

**TESIS EN OPCIÓN AL TÍTULO DE
LICENCIADO EN
FILOSOFÍA MARXISTA-LENINISTA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA E HISTORIA
UNIVERSIDAD DE LA HABANA**

**“LA CRÍTICA ONTOLÓGICA: DEL
LENGUAJE CLÁSICO AL
LENGUAJE CONTEMPORÁNEO**

**Autor: Roberto Luis Díaz Perojo
Tutor: Lic. Jorge González Arocha
Oponente: Dr. Jorge D. Rodríguez Chirino**



La Habana, Junio de 2016

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo I: Kant y la metafísica ontológica: el concepto de crítica.	6
1.1: La crítica incipiente, primeros pasos.....	6
1.2: La revolución teórica kantiana.....	12
1.2.1: Razón pura y el estudio trascendental.....	12
1.2.2: Crítica como disposición ética: razón práctica.....	19
1.2.3: Ordenamiento sistémico devenido en crítica: el juicio	22
1.3: El camino a la fundamentación: <i>metafísica generalis</i>	25
Capítulo 2: Foucault, lector de Kant	29
2.1: La inquietud de sí como premisa inaugural.....	29
2.1.2: Una Introducción a Kant: Antropología en sentido pragmático.....	32
2.1.3: La analítica desde la cuestión del límite: Prefacio a la transgresión.	36
2.1.4: Retorno al problema antropológico: Las palabras y las cosas.....	37
2.2 La crítica como construcción ontológica.....	39
2.2.1: Un análisis del concepto nuclear: ¿Que es la crítica?	39
2.2.2: La crítica como ontología de nosotros mismos.	41
Conclusiones	50
Bibliografía	53

Introducción

El pensamiento kantiano y en su interior, el concepto de crítica; comprenden un capítulo de la Historia de la Filosofía considerado asidero y objeto constante de recapitulaciones. Kant advierte que el conocimiento filosófico ha llegado a un estado de crisis, y más allá aún, despoja la metafísica de las ataduras arcaicas que la esgrimían al comienzo de la época moderna. Pone al descubierto la necesidad indiscutible de una revolución teórica, que aunque no cumplió su cometido cabalmente, al permanecer en una perspectiva abstracta, contiene méritos de valor en el camino a la subversión de la filosofía. Sería oportuno traer a colación, una serie de argumentos que definen este pensamiento y exponen en su sencillez la esencia de su discurso.

Gilles Deleuze, filósofo francés, en una de sus famosas lecciones sobre el pensador alemán lo definía:

“(...) un gran filósofo es alguien que inventa conceptos, en el caso de Kant, en esa bruma funciona una especie de máquina de pensar, una especie de creación de conceptos que es propiamente pavorosa (...) el conjunto de las creaciones y de novedades que el kantismo aportara a la filosofía gira alrededor de un cierto problema del tiempo, una concepción de la que se puede decir que cuando Kant la elabora va a ser decisiva para todo lo que pasa enseguida¹”.

Ernst Cassirer, haciendo un comentario acerca de la influencia kantiana en el posterior desarrollo de la filosofía decía:

“(...) Kant influye más que con cualquiera otra obra en la totalidad de la cultura espiritual de su tiempo. Fue partiendo de la *Crítica del juicio* precisamente como Goethe y Schiller cada cual a su modo y por su camino descubrieron y fijaron sus verdades relaciones interiores con Kant.”²

Ahondando en las particularidades de la filosofía kantiana, emergente, aparejado a las múltiples lecciones, un número significativo de interpretaciones, que por sí solas, responden a una concordancia u oposición de los argumentos del pensador alemán; interlocutores de la talla de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, así como los

¹ Deleuze, Gilles: *Cuatro lecciones sobre Kant*, (Dictadas entre Marzo y abril de 1978) Edición Electrónica de www.philosophia.cl. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

² Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina* 1918, 2ª ed., México, F.C.E, 1968, cap. VI: La crítica del juicio pág. 320.

franceses Michel Foucault y Gilles Deleuze, todos con una reiterada alusión a Kant, tanto para desdoblarse su sistema, como para tratar de comprenderlo.

En el caso que nos ocupa, la mirada crítica está dirigida a Michel Foucault y la relación que establece con el universo de los juicios sintéticos a priori, partiendo de consideraciones que realiza Foucault sobre Kant respecto al conocimiento, el sujeto y la actitud ilustrada; todo un estudio que los congrega bajo una misma perspectiva: el concepto de crítica.

Michel Foucault, orientado por las lecturas que realizara de Nietzsche se ha convertido en uno de los célebres intérpretes del genio prusiano, bastaría para ello sacar a relucir su tesis complementaria al doctorado (como es costumbre en Francia) “Una lectura de Kant: Introducción a la Antropología en sentido pragmático” o el texto de 1983 en el que exterioriza su apreciación con respecto a la tan famosa interrogante “¿Qué es la Ilustración?”

Aunque las circunstancias espacio-temporales no permitiesen entrevista alguna, existe en Kant y Foucault más de una instancia que invita al diálogo y remite a pensar en una especie de retención foucaultiana de lo más significativo de la teoría crítica. La veracidad de tal afirmación, bien podría pensarse desde categorías como el *a priori histórico*, *la ontología de nosotros mismos* y *la actitud de modernidad*, que sin mucha dificultad, pueden determinarse como afines al sistema kantiano.

De modo que, la investigación tiene como **tema** *la relación entre la Filosofía Clásica Alemana y la Filosofía Francesa Contemporánea*; la misma está pensada desde un enfoque estético-ontológico³, desde la validez de la crítica como herramienta para una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos del conocer, con una reinterpretación en términos estéticos del concepto de modernidad. Para el desarrollo investigativo se ha propuesto como **objeto** de estudio *la apropiación del concepto de crítica de Immanuel Kant por Michel Foucault en los textos ¿Qué es la Ilustración?, Una lectura de Kant y Hermenéutica del sujeto*.

El **problema de investigación** está expresado en la siguiente interrogante: *¿Cómo interpreta Michel Foucault el concepto kantiano de crítica en los textos ¿Qué es la Ilustración?, Una lectura de Kant y Hermenéutica del sujeto?*

³ Refiere a una consecuencia del método de exposición kantiano cuya finalidad era la búsqueda de una claridad discursiva (lógica) por medio de conceptos y de una claridad intuitiva (estética) por medio de ilustraciones y ejemplos concretos. La vertiente ontológica de este asunto mantiene su carácter de indagación por lo originario.

Para una resolución efectiva del problema de investigación, se ha elaborado como objetivo general: *valorar la apropiación que realiza Michel Foucault del concepto de crítica de I. Kant, en los textos ¿Qué es la Ilustración?, Una lectura de Kant y Hermenéutica del sujeto*. De una forma más particular se han tomado como objetivos específicos:

- *Explicar el concepto de Crítica de I. Kant presente en las obras: Crítica de la Razón Pura, Crítica de la Razón Práctica y Crítica del Juicio.*
- *Analizar la apropiación filosófica que realiza Michel Foucault del concepto de crítica kantiano en las obras Hermenéutica del sujeto, ¿Que es la Ilustración?, El Yo minimalista y Una lectura de Kant.*

En este sentido se tiene como **hipótesis** que: *Foucault entiende la crítica como un análisis de las condiciones de posibilidad del sujeto, recalcando su espiritualidad, los dispositivos de poder y los discursos de saber.*

La investigación se vale de dos **métodos**: *analítico-sintético y lógico-histórico*, los cuales permiten la consecución de lo propuesto; en ellos radica la posibilidad dialéctica de hacer un recorrido que parta de la génesis del concepto de crítica (desde su aparición con Kant) y traslade hasta la transformación y nuevas determinaciones que le imprime Foucault.

Lo singular de este trabajo es su propuesta desde la perspectiva foucaultiana de redimir ese nuevo modo de filosofar que se había perdido, hasta su recuperación con Heidegger y que entiende la crítica como el estudio ontológico del hombre. Foucault nos conduce hacia un método de análisis de nuestra realidad, una reactivación, con matices, del proyecto ilustrador; y concede a Kant un papel fundacional en la formulación de los problemas fundamentales de la filosofía moderna. La evolución de la tesis tiene su base en textos como: “Una lectura de Kant”, “¿Qué es la Ilustración?” y “Hermenéutica del sujeto”, además de su concepto nuclear (la crítica) entendido como preocupación por el presente, lo cual denota una coyuntura para la investigación que opera en consecuencia con la misma.

