrid, Tecnos, 1990, XLIX+93 págs..

20 Immanuel Kant, *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (introducción Agustín Béjar Trancón y traducción y notas Alberto Rábano Gutiérrez y Jacinto Rivera Rosales, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Madrid, Mínimo Tránsito A. Machado Libros, 2001, 91 págs.).

21 Charles Baudelaire, *Petits Poèmes en prose (Le Spleen en Paris)*. *Les Paradis Artificiels* (edición y trad. española José Antonio Millán Alba, *Pequeños poemas en Prosa. Los Paraísos Artificiales*, Madrid, Cátedra, 1986 (5ª ed. 2003), 268 págs., págs. 43-141, pág. 133.

22 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Op. Cit., pág. 84.

la medicina y el derecho no arreglan nada. Parte del «enigma de Kant», tal como para Foucault permanece en la filosofía moderna hasta hoy, ha de consistir en que la *Antropología desde el punto de vista pragmático* ya prevé que la locura tiene una positividad y una referencia a lo universal que todavía no se ha desentrañado suficientemente en la «máquina humana». Sin duda, este enigma que Kant deja abierto en el centro de la reflexión sobre la racionalidad le sigue fascinando a Foucault cuando dirige el seminario sobre *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé, ma mère, ma soeur et mon frère...* (1973)²³. En el centro de la racionalidad judicial, la memoria del parricida produce una sacudida inexplicable, un acontecimiento en el orden del saber —tal como se presenta el «caso»— por el raro estatuto que ocupa un desmesurado hecho, por su sanguinolencia y falta de móvil, acompañado de una lógica que se explica por escrito. La paradoja del enigma kantiano, para Foucault, es que no tiene solución pues cualquier indagación en el orden del saber —como el propuesto por Kant— se resuelve en los juegos de poder. Toda la hermenéutica nietzscheana, y su afirmación de la unión de conocimiento y poder, se abre paso en el pensamiento de Foucault sobre la confianza en que la ponderación del conocimiento prevalezca sobre los instintos y las pasiones. Las relaciones de poder como matriz de la verdad predomina sobre las reglas formales del conocimiento universal. Pero aunque la apuesta práctica de Foucault sea finalmente nietzscheana, lo más sorprendente es que el filósofo francés en la formulación más precisa de la racionalidad moderna ha visto el «acontecimiento» insondable que se expresa en su contingencia, sin causalidad, sin necesidad y como un universal más: la locura de la Antropología, insondable para la medicina y auténtico trabajo para los filósofos. Foucault siempre estuvo repensando este «acontecimiento» desde su minuciosa lectura de la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, y el «acontecimiento» se produce tanto en el orden de lo social —Sade, el Quijote, Rivière o Baudelaire,...— como en el orden de lo histórico: la revolución francesa y la revolución iraní.

Las razones del neokantismo de Foucault son muy profundas. Desde sus inicios en la psicología experimental, se ha preguntado cómo se ha constituido la experiencia del sujeto moderno en torno al tratamiento hospitalario de lo monstruoso y de lo anormal. Como estudiante de filosofía, debía haber estado muy loco —decía— para estudiar la razón, pero como psicólogo, debía ser razonable para estudiar la locura. Pronto abandona la psicología, al observar que en el tratamiento a aquellos locos se constituye nuestra racionalidad moderna. Si somos neokantianos es por que asumimos la modernidad y su sueño antropológico: la psicología que creemos válida para un sujeto individual la proyectamos a la escala de una época o de una civilización²⁴. Padecemos el prestigio de la psicología y su operar nos lleva del análisis del hombre a la construcción del Hombre. Pero aunque nuestro tiempo sea más propicio al pensamiento de la finitud —los límites del conocimiento, las determinaciones de la libertad— que del absoluto, Foucault supone que al pensamiento de la finitud hay que plantearle la propia finitud de su discurso filosófico²⁵. Que nuestra reflexión permanezca dentro de las elecciones fundamentales y los dilemas básicos planteados por Kant para la filosofía moderna, no evita que la tradición kantiana no le haya servido a Foucault para elecciones filosóficas básicas en la formulación de su teoría: en su concepción estratégica del conocimiento; también en el deseado cambio de rumbo de una sobreestima tradicional del tiempo en detrimento del espacio en la reflexión

23 *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé, ma mère, ma soeur et mon frère...* *Un cas de parricide au XIXe siècle présenté par Michel Foucault*, París, Éditions Gallimard, 1973, 350 págs. (trad. española Juan Viñoly, *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...* Barcelona, Tutquets, 1976, 276 págs.).

24 Michel Foucault, «Une histoire restée muette», *Dits et écrits*, I, 1954-1975, Op. Cit., pág. 575.

25 Michel Foucault, «Jean Hyppolite. 1907-1968», *Dits et écrits*, I, 1954-1975, Op. Cit., págs. 807-813, pág. 809.

filosófica²⁶; o en el rechazo de la concepción legal de la voluntad regida por el bien y el mal sustantivos para seguir mejor una visión de la voluntad arraigada en la naturaleza y las fuerzas²⁷.

3.— La pregunta inédita por el presente. Su conformación definitiva como lector de Kant se debe al interés que le despertó —probablemente instigado por el parágrafo 7, Libro I de la *Ciencia jovial* de Nietzsche— un texto considerado menor dentro de los escritos de Kant —¿*Qué es la Ilustración*?— donde Foucault encuentra una inédita pregunta acerca de qué somos en este tiempo que es el nuestro²⁸. Esta ontología del presente centra una reflexión en la que Foucault ha querido trabajar precedido por Hegel, Nietzsche, Weber y la escuela de Frankfurt. El texto ¿*Qué es la Ilustración?* le parece a Foucault todo un acontecimiento inédito en la obra de Kant: se trata de analizar la «teleología inmanente al proceso mismo de la historia» donde se inscribe el tiempo en que nos encontramos y que define el presente, el momento actual, de Kant. Se trata aquí de problematizar la propia práctica discursiva dentro del proceso histórico en que escribe el filósofo. Kant no se pregunta —según Foucault— por su coincidencia o adhesión a una doctrina o a una tradición sino por su pertenencia a un «nosotros», a una comunidad humana en general que forma un universal e irrumpe en la historia²⁹. Pero la pregunta por las condiciones de existencia de los hombres en la modernidad es decididamente nietzscheana. En el parágrafo 7 del Libro I de la *Ciencia jovial*, Nietzsche no atribuye a un universal surgido con la gran revolución el ser las condiciones de existencia de los hombres. Para el filósofo de Sils-Maria, la pregunta por nuestro presente ha de ser afrontada por un cíclope que indague en todo lo que da color a la existencia de los hombres: el amor, la codicia, la envidia, la conciencia, la crueldad, la compasión, la pasión,... En el «Prólogo a la segunda edición alemana» de la *Ciencia jovial*, Nietzsche se refiere a la filosofía como diagnóstico del presente que puede emprender el «médico filósofo»: por debajo de la verdad está la historia de la enfermedad, del dolor, del placer, de las castas,... Michel Foucault observa en Kant una pregunta genuina e inédita por la modernidad como acontecimiento: ruptura de la cadena causal e irrupción de una experiencia que concierne a todos los individuos de un momento actual. Esta percepción del acontecimiento es la contestación que encierra la pregunta de Kant por ¿*Qué es la Ilustración?*, tal como Foucault la lee. Pero la auténtica respuesta política, sustentada en las relaciones de poder como matriz de los saberes, es debida a la genealogía de Nietzsche. Con la indagación radical del filósofo de Sils-María sobre las condiciones de posibilidad del hombre moderno —las fuerzas—, Foucault afronta la pregunta por la contingencia histórica que, presume, ya Kant observa en la Ilustración.