La obra de Foucault ha sido ampliamente estudiada, sus reflexiones en el ámbito latinoamericano han sido más bien enfocadas sobre conceptos como biopolítica y/o de gubernamentalidad o disciplina. Desde la visión del filósofo cubano Jorge L. Acanda, las propuestas foucaultianas coinciden con muchas tesis marxistas, rectoras estas últimas de la sociedad actual, de ahí que una investigación acerca de la génesis

del sujeto histórico tribute a enriquecer los fundamentos de la actividad práctica social. Estas prácticas están siempre mediadas por instancias de verdad, estructuras que valoran, le dan un sentido y una orientación a las diversas formas de objetivación de la persona. Esta idea constituye una importante plataforma para reflexionar en torno al tan llevado y traído tema de las identidades. La investigación pretende hacer un rescate del papel central del hombre en la reflexión filosófica, demostrar una vez más que el primer paso del filosofar está en nosotros mismos, de ahí su importancia.

Un antecedente de la presente investigación lo constituye Martin Heidegger, en su texto "Kant y el problema de la metafísica", donde se refiere al hecho de que el proyecto crítico no es más que una fundamentación de la metafísica que deviene ontología de nosotros mismos. Gilles Deleuze refiere a las tres etapas de la vida del pensador francés y a su acentuado posicionamiento como neokantiano. Al igual Jürgen Habermas en "El discurso filosófico de la modernidad" aborda el vínculo foucaultiano con el problema de la Ilustración.

Las tres Críticas kantianas son los textos por excelencia que denotan la aparición, síntesis y fundamentación de un concepto de crítica en Kant, y que deviene en ontología del hombre en calidad de sujeto finito. Este término es asumido por Foucault y tiene su aparición en la conferencia ¿Qué es la Ilustración?, un estudio hermenéutico del texto kantiano; donde el pensador francés, asume la crítica kantiana como ontología del sujeto social, un estudio de las condiciones históricas que hacen posible la explicación de lo que hacemos, pensamos y decimos.

Resulta alentador el espectro tan variado de investigaciones que abordan la personalidad de Foucault, más la peculiaridad en el caso que nos ocupa, recae en ese puente que se establece directamente con Kant, al cual usualmente no se le hace tanto hincapié. De ahí que un estudio de ese vínculo entre ambos pensadores, posibilitaría además un esclarecimiento en cuanto a la evolución del pensamiento foucaultiano, al punto de poder rastrear desde las tres etapas histórico-sociales en las que suele subdividirse su obra, ciertas impresiones provenientes del genio alemán. Por otro lado está como elemento de cierre, el concepto de crítica, cuya importancia reside en posteriores interpretaciones consideradas génesis de la multiplicidad de corrientes filosóficas contemporáneas.

Capítulo I: Kant y la metafísica ontológica: el concepto de crítica.

1.1: La crítica incipiente, primeros pasos.

Partir de Immanuel Kant con la convicción de encontrar una senda que oriente hacia el esclarecimiento de la teoría crítica, resulta en impedimentos y bifurcaciones, cuando no se tienen en cuenta los varios sentidos cognitivos y la cohesión teórica con la que este pensador trabaja. Incluso la aparición de corrientes filosóficas contemporáneas ha permanecido bajo el influjo contradictorio de interpretaciones unilaterales de la teoría kantiana. Ya José Ortega y Gasset refería a ello: “Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión⁴”.

Solo aspirando “destacar la esencia del sistema kantiano y los lineamientos generales, los trazos grandes y decisivos que sirven de armazón al edificio discursivo del filósofo de Königsberg como unidad y como totalidad⁵” se logra una exposición libre de limitaciones, asumiendo para sí que un estudio del contenido mismo de la filosofía crítica, no trataría de proclamar ningún dogma metafísico, sino sencillamente señalar un camino y establecer un método de investigación filosófica.

Toda la tradición posterior a Kant se ha nutrido de su Filosofía, este último ha vivido en el pensamiento y los escritos de muchos pensadores desde las primeras décadas del siglo XIX, provocando tanto adhesiones como controversias y críticas.

El problema recae en que la mayoría de las perspectivas filosóficas contemporáneas tiene como uno de sus asideros teóricos fundamentales la epistemología kantiana. Esta expansión del legado kantiano ha fungido incluso, como génesis a líneas de pensamiento con un marcado carácter antagónico: la filosofía analítica y la tradición continental⁶; teniendo cada una de ellas la presencia de pensadores tales como:

⁴ Ortega y Gasset, José: *Kant, Hegel, Scheler*; Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, España, 1983, pág. 9.

⁵ Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica Ltda, Colombia, 1997, pág. 7

⁶ La compleja situación de una Filosofía actual, ha devenido en un fraccionamiento antagónico cuyos momentos fundacionales pueden ser entendidos como una reacción contra el punto de partida antinaturalista de Husserl (para la tradición continental) y Frege (para la filosofía analítica). Tal denominación de estas dos tendencias contemporáneas, como se han tomado en este caso, se le adjudica al filósofo Luis Sáez Rueda en su texto *Movimientos Filosóficos Actuales*.

Russell, Wittgenstein, Frege y Stuart Mill, exponentes de la posición analítica anglosajona, así como Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Foucault y Derrida, en la vertiente continental.

Así como las pretensiones de Kant, estaban dirigidas a resolver las controversias fundamentales de la filosofía, estas dos visiones contemporáneas, examinan la misma idea, desde posicionamientos totalmente distintos. La primera evidencia de esta dicotomía fue expuesta por los filósofos analíticos Richard Rorty y Michael Friedman, los mismos reconocen que existe una división entre dos elementos fundamentales de la cognición humana: intuición y conceptos; mientras que la diferencia entre juicios determinantes y reflexivos está asociada con la divergencia entre cognición científica y estética, lo que viene a ser la distinción entre ciencia y arte.

Con el fin de decodificar la filosofía kantiana, desde una óptica que permita su comprensión y que a la vez esté sujeta a críticas, se inserta el método al que se apela aquí, una ordenación lógico-histórica que comprende una serie de textos que concatenados entre sí, ofrecen los destellos incipientes de lo que sería con posterioridad su teoría crítica, además de las lecturas que en sí la contienen.

“El problema fundamental que el conocimiento plantea, su relación con el objeto, debe ser resuelto bajo la clara luz de la razón y mediante el reconocimiento de sus condiciones y límites peculiares⁷”.

Inmerso entre un debate acerca de los límites entre la cosmología y la cosmo-física, solventando interrogantes que escapaban a la racionalidad de la época y bajo la sombra de una madurez metafísica todavía prematura, la mayoría de los estudios kantianos coinciden en cuanto a una división epistemológica que responde a un primer período llamado pre-crítico, una etapa inicial en la que figuran los textos: “Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico”, “El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios”, “Los sueños de un visionario explicados por la metafísica” y “De las formas y principios del mundo sensible e inteligible(Disertación Inaugural)”.

La particularidad inscrita en esta etapa del pensamiento kantiano estriba en ser el punto de partida de un proceso de constante superación, con un objetivo único de

⁷ Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1997. Pág. 158

conducir a una condición clara y diáfana, la capacidad recóndita del conocimiento. Este anhelo viene enraizado a dos asuntos que marcan la trayectoria ulterior de su sistema; por un lado está la indagación acerca de similitudes y diferencias entre el método metafísico y el de las matemáticas; y en el otro extremo, la argumentación acerca de la existencia y determinación de Dios como realidad universal y suprema. Ernst Cassirer explicita una idea con la que delinea los orígenes de la teoría crítica en Kant, su punto de partida es el texto: “Sueños de un visionario, explicados por la metafísica”, con el cual Kant no solo está realizando una crítica a la metafísica dogmática⁸, sino que se sabe a la vez identificado con los presupuestos de la Ilustración, al momento que este contenido ha tomado otra forma, puesto que ha adquirido un nuevo fundamento.

Cassirer, no deja de tener razón en su afirmación, aunque debe considerarse que tal crítica a la metafísica dogmática, ya estaba presente en Kant al momento de escribir el citado texto, basta aludir a momentos como: El cuestionamiento por la identidad o diferencia de principios entre el método de las matemáticas y de la ciencia empírica; la salida de los marcos físico-teológicos reflejados en un sentido positivo y negativo, además de la búsqueda de los ideales puros que ofrezcan una explicación lógica al origen de un ser supremo, en la obra “La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios”; el principio de contradicción como principio rector de todos los juicios afirmativos y de identidad, expuestos por Kant en la “Nueva Dilucidación de los principios metafísicos”. El punto culminante y que expone una reflexión apartada de los marcos de la filosofía tradicional anterior a “Sueños de un visionario” recae en una afirmación del propio Kant: “(...) la metafísica no puede descubrir, sino completamente expresar las relaciones fundamentales puras de la experiencia misma⁹”.

Kant supera la máxima ilustrada de repudiación de lo suprasensible y toma posicionamiento en el terreno de la experiencia, asumiendo para sí la propiedad de la metafísica como ciencia que estudia los límites de la razón humana. Asumiendo un único objeto en el terreno de lo suprasensible, reformula la apreciación de Dios, lo presenta como el ideal de la razón pura: un ente absolutamente necesario, cuyo

⁸ Término acuñado por el propio Cassirer, en su texto.

⁹ Carta a Mendelssohn, después de la publicación de la obra: “La única prueba posible para demostrar la existencia de Dios”, tomado de Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1997. Pág. 159.

concepto es trascendental, ente al cual no se le atribuye realidad objetiva, que constituye la materia de la posibilidad de la existencia de las cosas, y que solo puede ser determinado por la idea:

“(…)es, por consiguiente, un *ideal* trascendental, que se encuentra necesariamente en todo lo que existe, y que constituye la condición material suprema y completa de la posibilidad de ello, condición a la cual debe ser reconducido todo pensar de los objetos en general, por lo que respecta al contenido de ellos”.

La exposición del ideal de la razón pura, coincide categóricamente con los postulados deístas y por otro lado, le infunde una férrea crítica a su uso indebido, por parte de la teología, y de su tendencia más radical el teísmo, al traspasar los límites de la determinación que este ofrece e imputarle la cualidad de un ente efectivamente real¹⁰ y ponderarlo objeto de culto y veneración.

Un segundo paso seguro a la resolución correcta del problema lo simboliza: “De las formas y principios del mundo sensible e inteligible”, resolución del pleito entre metafísicos y matemáticos en torno al problema de la delimitación de los campos en que se mueven los juicios, donde objetos como Dios y la inmaterialidad pueden ser explicadas desde lo intelectual; y sus semejantes del mundo sensible se mueven bajo las condiciones específicas de este reino, las dos formas puras de la intuición sensible: espacio y tiempo.

La “Disertación inaugural”, viene a jugar el mismo rol que jugarían los “Prolegómenos para una metafísica del porvenir”, es ella en sí misma, un preámbulo a la Crítica de la razón pura, de manera involuntaria. El principio que mueve el texto es la distinción o límite de áreas particulares para cada etapa por la que atraviesa el proceso de conocimiento; a saber las sensaciones o receptibilidad del sujeto y la inteligencia o racionalidad. La primera acotación está referida al concepto nuclear kantiano, la metafísica, con el cual hace un rescate de la tradición aristotélica: “es filosofía primaria que contiene los principios del uso del intelecto puro¹¹”. Teniendo esta definición como un paso introductorio, analiza el contenido: los principios constitutivos de cada mundo.

¹⁰ Kant defiende la tesis de la siguiente manera: “La pretensión de extraer de una idea puramente arbitraria la existencia del objeto correspondiente a esa misma idea ha sido algo totalmente antinatural, una simple innovación del ingenio académico”, en *Crítica de la razón pura*, Edición digital basada en la edición de Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928. Pág.233.

¹¹ Kant, Immanuel: *De las formas y principios del mundo sensible e inteligible*. Traducción de Juan David García Bacca. Pág.14.

La definición de Mundo como un Todo y la inclusión del mismo en el universo, es la tarea que inicia esta encomienda metafísica, definición que da paso a un segundo momento en que Kant ofrece las determinaciones de lo sensible e inteligible, como conceptos teóricos sobre los que versa esta ciencia. Un tercer acápite está dedicado al mundo sensible (definición y principios); donde además de presentar el papel de los fenómenos como origen: “(...) toda la materia de nuestro conocimiento no nos es dada sino por los sentidos¹²”; se explican los principios rectores de la sensibilidad: el tiempo o (serie de cosas actuales existentes unas después de otras); y el espacio o (posicionamiento de referencia de una parte con respecto a otras). El mundo inteligible tiene en el principio de causalidad¹³, su motor impulsor, este último pone en relación varios contenidos de acuerdo a determinadas reglas.

Con arreglo a un estudio de la metafísica, es que se concibe este texto, cuya exposición interna sirve de método de dicho estudio, Kant necesita: “(...) que los principios domésticos del conocimiento sensible no traspasen sus términos y emigren y afecten a los intelectuales¹⁴”.

El establecimiento de la separación entre los dos mundos confluye en toda la tradición crítica kantiana hasta servir de misión propia y peculiar de la metafísica.

El logro de esta separación tiene su fundamento en el sistema de los conocimientos apriorísticos, de los cuales pudo haber sido Leibniz el exponente; el cual limita su análisis de los conceptos lógico-ontológicos y matemáticos, en la imposibilidad de distinguir las diferencias específicas de cada mundo.

Los “Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano”, de Leibniz, toman como punto de partida el texto de Locke de igual nombre, y pretenden destacar una serie de observaciones que le permitan reformular algunos aspectos en los que no se tomaron otras perspectivas en cuenta.

Refiriéndose en el primer capítulo a dos tipos de verdades: “verdades necesarias, cuya fuente está en el entendimiento, y las verdades de hecho, que se deducen de las experiencias de los sentidos e incluso de las percepciones confusas, que se dan

¹² Ídem. Pág. 16

¹³ Considerando a Mundo como nexo entre todas las sustancias, el sistema de relaciones entre ellas, se percibe desde la subordinación de lo causado por la causa; pero el Mundo tiene su causa en un ser extra mundano (a saber Dios). En CRP: es un principio extraído de la experiencia y carente de necesidad, que constituye la condición de validez objetiva de nuestros juicios empíricos con respecto a la serie de percepciones, y consiguientemente la condición de la experiencia.

¹⁴Kant, Immanuel: *De las formas y principios del mundo sensible e inteligible*. Traducción de Juan David García Bacca. Pág. 34

en nosotros¹⁵” ha logrado establecer una delimitación entre cada instancia, a saber, que existen verdades que se encuentran intrínsecas en el hombre y otras que le llegan por vía sensorial.

Esta cuestión, va mucho más allá de la simple distinción entre dos mundos, solo que en la disertación inaugural, Kant le concedería una importancia secundaria al empleo lógico de los conceptos intelectivos por oposición al empleo real, que está asociado al de los objetos suprasensibles. “Ya la raya fronteriza no se traza entre el *mundus intelligibilis* y el *mundus sensibilis*, sino entre la sensoriedad y la razón¹⁶”. La anterior afirmación está expresada en el sentido de tomar como referente el tan famoso giro copernicano, pues en 1770 la propuesta metafísica de Kant se encontraba en un estado embrionario, donde había constatado la existencia de dos instancias desde las cuales analizar el problema del conocimiento, lo que conllevó a la posterior evolución del asunto y en 1781 con la aparición de la primera Crítica, un replanteamiento del mismo. Mundo sensible y mundo inteligible son expresiones concebidas a nivel general, al presentarse el giro copernicano y ubicar al sujeto como rector de la posibilidad de conocer, se produce un cambio categorial y una particularización, por lo que, de estadios fundamentales se pasa a momentos singulares del movimiento hacia la construcción del conocimiento.

En la matemática y la mecánica pura, se encuentra bien compendiada la estructura y el método mediante los cuales tales ciencias llegaban a un conocimiento verdadero; restaba por otro lado, indagar acerca del principio sobre el que se originaban los primeros juicios fundamentales.

La matemática resultó ilesa de tan grave acusación, su objeto nace al ser formulado de un modo intuitivo y conceptual, es, en tanto se consulta el propio acto de la construcción. Los conceptos metafísicos pudieran presentarse como independientes de la experiencia, de lo que se deriva que los principios de la teoría pura rijan a priori. Es en este punto que Kant se pregunta: ¿Cómo nuestro entendimiento puede, en el plano de las cualidades formarse a priori conceptos de las cosas con las que estas coinciden necesariamente? ¿Cómo puede forjarse principios reales acerca de su

¹⁵ Leibniz, Gottfried: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editorial Nacional, Madrid, España, 1983, Pág 75.