Tras este texto de 1784, Kant se plantea qué es la revolución en 1789, en *El conflicto entre las facultades*. Foucault ve en estos textos, fascinado, la autorreflexividad de una época que se pregunta por sí misma y se dota de la divisa *Aude sapere*. La pregunta por la revolución le sirve a Kant —según

26 Michel Foucault, «L'œil du pouvoir» (entrevista J.-P. Barou y M. Perrot), *Dits et écrits, 1976-1988* (edición establecida Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange), París, Gallimard Quarto, 2001, 1735 págs., págs. 190-207, pág. 193.

27 Michel Foucault, «La méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme», (entrevista R. Yoshimoto, traducción R. Nakamura), *Dits et écrits, 1976-1988*, Op. Cit. págs. 595-617, pág. 604.

28 Michel Foucault, «La technologie politique des individus», *Dits et écrits, 1976-1988*, Op. Cit. págs. 1632-1647, 1632, 1633.

29 Immanuel Kant, ¿*Qué es la Ilustración?* (traducción, prólogo y notas Roberto Aramayo; postfacio Javier Muguerza), Madrid, Alianza Editorial, 2004; J. B. Erhard, J. B. Geich, J. G. Hamann, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, A. Riem, F. Schiller, Ch. M. Wieland, ¿*Qué es la Ilustración?* (estudio preliminar Agapito Maestre; traducción Agapito Maestre y José Romagosa), Madrid, Tecnos, 1988, XLVII+75 págs., págs. 9-21.

Foucault — para determinar cual es el signo del progreso en la historia. La importancia de la revolución como signo del progreso en la historia, como criterio retrospectivo, presente y prospectivo de análisis del proceso, no reside, según la lectura foucaultiana, en las grandes transformaciones, en los fracasos o los éxitos, sino en el espectáculo revolucionario que observan incluso los que no son sus directos protagonistas. El valor significativo de la revolución reside —según esta lectura de Kant— en la posibilidad de que la revolución concierna a todos como un júbilo, un entusiasmo nuevo³⁰. Si se da este entusiasmo revolucionario, los ciudadanos se dotarán de una Constitución política. Mediante las preguntas por lo constitutivo de la revolución y de la *Aufklärung*, para Foucault, Kant ha planteado la pregunta por la actualidad, por el momento vivido por el pensador como actualidad inédita que concierna a todos. La pregunta es de tanta trascendencia que Foucault observa ahí la gran interrogación de buena parte de la filosofía moderna desde el siglo XIX³¹. Sin embargo, Foucault no atribuye estrictamente a Kant la determinación de un *ethos* moderno sino a Baudelaire. Baudelaire y su reivindicación de un estoico de la vida moderna, Constantin Guys, no velan las aportaciones de Kant a la reflexión sobre la irrupción de un universal histórico determinante de nuestra experiencia, pero ponen de manifiesto sus limitaciones al no haber resaltado decididamente su contingencia y provisionalidad histórica. La reivindicación del dandysmo moderno le acerca a Foucault a la reflexión de Benjamin sobre la constitución de la subjetividad del dandy en los límites de la multitud, en un espacio ni interno ni externo a la calle representado en los Pasajes de París³². La pregunta por la Ilustración pone de manifiesto la irrupción de un sujeto universal, sostenido en el uso público de la razón, postulado por Kant, diferente de la constitución reflexiva de la subjetividad propia de la ascética estoica. En definitiva, la reflexión de Foucault sobre la modernidad se fundamenta en la tensión entre Kant y Baudelaire, el auténtico destructor, según Weber, del monismo medieval, que identificó bueno, bello y sabio, a partir de la escritura de *Las flores del mal*. Mientras Kant alaba la nueva ley que instituye 1789, Baudelaire muestra una desconfianza hacia la lucha por los derechos que recorre los escritos de Foucault. Tanto para Baudelaire como para Foucault es la vida, negada o afirmada, y las condiciones de vida y muerte que se dan en la modernidad, el auténtico objeto de lucha política y no los derechos. El *Spleen en París* («El espejo»)³³ de Baudelaire previene sobre la auténtica diferencia no dada en los derechos iguales sino en las espantosas condiciones de vida individual.

Concedido este valor primordial de la pregunta kantiana, Foucault se planteó la misma pregunta no ya para un público francés sino para otro eminentemente norteamericano. Este retorno al Kant de *¿Qué es la Ilustración?* al otro lado del Atlántico subraya, igualmente, la originalidad y la síntesis que encierra la pregunta por la modernidad pero desliza una crítica a algunos de los presupuestos de Kant por haber pretendido convertir la metafísica en una ciencia³⁴. La *Aufklärung* determinó lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy. De aquí que la indagación sobre la modernidad sea

30 Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten in drey Abschnitten* (traducción y estudio preliminar Roberto R. Aramayo, epílogo Javier Muguera, «El conflicto de la Facultad filosófica con la jurídica. Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor», *El conflicto de las Facultades*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, 238 págs., págs. 149-172.).

31 Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?» (extracto del curso de 5 de enero de 1983 en el Collège de France), *Dits et écrits, 1976-1988*, Op. Cit. págs. 1498-1507.

32 Susa Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*, Londres, The MIT Press, 1989 (traducción Nora Rabotnikof, *Dialéctica de la Mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid, La balsa de la Medusa, 1995 (2ª ed. 2001), 417 págs.).

33 Charles Baudelaire, *Pequeños poemas en Prosa. Los Paraísos Artificiales*, Op. Cit., pág. 122.

34 Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», *Dits et écrits II, 1976-1988*, Op. Cit. págs. 1381-1397; Michel Foucault, *Sobre la Ilustración* (estudio preliminar Javier de la Higuera; traducción Javier de la Higuera, Eduardo Bello, Antonio Campillo), Madrid, Tecnos, 2003.

la gran cuestión de toda la filosofía moderna y contemporánea aún sin resolver. El elemento diferenciador de la contestación kantiana, respecto de los planteamientos que había recibido en las tradiciones judía y cristiana —según Foucault— es haber definido a la *Aufklärung* como una salida de la minoría de edad que se ejerce por los ciudadanos como una auténtica responsabilidad, una tarea que se desempeña, dentro de un proceso histórico. Salir de la minoría de edad supone en el planteamiento de Kant razonar sin ser coartado por los condicionamientos de la autoridad. Y es aquí donde Foucault vincula la pregunta por la *Aufklärung* con las tres críticas porque éstas señalan el uso legítimo de la razón que determina para los sujetos qué pueden conocer, qué pueden hacer y qué pueden esperar. Pero cuando Foucault señala que la modernidad es más una actitud, un *ethos*, que un momento inscrito dentro de un proceso histórico, destaca a Baudelaire como la gran conciencia de esta actitud moderna. Esto es debido a que Foucault no puede compartir una antropología trascendental y abstracta fundamentadora del Hombre y base sólida de la constitución de las ciencias del hombre. Este *ethos* ilustrado es definido positivamente a través del dandismo del dibujante Constantin Guys, analizado y admirado por Baudelaire en «Pintor de la vida moderna». Este *ethos* moderno se caracteriza por cuatro rasgos: una actitud heroica ante el tiempo fugitivo al captar que hay algo eterno en el instante presente y algo radicalmente novedoso; una actitud irónica ante el presente que tanto respeta lo real como lo viola en su trasfiguración libre; una elaboración compleja de uno mismo en relación con su tiempo a través del ascetismo del dandy; y la convicción de que la trasfiguración ascética de la realidad no puede ultimarse en la sociedad o en el cuerpo político sino en el arte. En el dandismo Foucault observa una actitud más activa que en el «flâneur»: no se trata de mirar o contemplarlo todo sino de una construcción infinita de nosotros mismos como autónomos en constante contacto con nuestro tiempo. Esta divisa práctica sólo puede realizarse dándole la vuelta a Kant como Marx dió la vuelta a Hegel. El *ethos* filosófico es una actitud límite que requiere situarse ni dentro ni fuera de los límites del conocimiento sino en el mismo límite: «La crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre los mismos. Pero si la cuestión kantiana era qué límites el conocimiento debe renunciar a rebasar, me parece que la cuestión crítica, hoy, debe ser convertida en cuestión positiva: en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, hay que ver lo que es singular, contingente y debido a coacciones arbitrarias. Se trata en suma de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma de liberación posible.»³⁵ Foucault se plantea salvar el núcleo central de la Ilustración e investigar la constitución política de los límites actuales de lo necesario. Más allá de Kant, se trata no de convertir la metafísica en una ciencia sino de impulsar el trabajo indefinido de la libertad dentro de una actitud experimental sin proyecto universal. Esta actitud experimental, para Foucault, debía aportar transformaciones parciales en las formas de pensar, en la relación con la autoridad, las relaciones sexuales, la percepción de la locura o la enfermedad, en vez de reforzar las grandes esperanzas frustradas del siglo XX. Se trata de reflexionar sobre nuestros límites y de realizar un trabajo constante sobre nosotros mismos, sobre nuestras posibilidades de librarnos de ellos como seres libres.

Si se contrastan los textos de Kant a los que Foucault se refiere —¿*Qué es la Ilustración?* y *Replanteamiento de la pregunta sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*— con las tesis que le sugieren no hay una exégesis sino una auténtica construcción filosófica a partir del clásico en torno a la contingencia histórica, no la necesidad, del universal que constituye nuestra modernidad. Las dos tradiciones que Foucault atribuye a Kant haber inaugurado en la filosofía moderna se refieren a esta no necesidad de la experiencia de los sujetos en la historia. La «ana-

35 Michel Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», *Dits et écrits II, 1976-1988*, Op. Cit., pág. 1393.

lítica de la verdad» o «historia crítica del pensamiento» se ocupó, durante todo el siglo XIX, de cómo es posible la constitución de un saber. Aunque parta de la tradición kantiana, su análisis pretende desentrañar, en primer lugar, las relaciones de poder y los juegos de verdad que permiten a un sujeto ser el legítimo conocedor de determinado saber (modos de subjetivación); y, en segundo lugar, analizar de qué modos algo es problematizado hasta convertirse en objeto de conocimiento (modos de objetivación). No se trata, para Foucault, de averiguar las condiciones formales de relación de un sujeto con un objeto de conocimiento, ni de las condiciones empíricas que le permiten a un sujeto tomar conocimiento de un objeto inscrito en lo real. La pregunta por las condiciones de posibilidad del pensamiento requiere, para Foucault, dentro de la tradición kantiana, indagar no en un conocimiento en sí, pero para adentrarse a través de un trabajo filosófico e histórico en las pasiones y luchas políticas — los «juegos de verdad» — que constituyen el *a priori* histórico de una experiencia posible. La «análisis de la verdad» ha tenido un cometido muy preciso: estudiar a través de qué juegos de verdad y falsedad se constituye el hombre como sujeto y objeto de conocimiento. Foucault hizo explícitas sus intenciones de haber abordado este cometido de dos modos: bien mediante el análisis del surgimiento de la ciencias humanas en torno al sujeto vivo, trabajador y hablante en referencia a las ciencias naturales y sus discursos de los siglos XVII y XVIII; bien a través de una división normativa de integración y exclusión social por la que el hombre pasó a ser objeto, también, de conocimiento ya fuera como loco, delincuente o enfermo³⁶. Hay una gran tensión en Foucault entre Nietzsche y Kant pues no comparte la concepción universalista y conciliatoria de la verdad de Kant y subraya la importancia de una visión estratégica de la verdad que sitúe su emergencia en las luchas políticas, vinculada a la *Genealogía de la moral* (1887) de Nietzsche³⁷.

4.— La tensión moral de la Modernidad. El otro tipo de reflexión crítica, la «ontología del presente», ha recorrido sus análisis en torno a las técnicas de ascesis consigo mismo y con los otros que posibilitan la formación de un sujeto moral a la vez que un sujeto de conocimiento. Si la analítica de la verdad pone de manifiesto un énfasis en las relaciones de poder como condiciones de posibilidad del saber, diferenciador de los cometidos de Foucault como lector de Kant, la ontología del presente subraya una diferente constitución de uno mismo con los otros en Kant y en Foucault. La tensión que representa la contestación del filósofo francés en *¿Qué es la Ilustración?* entre Kant y Baudelaire permiten diferenciar dos concepciones morales muy diversas. El análisis de la racionalidad moderna, a través de sus prácticas discursivas e institucionales no le conduce a Foucault a una propuesta desencantada como la de la escuela de Frankfurt en la *Dialéctica de la Ilustración* (1947) sino a una propuesta estoica de constitución de uno mismo, presente en la misma modernidad de Baudelaire.