¹⁶ Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica Ltda, Colombia, 1997. Pág.154.

posibilidad con los que la experiencia haya de coincidir fielmente y que, sin embargo, sean independientes de ella?¹⁷”.

El objeto que habría tenido el papel protagónico en la relación de antaño (S-O) cede la corona ante un cambio de sentido, se desplaza a la capacidad de conocimiento del sujeto que indaga el sentido y el contenido del concepto del objeto mismo. Esta transformación procura que la metafísica resulte en Filosofía Trascendental, tal y como Kant lo definía (modo de conocimiento a priori).

Surge así el momento en que el pensamiento kantiano se distancia de una vez y por todas de sus contemporáneos y precursores, la filosofía crítica ya establecida como tal, pensada como la negación de la metafísica como teoría del conocimiento supra sensorial y como fundamento de la posibilidad de una metafísica nueva, trascendental.

Este re direccionamiento a la metafísica, tendría entre sus tareas fundamentales la de definir su contenido ontológico: entendiendo que se trata de un estudio sobre las cuestiones del ser, y específicamente de sus condicionamientos trascendentales; los conceptos a priori que residen en el entendimiento; teniendo en cuenta el sentido originario del conocimiento desde una especie de realidad suprasensible y su valoración para fijar el mundo de los fenómenos perceptibles.

Aparejado a estas dos tareas, Kant indica una nueva vía de desarrollo de la concepción metafísica del mundo basada en la doctrina filosófica de la razón práctica, y fundamenta la primacía de esta última por encima de la razón teórica.

1.2: La revolución teórica kantiana

1.2.1: Razón pura y el estudio trascendental

La “Crítica de la razón pura” y la teoría del conocimiento en Kant, encuentran un leitmotiv, que se basa en una síntesis y una superación de las dos corrientes dominantes a lo largo de la filosofía moderna: el empirismo de Locke y Hume, y el racionalismo o innatismo de Descartes y Leibniz. Un primer acercamiento inclina la balanza a favor del empirismo: “todo nuestro conocimiento comienza por la

¹⁷ En carta fechada 21 de febrero de 1772, Kant escribe a su amigo Marcus Herz exponiéndole acerca de los resultados hasta ese entonces obtenidos, de su más reciente investigación sobre el origen del conocimiento (la carta es una exposición del contenido en sí de la futura *Crítica de la razón pura*).

experiencia¹⁸". Más la toma de distancia de la exclusividad empirista destaca: "podría ser que nuestro conocimiento de experiencia fuera compuesto de lo que recibimos por medio de impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer proporciona por sí misma¹⁹", el conocimiento resulta de la mezcla entre lo que dan los sentidos y lo que da la estructura cognoscitiva; aclaración que supera ambas posiciones, y que considera que estos dos planteamientos han escudriñado sólo un punto de vista de la realidad, por lo que no han tomado en cuenta el papel activo que deben desarrollar las personas en el acto de conocer.

El paso inicial en la propuesta de acondicionar la metafísica en calidad de ciencia es la existencia de la razón, y por tanto que algo sea conocido a priori, donde el conocimiento puede hacer referencia al objeto de dos maneras: para determinar el objeto y su concepto (conocimiento teórico) o para hacerlo real (conocimiento práctico). Su exposición debe ser pura, a priori, sin mezclarle lo que procede de otras fuentes.

Con este conocimiento primario, genérico, libre de impurezas, la metafísica se alza por encima de las enseñanzas de la experiencia y es donde la razón debe ser su propio discípulo.

Es por ello que la razón debe contar con dos momentos: uno que se encargue de medir su propia facultad (principios y leyes que la rigen) y otro que atienda los elementos que conforman su esencia como estudio más allá de la experiencia.

La exposición del sistema que propone la primera Crítica, empieza ofreciendo explicaciones en cuanto a la transformación del pensamiento contenida en la obra. Kant, fuertemente influido por las ciencias naturales, explicita que su método coincide en cuanto posicionamiento con el utilizado por Copérnico: "(...) debemos esforzarnos en ver si no conseguiremos mejores resultados partiendo del supuesto de que los objetos deben ajustarse a nuestro conocimiento, lo cual coincidirá con la posibilidad de un conocimiento a priori²⁰".

La revolución en cuanto al modo de pensar refiere a la consideración, hasta ese entonces, de todo conocimiento resultante de impresiones de los objetos sobre el

¹⁸ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Edición digital basada en la edición de Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928. Pág.27

¹⁹ Ídem.

²⁰ Ídem. Pág. 15

sujeto; con Kant, partiendo de una necesidad originaria, desde el conocimiento (hace alusión al sujeto) se engendra toda idea del objeto.

Este movimiento permite notar que los objetos no son realidades independientes del sujeto y que la percepción de un objeto no es una recepción pasiva, sino una actividad. El objeto es constituido por el sujeto a partir de los datos de la intuición sensible como una unidad sintética de muchas percepciones.

El origen de esta afirmación, acerca del carácter genérico del conocimiento en el sujeto, se remonta y tiene su fundamento en la teoría del alma aristotélica, la cual expone que conocer, percibir sensorialmente y opinar son del alma, no entendidas aún como facultades propiamente dichas, sino como actividades inherentes a esta última. “Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo²¹”. Pero Aristóteles, va más allá y aunque se nutre de consideraciones imprecisas sobre el asunto, logra sintetizar la esencia del subjetivismo kantiano: “(...) la sensación en acto es de objetos individuales, la ciencia es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma. De ahí que sea posible inteligir en sí mismo a voluntad, pero no sea posible percibir sensitivamente en sí mismo, ya que es necesaria la presencia del objeto sensible²²”.

Para la presentación formal de su sistema, el concepto y contenido de la filosofía trascendental, Kant exterioriza una idea básica a decir: “Llamo *trascendental* todo conocimiento, que se ocupa en general, no tanto de objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*. El sistema de tales conceptos se llamaría filosofía trascendental²³”.

El trascendentalismo como propuesta apunta a un cambio de sentido, a una reorientación: el planteamiento que afirma a la intuición que se rige por la constitución de los objetos, conduce a un callejón sin salida en la propuesta de saber algo a priori de este objeto. Sin embargo, la mutación de esta propuesta, donde el objeto se rige por la constitución de esta facultad de la intuición, abre un espacio a la posibilidad. La intuición es el paso inicial en la construcción del conocimiento, por lo que debe ser superada y resumida en otro nivel, debe ser referida como representación, a algo

²¹ Aristóteles, *Acerca del alma*, Biblioteca Básica Gredos, Pág.48.

²² Ídem. Pág. 65

²³ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Edición digital basada en la edición de Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928. Pág. 42

como objeto, admitiendo que este último como experiencia se rige por conceptos (antes de que sea dado el objeto yo puedo pensarlo). El pensamiento no expresa del objeto dado, otra cosa que no sea el conocimiento a priori que se tiene del mismo.

La cuestión fundamental no gira en torno al conocimiento de objetos, sino de la forma misma del conocimiento, en tanto que es posible o está posibilitada a priori; es decir, se trata de las condiciones apriorísticas, los precedentes de la posibilidad de un conocimiento objetivo. La cuestión trascendental kantiana se orienta, en cambio, a la constitución del objeto en la conciencia.

El estudio de las condiciones en que al sujeto puede llegar un objeto de conocimiento dado, es el interés en el cual está inmersa y quiere indagar la filosofía trascendental; la misma, se rige por la idea de que todo conocimiento de un objeto supone el sujeto de ese conocimiento, tal conocimiento, no es la mera recepción pasiva de un dato objetivo, sino un proceso activo del sujeto, quien en la propia realización del conocer pone al objeto en la conciencia, por tanto, el objeto debe explicarse desde el sujeto.

Para el filósofo de Königsberg, la metafísica en calidad de ciencia referiría en todo momento a lo subjetivo, incluso cuando su estudio discurriera hacia los objetos estos se presentarían como objetos de conocimiento y no como mera facticidad. El estudio de la subjetividad que propone la filosofía trascendental dispone que toda determinación del objeto del conocimiento debe ir precedida necesariamente por la determinación de la forma pura del conocimiento, cosa que acreditaba a la crítica tanto de una nueva teoría de la conciencia como una nueva teoría del objeto.