Existe una semejante denuncia entre la escuela de Frankfurt y la historia crítica del pensamiento: subrayar el vínculo entre las formas de racionalidad y de poder. Pero aunque ambas líneas de trabajo observan las conexiones entre la racionalización y los abusos de poder, las diferencias son varias. En primer lugar, no existe en los análisis de Foucault un proceso global a la racionalidad moderna sino un estudio de determinados dominios de la experiencia como la locura, la enfermedad, la delincuencia, o la sexualidad,... En segundo lugar, Foucault descarta un concepto de racionalidad para analizar qué tipos de racionalidad son empleados en estos diferentes dominios estudiados. En tercer

36 Michel Foucault, «Foucault», *Dits et écrits II, 1976-1988*, Op. Cit., Págs. 1450-1452.

37 Michel Foucault, «Il faut défendre la société», *Dits et écrits II, 1976-1988*, Op. Cit., págs. 124-130, pág. 127; «La vérité et les formes juridiques», *Dits et écrits I, 1954-1975*, págs. 1406-1514, págs. 1414, 1415, 1418, 1419.

lugar, Foucault se retrotrae a procesos históricos previos a la modernidad para estudiar la racionalidad moderna³⁸. Pero, consideradas estas diferencias, declaradas, una diversidad palmaria entre los presupuestos del análisis de la modernidad en Foucault y Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* es que los filósofos alemanes incluyen a Kant y a Sade dentro del mismo proceso hacia el «orden totalitario»: Sade es un precedente del burgués autónomo y sin tutela; la afinidad entre conocimiento y cálculo fundada trascendentalmente por Kant se expresa en los placeres planificados de Sade en una línea que conduce al fascismo. Los filósofos alemanes comprenden dentro del mismo proceso de cálculo, planificación y sistematización a elementos tan diversos como Sade, Kant, los deportes y la cultura de masas. Mientras que Foucault, muy al contrario, guarda una tensión dentro de nuestra modernidad entre el pensamiento de Kant y otra experiencia, sostenida en su límite, que encarnan Sade, Nietzsche y Baudelaire. Foucault siempre sostiene una tensión entre el absoluto y la finitud, o entre la poesía y el lenguaje bien ordenado que en las dos series de *¿Qué es la Ilustración?* permiten un planteamiento de renovación ética y de construcción diferente de la subjetividad como materia de un trabajo estético.

No hay que llegar a tomar en serio —sería muy aburrido— las alusiones irónicas del conciudadano de Kant, Hoffmann, cuando idea en Koenigsberg un «Espejo de Gatos», *Las opiniones del gato Murr*, que habría de ser formación instructiva de los progresos en el orden del saber para avezados humanos. Tampoco es aconsejable sobreimpresionarse con la técnica de cómo acomodarse bien tapado con todo tipo de mantas en la cama servida, ejemplarmente, en la *Vida de Kant*, de Wasianski y De Quincey. Basta con preguntarse si tiene algún significado relevante que Baudelaire escribiera *Las flores del mal* sin mesa de trabajo y cambiando constantemente de domicilio en sus últimos años, y que Kant diera tantas instrucciones para ordenar la mesa —nunca menos comensales que las gracias y nunca más de las musas ha de procurar el anfitrión—. Y, creo, que la contestación ha de considerar que la diferencia entre una disposición y otra consiste en que el ironismo de Baudelaire, De Quincey y Hoffmann transforma la «crítica» en una «crítica práctica en la forma de liberación posible». De aquí la sátira que destilan los escritos de Baudelaire dedicados a De Quincey cuando se refiere a las doctrinas filosóficas modernas como apropiadas a la «dicha tranquila, muda, reposada, y la universalidad de los seres (...) coloreada y como iluminada por una aurora sulfurosa.»³⁹. Entre la conminación a no embriagarse por ser impedimento, debilitación y pérdida total de la facultad de sentir, de la *Antropología desde el punto de vista pragmático* (Libro I, n° 26)⁴⁰, y la invitación a emborracharse, al propio antojo y sin interrupción, de vino, de poesía y virtud (n° 33 del *Spleen en París*)⁴¹, se dirimen dos concepciones de la virtud inconmensurables, la del *ágape* y la de la *areté*. Para Kant, sentarse a la misma mesa con otros es sellar un pacto de seguridad, bajo el cumplimiento de las tres fases de la buena mesa —contar, argüir y bromear,...— y un protocolo que procura las pausas, la sucesión de temas, evitar la contradicción y que los convidados retornen a casa contrariados. Estas leyes de humanidad no son confundidas con las leyes morales puras pero Kant considera que la sociabilidad que procuran viste ventajosamente a la virtud. La significación social de esta humanidad como límite y medida de la conducta no puede suponer sino una estilización y un disciplinamiento de los cuerpos, adecuados a la antropología burguesa y al racionalismo moderno de los

38 Michel Foucault, «“Omnes et singulatum”: vers une critique de la raison politique», *Dits et écrits II, 1976-1988*, Op. Cit. págs. 953-955.

39 Charles Baudelaire, *Los Paraísos Artificiales*, Op. Cit. pág. 184.

40 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Op. Cit., págs. 45, 46.

41 Charles Baudelaire, *Pequeños poemas en Prosa*, Op. Cit. págs. 114, 115.

que todavía no hemos salido. Pero la «práctica de la libertad» se encuentra no de la parte de la crítica sino del ironismo de los críticos de Kant.

¿Qué resaltar en el «dandysmo de nuestro tiempo»? El dandysmo de Barbey d'Aurevilly y de Charles Baudelaire representan en primer lugar el carácter inglés de George Brummell⁴², un carácter que Kant desprecia. Si viajar a París era propio de idiotas y de fatuos, o de locos, simple y llanamente, pertenecer al pueblo inglés supone ser de un pueblo poco honrado —por influencia francesa— y poderoso por el comercio. La flema hogareña y la fría reflexión en la tenaz persecución del fin de los alemanes, que Kant elogia, es contraria al carácter inglés. Es propio de los ingleses, según Kant, una obstinación en la originalidad que choca con el respeto a las reglas de los alemanes⁴³. El «enigma de Kant» opta así por ir definiendo en la *Antropología desde el punto de vista pragmático* los límites de la experiencia. En el convencimiento de que la salida de la minoría posee un principio *negativo* —no estar obligado a jurar por las palabras de ningún maestro (*nullus addictus iurare in verba magistri* de las *Epistolas* de Horacio) o pensar libre; otro principio *positivo* que consiste en pensar con los demás; y otro principio *consecuente* que consiste en pensar siempre de acuerdo consigo mismo, la Antropología de Kant pretende establecer los ejemplos y los contraejemplos de un comportamiento coherente con la humanidad que define. El gran esfuerzo de la «práctica de la libertad» consiste precisamente en desafiar esos límites de la «humanidad» como contingentes y no necesarios.

Foucault atribuyó al «Pintor de la vida moderna» de Baudelaire este *ethos* moderno heroico que constituye una «práctica de la libertad» insomne al sueño antropológico. La disposición moderna fundamental del dandy es jugar en el límite de su época sin descanso a través del arte. Aunque el dandy oponga el yo frente a los demás, el ser excepcional frente a la colectividad, el paria frente a la comunidad satisfecha⁴⁴, su movimiento no busca la soledad sino la diferencia en la sociedad. Así ocurre en *El hombre de las multitudes*, de Edgar Allan Poe, que Baudelaire traduce al francés. Ya Walter Benjamin señaló que la tarea heroica del artista romántico es arrancar el lado épico a los grises y negros de la vida actual. El dandy concibe lo heroico en los temas privados pero no busca el retiro sino el contacto con la multitud. Abjura del mundo burgués —como señala Benjamin— pero construye su diferencia junto a las muchedumbres de la ciudad⁴⁵. Su particular aristotelismo consiste en que cuando dos ideas tiene en él una relación de antagonismo, ambas se llaman una a otra recíprocamente en su ser⁴⁶. Aún enamorado de la soledad y del misterio que alabaron la Bruyère y Pascal⁴⁷, el dandy recorre la ciudad y se refugia en el interior de los Pasajes como el lugar indefinido que ni es la casa ni es la calle. El dandy es «un paseante sombrío y solitario, sumido en el cambiante oleaje de las multitudes»⁴⁸. Si el yo aparece representado con la libertad del mar, la multitud aparece bajo la seguridad del territorio. Hay un pleno contacto de tierra y mar. Su posición es límite.