Plantear un modo de conocimiento inusual para algunos, pero preexistente en ciencias altamente conocidas es la máxima sobre la que se erige Kant, que hace un examen minucioso de los avatares y contratiempos que ha sufrido la filosofía en calidad de metafísica y la necesidad inminente de su resolución como ciencia.

El camino escogido está explicado en la búsqueda de un conocimiento previo a la experiencia (el a priori sintético), que está contenido como principio rector de la posibilidad de la matemática y la física como ciencias, con pretensión de universalidad y necesidad donde su tratamiento como tales, proviene de este *a priori*. Kant se cuestiona esto y siente la obligación de plantear un problema: ¿Es posible la metafísica como ciencia?

Su premisa es averiguar qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón desde este conocimiento previo a la experiencia, por lo que resulta indispensable, una investigación crítica de la facultad de razonar; un estudio de las condiciones a priori o trascendentales. Acto seguido de determinar cuáles son esas condiciones trascendentales, se está en situación de resolver si las mismas permiten o no las doctrinas cognoscitivas de la metafísica.

Queda en palabras del propio Kant el papel activo de la crítica en tal contexto:

“Se ve que, aunque la solución de este problema²⁴, debe expresar fundamentalmente el contenido esencial de la crítica, a saber: el buscar en la razón misma las fuentes de las ciencias dadas y, por medio de esto (...) dan ocasión para esclarecer más su propia naturaleza²⁵”.

“Por tal no entiendo una crítica de los libros y de los sistemas, sino de la facultad de la razón en general, respecto de todos los conocimientos a que esta puede aspirar independientemente de toda experiencia; por lo tanto, la crítica resuelve la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y determina, no solo las fuentes, sino también la extensión y límites de la misma²⁶”.

Una vez demostrada la existencia del conocimiento a priori, Kant cuestiona su fundamento y su legitimidad; percatándose de que todos los conocimientos se expresan en juicios, en los que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado, y se pregunta por los distintos tipos de juicios que pueden formularse.

Distingue así dos tipos de juicios: los juicios analíticos y los juicios sintéticos.

En los juicios analíticos, el predicado está comprendido en la noción del sujeto, por cuanto son juicios explicativos, proposiciones que no aumentan el conocimiento, sino que explican una determinada relación entre sujeto y el predicado.

²⁴ Se refiere a la pregunta: ¿Cómo es posible la metafísica en cuanto ciencia?

²⁵ Kant, Immanuel: *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, Argentina, 1968, Pág.12.

²⁶ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Edición digital basada en la edición de Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928, pág.6

En este sentido, los juicios analíticos al lograr una correspondencia con el objeto al que se refieren, adquieren veracidad; y para los cuales según Kant no se necesita testimonio alguno de la experiencia, por lo que subsisten a priori. Para Kant:

“Los juicios analíticos no dicen en el predicado otra cosa que lo que en la noción del sujeto era ya verdaderamente pensado, aunque no tan claro y con igual conciencia. Si yo digo: todos los cuerpos son extensos, no he ampliado absolutamente nada mi concepto de cuerpo, sino que lo he resuelto, porque la extensión de aquel concepto estaba ya antes del juicio realmente pensada, aunque no declarada expresamente; el juicio es, pues, analítico²⁷”.

Y más tarde explica que: “En cambio si yo digo: todos los cuerpos son pesados, entonces el predicado es algo enteramente distinto de lo que pienso en el mero concepto de un cuerpo en general. La adición de un predicado semejante da pues un juicio sintético²⁸”.

Sin embargo, Kant distingue entre dos tipos de juicios sintéticos: los juicios a priori y los juicios a posteriori. Mientras que los segundos serían contingentes y dependerían totalmente de la experiencia; los primeros, (a priori), contendrían, un conocimiento universal y necesario, aumentando así el conocimiento.

La afirmación kantiana de que existen juicios sintéticos a priori remite al cuestionamiento de cómo es posible que existan juicios que amplían mi conocimiento y que los mismos no dependan de la experiencia. Para su fin último, Kant, introduce esta pregunta acerca de la posibilidad metafísica, en otra que suponía explicara y le daría solución a decir: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Las condiciones para la posibilidad de la experiencia en general son, al mismo tiempo, condiciones para la posibilidad de los objetos de la experiencia y tienen, por tanto, validez objetiva en un juicio sintético a priori. Explicadas las condiciones que hacen

²⁷ Kant, Immanuel: *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, Argentina, 1968, Pág. 7.

²⁸ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Edición digital basada en la edición de Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928. Pág.33.

posibles las matemáticas y las ciencias naturales, se tienen las herramientas para determinar, si la metafísica cumple los requerimientos necesarios para transitar por los caminos seguros de la ciencia.

El posicionamiento de la metafísica y su pretensión como instancia suprema de la verdad, en tiempos de Kant; no estaba en concordancia con la ausencia de una norma que le proclamase conocimiento como certeza absoluta. Esta dificultad procura que una “Crítica de la razón pura”, tienda a escarbar justo donde el propio entendimiento se torna difuso, con el claro objetivo de descubrir las primeras raíces de este último. Lo que para la tradición previa a Kant fungía como ontología, ahora no más había cambiado su objeto de estudio radicalmente, y un nuevo contenido le inducía el convertirse en analítica del entendimiento puro. Dejó de ser una doctrina ontológica real para convertirse como una doctrina formal de los principios, fundamentada en el pensamiento puro de la razón al margen de la experiencia. Según el propio Kant: La metafísica no es posible como ciencia pero si como disposición natural, además de real y necesaria.

La razón pura tiene inherentes a ella tres ideas sobre las que versa su estudio, a saber: Dios, la libertad y el alma; cuya resolución descansa en las manos de la metafísica. Tres símbolos que refieren campos de una metafísica especial proveniente de Christian Wolff y sobre los que se funda el análisis kantiano: teología, cosmología y psicología (estos símbolos atienden a disciplinas, que previo a las tesis kantianas, se encargaban del estudio de Dios, el mundo y el alma humana respectivamente).

La reclamación de cierto cuerpo teórico o contenido, por parte de la metafísica, debe cometerse en calidad de ciencia, como teoría de los principios de la matemática y del conocimiento de la naturaleza.

La fisura en la teoría kantiana está contenida allí en su punto de partida, en la misma ambición de explicar el funcionamiento en cuanto a principios y leyes que rigen el entendimiento, y dejar en total oscuridad asuntos como el nómeno o cosa en sí. Kant pudo levantar una muralla de conceptos bien fundamentados en torno al tema, más se limitó a un examen escueto del argumento sobre el que pretendía ahondar. En el movimiento hacia la construcción del concepto, encuentra el sujeto finito, principios y condiciones gracias a las cuales se logra un acercamiento al objeto en tanto conocimiento y cuando está dado en su forma fenoménica, más con tales

herramientas le fue imposible a Kant conocer lo relacionado con la esencia. Esto bien puede estar relacionado con la idea de la imposibilidad de conocer a Dios, pensado como totalidad, infinitud, conocimiento; la imposibilidad de la totalidad como un acto, pero no como un proceso (entendido en ambos casos como conocimiento). El hombre en calidad de sujeto cognoscente debe reflexionar acerca de las estructuras que le permiten construir un determinado objeto de conocimiento, pero no puede logrado esto conocer la esencia misma de este último.

El proyecto de la razón sometida a una crítica, supone la implementación de esta última, como una herramienta en la búsqueda del carácter verdadero en los resultados de la experiencia. La comparación kantiana de la suerte corrida por la metafísica con respecto a las matemáticas y la física, no es casual, y está estrechamente ligada a este propósito de lo verídico: las ciencias matemáticas deben sus colosales conquistas a la utilización de un método cuya lógica corresponde coherentemente a la lógica interna de la razón y la realidad. De esta manera es sencillo identificar verdad filosófica con la coherencia lógica y la demostrabilidad en el campo de las matemáticas. El carácter científico le permitiría a la metafísica, conocer las propiedades, estructura y las leyes que rigen la razón, la internalidad misma del proceso de conocimiento.

1.2.2: Crítica como disposición ética: razón práctica

La facultad de conocer a priori encierra en sí misma una contradicción con el interés particular de la metafísica (como conocimiento fuera de los marcos de la experiencia posible) y es que dicha facultad no permite esa salida, es simplemente: “la limitación de todo posible conocimiento especulativo de la razón a los meros objetos de la *experiencia*”²⁹. En este sentido la razón especulativa, al encontrar una limitante en el terreno de lo suprasensible, conduce a la fundamentación práctica del concepto de lo trascendental.

La crítica al limitar la sensibilidad, expone el uso práctico necesario de la razón pura (el moral) en el que se amplía la razón más allá de esos límites; donde espacio y tiempo se dan como formas de la intuición sensible, como condiciones de las cosas como fenómenos, por lo que no se puede tener un conocimiento de un objeto como

²⁹ Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Edición digital basada en la edición de Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928, pág. 18

cosa en sí, quedando para estos últimos la imposibilidad de conocerlos, pero abierta la alternativa de pensarlos.

En el uso práctico se procura que a las categorías les corresponda siempre un objeto. Es una facultad que produce objetos correspondientes a las representaciones o se determina a sí misma para lograrlos.

La continuación de la filosofía trascendental kantiana estaba plasmada al término de 1788 en la “Crítica de la razón práctica”, específicamente en el desarrollo de la relación teoría y práctica que era donde, a su juicio, radicaba el más profundo concepto de razón. De ahí se deriva que al estudiar la metafísica como teoría estudie aparejado los conceptos concernientes a la moral. Su propósito estaba encaminado a fundar una ética racional y autónoma, que se apoyase solamente en la razón y que no dependiera de inclinaciones subjetivas.

Así como al analizar la idea pura, la misión de la teoría kantiana, era encontrar un factor que le imprimiera carácter de vigencia objetiva, o sea, encontrar las formas del conocimiento intelectual puro que garantizan la unidad objetiva del conocimiento a través de la síntesis; la ética en el terreno práctico necesita la fundamentación del mismo factor, el cual permite el arribo a la esfera de la voluntad.

El tránsito de la esfera teórica a la práctica deriva en el concepto esencial de la ética kantiana: el concepto de la autonomía, entendida esta última, como “la vinculación de la razón teórica y la razón moral en que ésta tiene la conciencia de vincularse a sí misma³⁰”.

Una idea de la libertad proporciona una mediación necesaria donde el juicio sintético a priori de la moralidad es posible, permitiendo así que el juicio sobre una voluntad pensada bajo la ley moral, o principio de moralidad, sea un juicio sintético a priori. Es así que, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son la misma cosa; y esta idea de una voluntad bajo leyes morales, es lo que se expresa en el imperativo categórico. La síntesis necesaria, a priori, entre voluntad y moralidad viene dada gracias a la libertad, que por un lado es propiedad de la voluntad y por otro es posibilidad tanto negativa (independencia de lo sensible) como positiva (autodeterminación) de la moralidad.

³⁰ Cassirer, Ernst: *Kant, vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica Ltda, Colombia, 1997, pág. 287

Según Kant, la moral está hecha de imperativos, la mayoría de ellos son condicionales, los cuales tiene la forma de un medio para obtener un fin. Es una orden dada en función de una actividad que se va a realizar. Está buscando como base de la moral, cuáles imperativos hay, que no tengan condiciones sino que conduzcan a lo obligatorio.

Para Kant es apremiante obtener un método que según él permita: “obrar de modo que contribuya a la mayor perfección posible del conjunto, para que constituya una regla y un fundamento de obligatoriedad³¹”.

Un fundamento determinante universal, el mismo para todos, que contenga la base para una objetividad ética, para un valor moral verdaderamente independiente e incondicionado. Esta ley básica moral que expresa obligatoriedad absoluta y que solo puede estar determinada a priori, de un modo formal y no material, Kant la reconoce bajo el nombre de imperativo categórico:

“(…)se llama categórico cuando constituye un postulado incondicional cuya vigencia no tiene por qué derivarse ni se deriva de la de otro fin, sino que va implícita dentro de sí mismo, en la afirmación de un valor último y cierto por sí mismo³²”.

Tal imperativo no afectaría a la materia de las actuaciones, sino que se restringiría solo a la forma y principio de los que ella misma se sigue. De ahí la premisa de la moralidad kantiana: “Obra solamente con arreglo a aquella máxima que al mismo tiempo puedas desear ver convertida en ley general³³”.

Ese precepto expone a la razón pura como práctica en sí misma, puesto que se torna legisladora. La voluntad pasa a ser pensada como independencia de condiciones empíricas, por tanto se convierte en voluntad apriorística determinada por la ley, imprimiéndole a la ética kantiana el carácter apriorista, y por ende esencialmente formal y no material.

Las ideas que una vez se plantearon como contenido de la razón pura, aparecen recogidas como postulados de la razón práctica. En la primera de las *Críticas* se señala el cometido de la metafísica: Dios, libertad y alma, además de su reconocimiento como magnitudes metafísicas que pueden ser pensadas, pero no

³¹ Ídem. Pág. 276

³² Ídem. Pág. 289

³³ Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Edición digital Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, pág. 20

pueden ser conocidas, resultando de esto su función reguladora, pero no constitutiva. Conocer es pensar el objeto dado sensitivamente, en relación con su representación; por tal razón estos tres elementos, puedo pensarlos, pero no hacerlos corresponder con su representación empírica, o sea conocerlos.

El hombre en calidad de ser que sabe, que conoce teóricamente, se sabe a sí mismo ser que vive todo prácticamente y que obra conforme una moral, lo cual abre un nuevo acceso a la metafísica donde las anteriores cualidades solo son posibles en tanto están relacionadas con la fe en Dios, la libertad y la inmortalidad.

1.2.3: Ordenamiento sistémico devenido en crítica: el juicio

Para Kant la filosofía se hallaba dividida en dos; la teórica y práctica: “según esto, no existen más que dos especies de conceptos, los cuales llevan en sí otros tantos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos; estos conceptos son los *de la naturaleza* y el de *la libertad*⁶⁴”. Esto posibilita que la misma se pueda fraccionar y asimilar como dos partes de un todo diferentes: una primera que sería teórica o de la naturaleza y una segunda filosofía moral (que es la condición práctica en la que se manifiesta la libertad). Esta dualidad determina una oposición entre dos mundos diferentes; el mundo teórico responde a la manifestación; y el obrar práctico-moral, a la verdadera realidad inteligible; ocurriendo que para ambos la razón legisle a priori. Desde el mundo de las manifestaciones el objeto piensa desde conceptos naturales en una conexión causal necesaria; mientras que su par el obrar moral, produce desde conceptos de la libertad una realidad determinada en forma totalmente distinta.

Por lo que la facultad de conocer tiene dos especies de dominio: el de los conceptos de naturaleza y el de la libertad, los cuales solo puede ocuparse de la misma desde el a priori. Se encarga el entendimiento de erigir su reglamentación sobre los conceptos de la naturaleza, por tanto esta reglamentación es teórica; así como, la razón funge como regente en la que proviene de los conceptos de la libertad y por ende es práctica. Razón y el entendimiento poseen dos clases de legislaciones sobre un mismo territorio, el de la experiencia, donde cada una por su parte le impone sus límites a la otra.

³⁴ Kant, Immanuel: *Crítica del juicio*, Traducida del francés por Alejo García Moreno, Madrid, Librerías de Francisco Iruveda, Antonio Novo, 1876. Pág.13

Pero para su realización efectiva, cada concepto debe hallar la manera de transmutar hacia su complemento; la libertad debe reconocerse a sí misma en la naturaleza. Así es que debe existir un principio que permita ese acuerdo sin violar las leyes de la naturaleza, pero que permita la practicidad del concepto de libertad:

“(…) un principio cuyo concepto sea sin duda insuficiente para dar un conocimiento bajo el punto de vista teórico ni bajo el punto de vista práctico, y no teniendo por tanto dominio propio, permita sin embargo, al espíritu pasar de uno al otro mundo³⁵”.

Necesitaba Kant sintetizar una idea que le permitiese dar un orden a su aparato categorial sistémico: el juicio, un elemento que media entre la razón teórica con la práctica y las enlaza como una nueva unidad. La inclusión de la facultad del Juicio, que Kant entendía:

“En la familia de las facultades superiores de conocer, existe además un término medio entre el entendimiento y la razón: este término medio es el *Juicio*, del cual se puede presumir, este contiene, al menos un principio que le es propio y que se debe investigar, según leyes, un principio que es *a priori* puramente subjetivo³⁶”.

Y que para su examen, vendría al igual que en textos anteriores, acompañada de interrogaciones continuas a sus principios y fuentes teóricas: “Sin embargo, el *Juicio* (...) ¿tiene también por sí mismo principios *a priori*? ¿Son estos principios constitutivos o simplemente reguladores, no suponiendo, por tanto, un dominio particular?³⁷”. Por cuanto la facultad del Juicio, es una parte especial que aunque intermedia, permite la concreción de la “Crítica de la razón pura”, de ahí su necesidad.