42 Barbey d'Aurevilly, «Du dandisme et George Brummell», *Oeuvres romanesques completes II*, París, Gallimard, 1966, 1705 págs., págs. 667-733.

43 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Op. Cit., págs. 158, 159.

44 Ibidem. pág. 63.

45 Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II* (prólogo y traducción Jesús Aguirre), Madrid, Taurus, 1980, 190 págs., págs. 95 y 97.

46 Charles Baudelaire, *Los Paraísos Artificiales*, Op. Cit., pág. 247.

47 Charles Baudelaire, *Pequeños Poemas en Prosa*, Op. Cit. págs. 90, 91.

48 Charles Baudelaire, *Los Paraísos Artificiales*, Op. Cit., pág. 146.

5.— Una concepción orgullosa del estoicismo. Existe toda una «ascética» del dandy que Baudelaire no duda en vincular con un concepto orgulloso del estoicismo. La diferencia de la concepción kantiana del estoicismo con la versión moderna de Baudelaire es que donde el primero sólo ve renuncia de la satisfacción (Libro I, n° 23)⁴⁹, salvífica apatía (Libro III, n° 75)⁵⁰ y una propensión perjudicial a robustecer la virtud a través del vino (Libro I, n° 29)⁵¹, el segundo observa la posibilidad de un ser pleno de «arrogancia estoica» («Las viudas», n° 13)⁵² y ensalza la dureza del Pórtico de Zenón de Citio, que enseñó a ganarse la igualdad con la dureza y la exigencia y no con las declaraciones de derechos («A los pobres, ¡Matémosles a palos!», n° 49)⁵³. E.T.A Hoffman, habitante de Koenigsberg, a quien Baudelaire admiraba se refiere a la imagen del arquero estoico a la hora de dar cuenta de las pruebas del espíritu: cuanto más tenso se encuentra el arco, más poderosa es la fuerza de la descarga y más certero es el disparo⁵⁴. Numerosos pasajes de *Los paraísos artificiales*, donde Baudelaire se hermana con De Quincey, se refieren al «gobierno de uno mismo»⁵⁵, al «asiduo ejercicio de la voluntad y la permanente nobleza de intención»⁵⁶ propias de una ascética estoica. Baudelaire y De Quincey preparan sus vidas para sostener la lucha del filósofo frente a las turbaciones venidas del exterior⁵⁷. Ambos han escrito una AntiAntropología que pasa por el «ejercicio de nuestra voluntad» y el rechazo del cáñamo o demás «paraísos artificiales»⁵⁸. La ética de los primeros estoicos como Crisipo y Zenón de Citio —de la que los románticos se hacen eco— es una ética formal que sustenta la virtud en la tensión. Eran virtuosas todas las acciones venidas de la tensión moral y no de la imitación. Sólo el estoicismo intermedio —Panecio y Posedonio— introdujo la teoría de los preferibles. Baudelaire, entre la multitud y fuera de ella, como Thomas De Quincey, ha realizado una labor de ascesis estoica. El callejeo del dandy, constante «flâneur», que Robert Walzer describió con toda una técnica en *El paseo* y puso en práctica también en los paseos con Carl Seeling, su protector, comprende todo un análisis de la multitud. Se trata de un severo análisis semejante al método estoico de observación conocido por «análisis de la representación comprehensiva»: el acatamiento del estoico a lo que observa es muy difícil. El estoico descompone a una mujer en sus elementos más físicos y no le atribuye ninguna característica antropomórfica: ni es la madre de sus hijos, ni es su hermana, ni es su confidente, es ella y sus elementos físicos. Este análisis de la multitud se ilustra gráficamente con el movimiento de la palma: la palma extendida es propia de la fase de observación, la mano semicerrada es común a la reflexión de lo observado, y la mano cerrada es la del acatamiento incondicionado, pero éste casi nunca llega.... El dandy analiza a la multitud con esa severa criba.

En el *Spleen en París* las impresiones, pasiones y emociones son muchas. No puede decirse, como Kant dice, que los franceses son emotivos y nada apasionados (Libro III, n° 74)⁵⁹. Al menos no puede decirse de todos los franceses, de Baudelaire no. El pintor de la vida moderna, que graba todo

49 Immanuel Kant, Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Op. Cit., pág. 45.

50 Ibidem. págs. 110, 111.

51 Ibidem. págs. 48-50.

52 Charles Baudelaire, *Pequeños Poemas en Prosa*, Op. Cit., p. 68.

53 Ibide. págs. 136, 137.

54 E.T.A., Hoffmann, *Lebens-Ansichten des Katers Murr* (edición Ana Pérez, traducción Carlos Fortea, *Opiniones del gato Murr*, Madrid, Cátedra, 1997, 523 págs., págs. 202).

55 Charles Baudelaire, *Los Paraísos Artificiales*, Op. Cit. pág. 215.

56 Ibidem. pág. 190.

57 Ibidem. pág. 183.

58 Ibidem. p. 148.

59 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Op. Cit., págs. 109, 110.

lo pasajero en el *Spleen en París*, frente a las fatigas de los laboriosos vivientes, sabe con Horacio y los discípulos de Epicuro que sólo la muerte es algo y que sólo la brevedad de la vida impulsa a los auténticos festines. Su disposición es la de un filósofo antiguo que, como Thomas De Quincey, sabe que no hay filosofía sin instinto⁶⁰; que el sueño y la soledad son el mejor antídoto contra la disipación moderna de la multitud⁶¹; que el pobre es más filósofo que el rico⁶²; que ha de ser un peripatético filósofo de la calle en meditación en el torbellino y hormigueo de la gran ciudad⁶³; que, cuando cae en el consumo de opio, la filosofía y las matemáticas requieren una aplicación constante y sostenida que ha declinado; que lee a Fichte, a Shelling y a Kant como un tomador de opio⁶⁴; y reconoce que tanta fraternidad, caridad, benevolencia y complacencia, intraducible, respecto del prójimo, parecida a la caridad de los borrachos, que creyó entender en un pensador tan serio como Kant, habría de tenerla, extraña y espontáneamente, un día, en provecho de un malasio⁶⁵. Las virtudes de esta AntiAntropología son el cinismo, la aventura, el vértigo de las emociones, el ingenio, la mundaneidad, la obediencia a un demonio activo y no a un Dios prohibitivo, la golfería, el antiacademicismo, la preferencia de ser un crápula a un dignísimo aburrido, el gusto por el sueño y lo fantástico en vez de por la realidad, la dureza ante las fatigas de la vida, el aprecio del misterio de los lunáticos, la valentía trasfiguradora del paso del Tiempo, la visión de la vida como una obra de arte viva frente al mortecino aburrimiento, la opinión de que ni los amantes tienen comunidad de pensamientos, la dureza con los iguales, el don de agradar, unidas a una inalienable superioridad sobre las bajas pasiones de la multitud.