“El juicio, afirma Kant, es la facultad de concebir lo particular como contenido en lo general³⁸” y esto es posible en tanto se perpetúe tal conexión y se entienda esta facultad como meramente reflexiva. En la Crítica inicial se trataba de partiendo de unos conceptos y principios generales, establecer el contenido empírico particular. A esta última Crítica, se le adjudica la fuerza del juicio reflexiva, que supone un principio

³⁵ Ídem. Pág. 17

³⁶ Ídem. Pág. 18

³⁷ Ídem. Pág.10

³⁸ Ídem. Pág.21

trascendental, en el que ella misma puede erigirse como ley para enjuiciar las cosas y tiene un concepto fundamental: “El Juicio contiene un principio *a priori* de la posibilidad de la naturaleza”. La suscripción del juicio en otro orden de las facultades representativas responde a la posibilidad de cotejar todas las facultades o capacidades del alma en tres, derivadas todas de un principio común, estas son: la facultad de conocer, sentir y querer.

Concebir lo particular como contenido dentro de lo general, en términos kantianos, se refiere a pensar los objetos del conocimiento como ordenados en la búsqueda de un fin para poner una conexión coherente dentro de la multiplicidad de la experiencia. La finalidad es entendida subjetiva cuando significa una relación de concordancia del objeto con el sujeto cognoscente; y objetiva al no estar referida al sujeto, sino que el objeto ha de realizar unos fines naturales. Estando de tal manera la primera finalidad dirigida a la fuerza estética del juicio; mientras que la segunda a la fuerza teleológica.

La “Crítica del juicio” se ocupa de la cuestión estética, de la doctrina de lo bello y lo sublime. Un objeto al producir placer en el sujeto provoca complacencia, una finalidad subjetiva que es un juicio estético mediante el gusto. El objeto de tal complacencia es lo bello. Para determinar lo bello, no se piensa en conceptos sino que se capta en el sentimiento de placer, pese a lo cual es objetivo, y por tanto universal y necesariamente válido.

Superior a lo bello está lo sublime que posee como característica propia lo ilimitado, de lo cual se desprende que la naturaleza, no sea sentida como sublime; puesto que lo verdaderamente sublime no puede estar contenido en ninguna forma sensible. Entonces lo bello refiere a los objetos sensibles de la inteligencia, mientras que lo sublime a ideas suprasensibles de la razón.

El otro extremo del análisis de Kant es el juicio teleológico, el cual abraza ambas finalidades, tanto la subjetiva como la objetiva, donde se enjuicia la naturaleza con un ordenamiento final, y a la vez genera, que sus leyes aparezcan con una finalidad, lo cual supone una razón ordenadora: la razón divina.

En esta instancia Dios como realidad, permanece bajo la sombra de la incognoscibilidad, ya que su principio rector sigue siendo la razón pura. El conocimiento continúa recluido al mundo de la manifestación, pensado desde

conceptos naturales, dejando a un lado los conceptos de la libertad y sin poder reconocer ninguna finalidad objetiva. El mundo ordenado de acorde a un fin preestablecido, es solo un pensamiento de las cosas como si estuvieran establecidas con un fin, no un conocimiento de la finalidad real. Kant, al igual que en la Crítica inaugural, no consigue armonizar necesidad con libertad, mundo sensible de la razón teórica con el mundo inteligible de la razón práctica.

En el caso de la facultad de conocer, esta tiene por autoridad al entendimiento, donde esta se manifiesta como facultad de conocimiento teórico a la naturaleza y desde la cual solo tienen cavidad las leyes contenidas en sus conceptos a priori, los conceptos puros del entendimiento. Pasa que la razón posee la legislación en la facultad de querer que está determinada por el concepto de libertad.

Sencillamente se podría concluir que atendiendo al fraccionamiento de la filosofía en dos partes: la teórica y la práctica (contenidos los principios propios del Juicio en el espacio del segmento teórico), la Crítica de la Razón Pura (que procura dar tratamiento previo a lo anteriormente dispuesto) consta de tres partes fundamentales, ellas son: la crítica del entendimiento puro, crítica del juicio puro y crítica de la razón pura, ambas tres puras, puesto que parten del a priori como principio rector.

Tras un recorrido angosto que explicita el paso del mundus intelligibilis al mundus sensibilis, y las implicaciones que vienen aparejadas al estudio de cada territorio, Kant pretende ofrecer con esta Crítica, un mecanismo que medie entre las dos instancias: el juicio. Pero su cometido no vio consumación, la superación de la dualidad de la razón teórica y práctica, de necesidad y libertad, quedó sin resolver en modo alguno. En similar situación quedó el concepto de finalidad como idea del pensamiento que no sobrepasa el mundo fenoménico ni alcanza la realidad, provocando un retorno a la razón pura, sin recoger ni explotar las dimensiones metafísicas de la misma.

1.3: El camino a la fundamentación: *metafísica generalis*

La crítica kantiana es considerada por algunos autores, una nueva propuesta epistemológica en torno al problema de la cognoscibilidad del mundo, de las estructuras para el conocimiento. La misma, tiene tres momentos: la razón pura que

es crítica de la experiencia, razón práctica que es teoría ética y juicio como ordenamiento del sistema. La crítica se refiere a la actividad de la razón en tres esferas distintas, pero que se les intenta dar organicidad: la sensibilidad, la acción moral y la estética.

Crítica por tanto, es una indagación acerca de las condiciones trascendentales, que tienen su validez y fundamento en la ciencia; donde el sujeto logra una toma de conciencia y se sabe a sí mismo punto de partida del acto de conocer, o sea, génesis del conocimiento. Tal idea justifica la comparación kantiana de su revolución cognoscitiva con la hazaña copernicana. Cuando Kant apellida trascendental a dichas circunstancias, se está refiriendo a una forma de conocer en específico; está condicionando ese conocimiento desde el a priori. La validez de este conocimiento está dada bajo las formas puras de la sensibilidad espacio y tiempo; pero además, Kant se percata de que se expresa en juicios, los cuales deben poseer cualidades de universales y necesarios. En este reducido grupo, solo se encuentran los juicios sintéticos, que aumentan el conocimiento y permanecen ajenos a la experiencia. Ante este conocimiento puro a priori existen, a decir de Kant, tres magnitudes ante las que la crítica cede: Dios, el alma y el mundo, elementos metafísicos que solo pueden ser pensados, pero no pueden ser conocidos, radicando en ello una de las limitaciones de la crítica como teoría del conocimiento. Teniendo esto en cuenta, el propósito final de Kant es conocer cómo se sabe, no errar.

Esta primera exposición de la crítica alude sin duda a la Razón Pura y con ella remite a un asunto nuclear en la historia de la filosofía: la teoría del ser, a la cual se subordina el segundo peldaño del sistema ideológico kantiano: la ética o filosofía del deber ser. La razón no encuentra su despliegue en los marcos a los que está suscrita (en la pura teoría) por lo que encuentra su función creadora y se sale de su distrito solo cuando se expresa como práctica. Hacia 1790, con la Crítica del juicio, Kant trató de lanzar un puente de un dominio al otro, de restituir la unidad de la razón, en su doble uso especulativo y práctico, y de encontrar para ello un término medio que estableciese un paso del orden de la libertad al orden de la naturaleza y permitiese al menos concebir la posibilidad de realizar en la naturaleza los fines de la libertad. Encierra pues la manera como la sensibilidad y el entendimiento se ponen de acuerdo para

permitir un conocimiento experimental en general; una experiencia de la naturaleza en la diversidad de sus leyes particulares y empíricas.

Una de las dificultades de Kant en la crítica es la imposibilidad de desligar a esta, de fundamentos místicos, al poner a Dios como causa inicial del conocimiento, como totalidad e ideal de la razón. La razón teórica se ve forzada a admitir la posibilidad de un mundo suprasensible. Pero este no tiene realidad objetiva más que para la razón práctica, específicamente en su manifestación como creencia moral. El dualismo sigue latente en el sistema kantiano entre el mundo de la ciencia y el de la creencia, entre el determinismo fenoménico y la libertad nouménica. Partiendo de una exigencia práctica de la naturaleza moral del sujeto, se eleva Kant a la existencia de un legislador supremo como objeto de creencia. Por lo que razón pura y práctica para su despliegue, presuponen por necesaria causalidad la existencia de un ser supremo, autor de la naturaleza y fundamento de los valores morales; a saber: Dios, un ideal construido por el sujeto finito como una criatura de su pensamiento.