La divisa de Baudelaire es «La invitación al viaje»⁶⁶, la de Kant es «el mareo y el vómito en un viaje de Pillau a Koenigsberg» o la necesaria tabla de flotación para todo pequeño viaje (Libro I, nº 29)⁶⁷. La *Antropología desde el punto de vista pragmático* prima el juicio sobre el ingenio y el conocimiento sobre las emociones. El «enigma de Kant», al que se refiere Foucault, acaba saldándose por la ley en vez de por la naturaleza, por la lengua bien hecha en vez por la poesía, por la finitud en vez de por el absoluto, por el conocimiento en vez de por el sueño. Si De Quincey es capaz de traducir todas las imágenes de los periódicos ingleses al griego y simboliza la prioridad romántica de la Antigüedad⁶⁸, Kant limita su *Aude sapere* a romper las muletas de la religión. De aquí que una crítica tenaz a la definición del Hombre construida por las ciencias humanas requiera un *ethos* que no se encuentra en Kant sino en algunos de sus más irónicos críticos.

60 Charles Baudelaire, *Los Paraísos Artificiales*, Op. Cit., pág. 252.

61 Ibidem. pág. 247.

62 Ibidem. pág. 219.

63 Ibidem. pág. 206.

64 Ibidem. pág. 222.

65 Ibidem. págs. 223, 224.

66 Charles Baudelaire, *Pequeños Poemas en Prosa*, Op. Cit. págs. 77-80.

67 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Op. Cit., págs. 49-50. La Koenigsberg de Kant y Hoffmann no carecía de alicientes culturales. Además de una Universidad, contaba con una intensa programación musical tanto oficial como particular en los domicilios. Desde mediados del siglo XVIII, contó con un teatro permanente sin compañía estable. Ernest Gellner ha descrito la ciudad como dotado de «la fría luz septentrional y de la belleza de este puerto báltico». La ciudad literalmente no existe. Ahora, aquella ciudad está ocupada por la ciudad rusa de Kaliningrado. Ya en el siglo XVIII, los rusos ocuparon la ciudad durante la guerra de los siete años y fue un gobernador ruso quien confirmó a Kant en su cátedra. Ernest Gellner, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge, Syndicate of the Press of the University of Cambridge, 1987 (traducción Albert L. Bixio, «De Königsberg a Manhattan (o Hannah, Rahel, Martin y Elfriede o La *Gemeinschaft* de tu prójimo)», *Cultura, identidad y política*, Barcelona, Gedisa, 2003, 202 págs., págs. 86-101); Ana Pérez, «Introducción», *Opiniones del gato Murr*, Op. Cit., págs. 7-121.

68 Charles Baudelaire, *Los Paraísos Artificiales*, Op. Cit., pág. 196.

Foucault pone de relieve el acontecimiento que supone Constantin Guys en «El pintor de la vida moderna» de Baudelaire. El pintor de la vida moderna es un estoico de nuestro tiempo. Pero no convierte lo moderno en griego. De Quincey, nos cuenta Baudelaire, traducía al griego las últimas noticias de los periódicos ingleses. Mientras que Constantin Guys sabe que en la obra de arte hay una dimensión doble. La modernidad es la mitad del arte: lo fugitivo. La otra mitad es lo eterno e inmutable. Los pintores religiosos sólo pintaban la dimensión eterna de la obra de arte. Mientras que el pintor de la vida moderna, más interesado en el costumbrismo fugaz de la modernidad, no pretende revestir de clásico lo moderno sino captar la modernidad del presente en unas formas que fluyen ahora. Lo moderno es digno de convertirse en clásico si se extrae la misteriosa belleza que le aporta lo humano. No se trata de someter la modernidad a modelos clásicos. Se pretende captar esa realidad fugitiva que tiene la actualidad. Constantin Guys es un dandy y un filósofo que ama lo que palpita y puede repugnar de la metafísica. Mientras los demás duermen, Guys es sumamente exigente consigo mismo y capta todas las pasiones que quedan. Si pasa un regimiento que se dirige al fin del mundo, Constantin Guys lo siente con todo su espíritu. Es el pintor de lo efímero y se sumerge en lo fugaz a través del trazo rápido, la memoria, y el trabajo simultáneo en varios dibujos, sin la utilización de modelos. Es un archivista de la vida que devuelve todo lo que crea al mundanal cotidiano: se queda sin dibujos porque los presta o los regala. Su tarea exige estar dotado de nervios de acero y un contacto alimenticio con la multitud que le niega, a la vez que le electrifica⁶⁹.

6. — El dandy pasa por el límite externo de la multitud. A Foucault tuvo que fascinarle toda la construcción singular de un personaje que en Baudelaire se elogia y en la *Antropología desde el punto de vista pragmático* no existe, dado el desprecio por la originalidad y el ingenio que caracteriza al filósofo de Koenigsberg. Las leyes rigurosas y antiguas de la elegancia al margen de las leyes sociales, el placer por sorprender a través del culto de sí mismo, la fortificación de la voluntad y el disciplinamiento del alma, la trasfiguración de la gravedad en frivolidad, la provocación orgullosa frente a la trivialidad social, y el ejercicio de un espiritualismo estoico bajo una auténtica regla monástica no entran en la construcción universal de un Hombre. Baudelaire observa en el dandismo de Constantin Guys la construcción original de uno mismo «en los límites exteriores de las convenciones»⁷⁰, el conocimiento de que el bien es producto del arte y la virtud es artificial⁷¹. Pero la afirmación del carácter histórico del dandy no le conduce al escritor de *Las flores del mal* a mayor análisis político de su estatus que a generales afirmaciones sobre el sentido nivelador y absoluto de la democracia. Baudelaire sabe que su dandismo es el último destello heroico de la decadencia. Su postulado de la creatividad en la sociedad se cierra en un deseo de virtualidad práctica: cuando la democracia no es todavía omnipotente, ciertos hombres fundan una nueva aristocracia⁷². Más allá de Baudelaire, Michel Foucault ha proporcionado una reflexión política sobre la ciudad —París y Londres— que ya había transitado Walter Benjamin, al seguir el análisis de Marx y Engels sobre la reestructuración de la gran ciudad contra las barricadas y trincheras, en favor de los ejércitos durante los conflictos sociales del XIX.

69 Charles Baudelaire, «Le peintre de la vie moderne», *Oeuvres complètes* (texto establecido y anotado Y.-G. Le Dantec; edición revisada, completada y presentada Claude Pichois), París, Gallimard, 1961, 1152-1197, págs. 1152-1177 (traducción Joan Giner, prólogo Salvador Clotas, Balzac, Baudelaire, Barbey d'Aureville, *El Dandismo. El dandismo de nuestro tiempo (Prólogo)*, Barcelona, Anagrama, 1974, 204 págs.).

70 Ibidem. pág. 1178, 1179.

71 Ibidem. 1183.

72 Ibidem. págs. 1179, 1180.

Michel Foucault ve en Baudelaire el acontecimiento que desafía al hombre burgués construido en la Revolución, mientras que Benjamin observa en el escritor de *Las flores del mal* al trotamundos que vaga en la bohemia entre el conspirador profesional que desea fervientemente derribar al gobierno existente y el soplón que destroza cualquier deseo crítico. No es el filósofo de la barricada sino el soñador de la revuelta que constituye una metafísica de la provocación. Pero este anhelo de destrucción y muerte es la antítesis de cualquier construcción de un hombre burgués que ha de ser gobernado mediante una república como gobierno de ley y libertad y que supone la constitución del Estado existente como suprema ley de toda sociedad civil⁷³. La *Antropología desde el punto de vista pragmático* ratifica el dominio de la ley burguesa sobre la libertad y la igualdad del pueblo, meras ficciones que adornan a la humanidad (Libro I, nº 33)⁷⁴, ya que no se debe alardear mucho de la bondad del hombre, pues está presto al antagonismo y a publicar los pensamientos de los otros y a guardar celosamente los suyos. Como al hombre no se le puede gobernar con el mero acuerdo pues es débil medio para la consecución del fin bueno⁷⁵, Kant sienta las bases antropológicas de un dominio burgués sustentado en la normatividad de las ciencias humanas y el dispositivo de control social que opera mediante la integración del sujeto moderno y la exclusión de locos, enfermos, delincuentes e inadaptados. Mientras no en vano, Walter Benjamín ha observado en el «flâneur» un profundo criminal que huye del control social⁷⁶.

El análisis de Walter Benjamín se fija en la calle del siglo XIX, en sus bulevares y pasajes, como suma de la diversidad de la vida, de su multiplicidad y riqueza, que niega el hogar burgués como estuche plegado, cargado de accesorios, y cerrado al que contribuye decididamente Kant en su *Antropología desde el punto de vista pragmático*. Walter Benjamín posee una reflexión sobre el espacio de la ciudad de París, Londres o Berlín donde relaciona la creación de un espacio inédito con los intereses políticos y militares de la clase burguesa y las luchas políticas. El nuevo espacio neoclásico es el adecuado a las rutas ágiles del ejército a los fines de someter y sofocar las luchas populares en la calle. La reforma de Haussmann pretende evitar la amenaza de hacinamiento y aglomeraciones. Bajo este filantrópico fin, late el socabamiento de cualquier esfuerzo antiburgués. Toda la genealogía del poder es un análisis de los mecanismos disciplinarios, la gubernamentalidad y la biopolítica de las poblaciones que producen un tipo de sujeto a través de los ritmos de trabajo y ocio, el control pormenorizado de las masas de población y la administración de vida y muerte en la sociedad moderna. Tanto Benjamín como Foucault han observado el antagonismo existente entre los cuerpos producidos por la sociedad industrial y burguesa y la construcción artística de la subjetividad. Benjamin, en *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*, detalla qué entiende por masa y artista: «No se trata de ninguna clase, de ningún colectivo, cualquiera que sea su estructura. No se trata de otra cosa sino de la amorfa multitud de los transeúntes, del público de la calle. (...) En ella desciframos la imagen del luchador: los golpes que reparte están destinados a abrirle un camino a través de la multitud.(...)»⁷⁷ Este luchador es el dandy como último luchador heroico en la época de las decadencias. Benjamin subraya la doble condición de hacendoso y dilapidador del héroe. Acude a una figura hermosa para reunir la indolencia y la grandeza: Baudelaire es como los barcos atra-

73 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Op. Cit., págs. 168, 169.

74 Ibidem. pág. 57.

75 Ibidem. págs. 169, 170.

76 Walter Benjamín, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Op. Cit. pág. 64.

77 Ibidem. págs. 134, 135.

cados que están descansando y a punto de hacer un esfuerzo⁷⁸. La quilla de este hercúleo barco es la escritura.

7.— Una pluma acostumbrada a luchar. Mientras Baudelaire se refiere, en «Pintor de la vida moderna», a su pluma como «acostumbrada a luchar»⁷⁹, la apelación de Kant a la memoria y el arte de la escritura, en la *Antropología desde el punto de vista pragmático*, es trivial en su formulación. Se escribe para recordar mecánicamente y realizar lo apuntado en un orden. O se escribe para que el libro de notas del bolsillo recuerde al sabio que se distrae de las cuestiones domésticas y finge así su alborotada y dispersa memoria. Si este «arte de la escritura», nos dice Kant, no se aplica a transmitir ideas a los demás es un «arte magnífico» porque suple la memoria⁸⁰. Para los estoicos, en cambio, la mnemotecnia era una forma de escribir en el alma los propios pasajes de la vida que uno quería fuera eterna. La escritura y la mnemotecnia eran ejercicios espirituales de constitución de uno mismo como diferente. Sólo se explica que las *Pláticas* de Epicteto —cuatro conservadas de las ocho que eran— sean tan repetitivas si se piensa que repetir era un ejercicio de autoadoctrinamiento extraño a la propaganda social. Escribir y memorizar a través de la escritura era un ejercicio de ascesis. Se trata de un ejercicio espiritual realizado no en el retiro sino con los otros. Los estoicos no distinguían entre cuerpos contenidos y cuerpos continentes, como en la física aristotélica sino que consideraban que los cuerpos se mezclaban totalmente. El dandy se mezcla absolutamente con la multitud como una gota de vino echada al mar se mezcla absolutamente con el oceano. Pero se constituye heroicamente en las turbulencias y oleajes de la multitud. Benjamin se ha referido al «shock» electrificante del escritor en contacto con las masas. El «shock» artístico es un estigma de la gran ciudad en el corazón sexualmente confuso del solitario entre la masa. Es un «shock» que se manifiesta en el corazón del trabajo artístico y que electriza su pluma⁸¹.

El arte de la escritura para los estoicos era constitutivo de un individuo diferente. Para el último Foucault en este «arte de la escritura» se fragua el individuo no en un universal moral sino como sujeto singular. Si «katholikos» es el término griego que designa la universalidad, la constitución antigua de la subjetividad no supone catolicismo alguno. Lo que le interesa a Foucault de los antiguos es que no conocían la ética como comportamiento moral universal. Contaban con un «savoir faire» o «techné» y era valioso para esta constitución o gobierno de uno mismo⁸². En el dandysmo, Foucault encuentra ese ejercicio de la voluntad que Baudelaire no duda en llamar gobierno de uno mismo. Mientras que en Kant, Foucault encuentra un énfasis en la razón y la comunidad en detrimento del concepto antiguo de autonomía. No en vano Richard Rorty ha llamado a Foucault «caballero de la autonomía»⁸³. Como ha señalado Lucien Goldmann, Kant funda incipientemente —si se le compara con Hegel y Marx— la idea de una comunidad, de una persona y de una filosofía de la historia (de un «nosotros» en los términos de Foucault), mientras los pensadores griegos vieron en el individuo un ser autónomo e independiente que podía alcanzar lo absoluto en el plano de la

78 Ibidem. págs. 114, 115.

79 Charles Baudelaire, «Le peintre de la vie moderne», *Oeuvres complètes*, pág. 1190.

80 Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Op. Cit., pág. 59.

81 Walter Benjamín, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, Op. Cit., págs. 132-140.

82 Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (introducción de Miguel Morey y traducción de Mercedes Allendesalazar), Barcelona, Paidós, I.C.E.-U.A.B., 1990, 150 págs.

83 Richard Rorty, «Identité morale et autonomie privée», *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*. París 9, 10, 11 janvier 1988, París, Éditions du Seuil, 1989, 405 págs., págs. 385-394.

acción⁸⁴. En *¿Qué es la Ilustración?*, Foucault observa el origen incipiente que Goldmann ve de la filosofía moderna en Kant: la absoluta novedad del nosotros que supone la Ilustración y la Revolución. Pero Michel Foucault supone que no existe un auténtico nosotros y tampoco revolución o progreso si no se realiza desde el trabajo ético de uno sobre si mismo. Porque el auténtico trabajo ético no está en recibir la subjetividad que el proceso histórico nos dona, con sus causalidades, sino en desprendernos de la subjetividad que el trabajo de la historia nos impuso desde hace siglos. Por ésto, Foucault reivindica la aportación de Kant pero desde la filosofía de la sospecha de Nietzsche acerca de lo que signifique ese nosotros —no un ideal jurídico sino el producto de las fuerzas más reactivas— y de la máxima griega no de conocerse a si mismo sino de desprenderse de uno mismo para ser otro. Foucault ha comprendido, más allá de Kant pero con Kant, que no se puede ser moderno sin ser griego.

De ahí que el «arte de la escritura» no sea para Foucault la elaboración de una lista para aquellos sabios que, cuando son avisados de que hay fuego en su casa, dicen que de esa materia se ocupa su mujer. Para el Foucault que amó *La vida de Antonio* de Atanasio, la ascesis no es una renuncia sino una afirmación de si mismo mediante el análisis de un exterior amenazante que propende a la dispersión y a la disolución de uno mismo. Tensión moral para no dejarse tentar por las trampas del exterior y arte de la escritura son los ejercicios de constitución de uno mismo que Foucault resalta en la vida, una veces apartada otras de combate, de Antonio. ¿Pero en qué consiste el «arte de la escritura»? Hacia el final de la narración de la ejemplar vida de Antonio, Atanasio aconseja una purificadora escritura: «(...) Examinémonos constantemente, y esforcémonos por alcanzar lo que nos falta. Tengamos también esta precaución para estar seguros de no pecar: que cada uno anote y escriba sus actos e impulsos del alma, como si tuviera que revelárselos a otros. Y estad seguros de que, por la vergüenza de éstos sean conocidos, dejaremos de pecar y de tener en el corazón pensamientos malvados. Pues ¿quien desea ser visto mientras peca? ¿Quien, después de haber pecado, no miente para ocultarse? (...) Que lo que escribamos sea para nosotros como los ojos de nuestros compañeros en la ascesis, para que, enrojeciéndonos de escribir lo mismo que de ser visto, no tengamos más pensamientos malvados. (...)»⁸⁵ Aunque este texto pertenece ya a un género ejemplarizante de ascesis para místicos y anacoretas, lo que sorprende es su pertenencia a una tradición antigua que concibe la constitución de uno mismo como el ejercicio de una atleta o un guerrero que se da forma en una tensión hercúlea con el exterior y que cada vez que baja la guardia es vencido por el exterior. Las técnicas de reagrupamiento de las fuerzas, la operación de formación en el reflejo con los más cercanos e iguales, la selección de los auténticos y nobles esfuerzos, la dosificación de movimientos que conduce a forjar un auténtico carácter, los consejos acerca de cómo superar airoso los trances peligrosos o pesarosos de la vida formaban un saber que sólo mediante la escritura, la lectura y la memorización pasaban a ser carne y sangre del sujeto⁸⁶. La escolástica borró este saber antiguo en ejercicios espirituales que se volvieron prácticas monacales y en un saber puramente conceptual⁸⁷. La filosofía moderna se volvió, casi estrictamente, conceptual y perdió este interés prioritario por la

84 Lucien Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kant*, Europa, Verlag, 1945 (traducción José Luis Etcheverry, *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrotu, 1974, 233 págs.).

85 Atanasio, *Vida de Antonio* (introducción, traducción y notas Paloma Rupérez Granados), Madrid, Buenos Aires, Santafé de Bogotá, Montevideo, Santiago, Editorial Ciudad Nueva, 1995, 143 págs., págs. 90, 91.

86 Michel Foucault, «L'écriture de soi», *Dits et écrits II, 1976-1988*, Op. Cit. págs. 1234-1249.

87 Pierre Hadot, «Un dialogue interrompu avec Michel Foucault», *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, (2ª ed. 1987), 254 págs..

accesis de uno mismo. Kant es el fundador de ese nosotros caracterizado por el olvido de esta constitución de sí mismo.

8.— «Passant, sois moderne». Casi doscientos años después de la gran Revolución, Foucault más que una influencia directa experimenta un desdoblamiento kantiano. Al alba de la revolución iraní, el escritor de *L'Usage des plaisirs* y *Le souci de soi* (1984) quiso experimentar el júbilo revolucionario como periodista internacional para *Le Monde* y *Corriere della Sera*. Observó la ruptura de la cadena causal en la historia y la creación de un acontecimiento revolucionario, extraño, enigmático, inexplicable por el argumento de la contestación al poder insoportable del Sha de Persia, que también es cierto, claro está. Los iraníes han coincidido en su deseo: los individuos forman series, las series de series forman cuadros y los cuadros irrumpen no para reclamar derechos sino para abolir drásticamente unas condiciones indignas e insoportables de vida. No hizo falta ver pasar los veinticinco años de revolución, las represalias de unos sobre otros sublevados ratifican que a un orden de dominación le sustituye otro también temible. El fracaso de la revolución hace pensar que la transformación en la forma de subjetividad no se ha realizado y que el Sha y su familia fueron expulsados pero las raíces del despotismo todavía esperarán, por mucho tiempo, a ser erradicadas. Si Gilles Deleuze y Felix Guattari dijeron «Mayo del 68 todavía no ha ocurrido» dieciséis años después de lo ratificado por los periódicos y sus hemerotecas, la revolución iraní todavía espera también. Tras el júbilo de un nosotros exultante de aliento revolucionario, vinieron las explicaciones, las ratificaciones del ilusionado periodista que quería ser por unos meses como Jean Daniel⁸⁸. Y, tras el nuevo fracaso, la vigencia hoy de la máxima del tabernario lugar de trabajo de Baudelaire, del *Gato negro*: «¡¡Pase, sea moderno!!».

88 Michel Foucault, «Teheran: la foi contre la chah», «Á quoi revent les Iraniens?», «Une révolte à manis nues», «Défi à l'opposition», «Les «reportages» d'idées», «Reponse de Michel Foucault à una lectrice iranienne», «La révolte iranienne se propage sur le *Dits et écrits II, 1976-1988*, Op. Cit. págs. 683-688, 688-694, 701-704, 704-706, 706-707, 708, 709-713, 713-716.