El hombre en tanto sujeto finito puede pensar pero no conocer, Kant, trata de darle solución a un problema que en realidad no tiene. Más allá de la explicación el reduce todo a los caminos para suplantar ese conocimiento por prácticas morales, por el camino de la fe, de la estética. La Crítica de la razón pura, un texto con el que supuestamente se dotaría al sujeto de las herramientas para administrar el conocimiento, termina justo con el esbozo de las herramientas y ni siquiera con su solidificación. Encontramos entonces, una razón pura teórica que tratando de afianzarse, no puede sobrepasar los límites de la experiencia y se extravía en el momento que los sobrepasaba en la búsqueda de objetos inaccesibles. Y su par y complemento, la razón práctica, determina lo que su predecesora dejaba indeterminado solo que como objeto de creencia moral, no como objeto de ciencia. Más Kant, pese a esa pasividad del conocimiento ante la incognoscibilidad de la cosa en sí, muestra los verdaderos senderos hacía el filosofar propiamente dicho, su mérito empieza con la hazaña copernicana y se extiende por todo el problema de la estructuración interna de nuestra experiencia. Quizás su mayor insuficiencia radica en una de sus tesis más importantes, a saber la relación Dios-hombre, donde el primero queda subordinando al segundo (Dios totalidad, conocimiento, sujeto infinito que intenta ser aprehendido por el hombre, sujeto finito), o sea, la búsqueda de Dios

está como posibilidad, como proceso de acercamiento, donde el hombre nunca llega al conocimiento absoluto.

Pero no hay nada tan significativo en la Crítica, como la cuestión trascendental; asunto al que apunta Heidegger en su texto “Kant y el problema de la metafísica”. Después del giro copernicano, el trascendentalismo, es el asunto de mayor valor cognoscitivo de la Crítica. Sobre él, se erige la fundamentación de la metafísica, el croquis, el andamiaje y el contenido interno del edificio de la filosofía kantiana. Pero, con el giro copernicano la *metaphysica specialis* como particularización del estudio del ente, no es factible para la ampliación del conocimiento racional, más bien, es necesario apelar a la determinación de su esencia interna de un modo general, esto es como *metaphysica generalis* u ontología; una referencia directa a la metafísica aristotélica o estudio del ser en tanto ser. A Kant le interesa estudiar en el hombre los principios rectores de la posibilidad del conocimiento, principios que ya están en él, que preceden a la experiencia, y que están dados como síntesis a priori, que constituye el fundamento de la Crítica. Así la Crítica se convierte en fundamentación de la metafísica, y esta a su vez en ontología, por lo que Crítica es ontología del ser.

La crítica kantiana aspiraba a ser tan abarcadora en cuanto a las cuestiones inherentes del sujeto finito entendido como hombre, que, la preocupación de Kant por un estudio minucioso del mismo podía presentarse como una ontología del hombre, una teoría que dice algo desde el presente al presente.

Capítulo 2: Foucault, lector de Kant

2.1: La inquietud de sí como premisa inaugural.

Una de las articulaciones fundamentales del pensamiento de Michel Foucault, está contenida en las lecturas que él realizara de Immanuel Kant. Es perceptible una acentuada influencia kantiana en Foucault, que tuvo como interlocutor e interprete para este acercamiento, a Heidegger, y su notable texto: “Kant y el problema de la metafísica”. El acercamiento a Kant, por Foucault, proviene de la delimitación que hace el filósofo de Königsberg, de un conjunto de actividad humana, percepción y sensibilidad que configura la experiencia moderna.

Ya en esta línea hacia 1961, en su “Historia de la locura en época clásica”, seguía los encadenamientos de las estructuras fundamentales de la experiencia, mostrando lo que ha hecho posible la aparición de la ciencia psicológica. Y en “Nacimiento de la clínica” de 1963, se definía la arqueología explícitamente como crítica, análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia clínica.

El propósito foucaultiano está orientado a un análisis de la crítica, sus determinaciones y manifestaciones fundamentales desde la perspectiva del sujeto y de su construcción como fundamento filosófico. Pero, dado las etapas en las que usualmente se divide su pensamiento (arqueológica, genealogía, ética³⁹) resulta imposible localizar un concepto de crítica, más bien Foucault aborda una noción de crítica, que no responde (gracias al ya citado fenómeno) a la misma construcción lógico-histórica que en el caso kantiano.

La noción de crítica foucaultiana, aunque adquiere determinaciones de acorde al período en que este enmarcada la obra, remite a la concepción heideggeriana como ontología de nosotros mismos. Es necesario esclarecer, que los empeños foucaultianos no se circunscriben a un sistema filosófico en exclusivo, por la simple razón de que se opuso a lo que tal empresa proponía, ese no es su interés, más bien la mirada foucaultiana está dirigida a “todo lo que contiene pensamiento en una cultura (...), en la filosofía, pero también en una novela, en la jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión⁴⁰”.

³⁹ Edgardo Castro, refiere a esta subdivisión en su texto *Introducción a Foucault*, Ediciones Siglo Veintiuno.

⁴⁰ Foucault, Michel: *Dits et écrits*, 4 vols., París, Gallimard. t.I , pág 503-504

La cuestión que introduce Foucault en este texto de la Hermenéutica del sujeto resulta una retrospectiva en la Historia de la Filosofía, proveniente de los griegos y está relacionada con el conocimiento y cuidado de uno mismo, el *conócete a ti mismo* socrático. En tanto que se ha asumido como punto originario de la reflexión filosófica al propio sujeto, se hace necesaria esta preocupación, puesto que es un principio inherente de cualquier conducta racional y de cualquier forma de vida activa, cuyo fin sea estar regida por el principio de la racionalidad moral. Por lo que este concepto, en términos griegos *épiméleia* heautou, que significa cuidado de uno mismo (arte de la existencia) y es el principio filosófico que, no solo constituye una condición necesaria para acceder a la vida filosófica, sino que es un concepto que equivale a una actitud general⁴¹, a un determinado modo de enfrentarse al mundo, a un determinado modo de comportarse, de establecer relaciones con los otros: “no es posible conocer la verdad ni conocerse a sí mismo, sin la purificación de sí mismo, del corazón⁴²”. De esta *épiméleia* se distinguen tres etapas para determinar su construcción: el momento socrático (s. V a. C.), la edad de oro de la cultura del cuidado de sí mismo (S. I-II) y el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano (s. IV-V). Es una manera de hacer la historia de la subjetividad desde la formación y las transformaciones en nuestra cultura de las relaciones consigo mismo, con su armazón técnica y sus efectos de saber. Por otro lado el *gnothi seauton* (conocimiento de uno mismo o inquietud de sí), no es más que es un caso particular de la preocupación por uno mismo, que según Foucault, ha sido privilegiado por la Filosofía Occidental, condenando a su par, la preocupación... a un segundo plano.

Una práctica del conocimiento de uno mismo refiere en el sentido más platónico del término las condiciones internas que traen aparejado un mejor desempeño en el arte de gobernar: “Es necesario por tanto que la preocupación por uno mismo sea de tal naturaleza que al mismo tiempo procure el arte, la *techné*, el saber hacer que me permitirá gobernar bien a los demás⁴³”.

Una idea relevante surge al interior de la preocupación por uno mismo como arte de gobernar bien a los demás, sea cual sea el fin último de esta preocupación, su

⁴¹ Esto corresponde a una mirada introspectiva, a una autocrítica.

⁴² Castro, Edgardo: *El vocabulario de Foucault*, Prometeo, 2004, Pág. 107.

⁴³ Foucault, Michel: *Hermenéutica del sujeto*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1994, Pág. 46.

concreción está ligada a la presencia del otro, la relación con otro como mediador. Aunque parezca apreciable, esto no es más que sentido común llevado al orden del discurso filosófico, donde la interacción y práctica social con otro, actúa como un contador de la eficacia del cuidado de uno mismo, a la vez que participa en la construcción del individuo como sujeto. “A partir de aquí el maestro es un operador en la reforma de un individuo y en la formación del individuo como sujeto, es el mediador en la relación del individuo a su constitución en tanto que sujeto⁴⁴”.

Una regresión al punto inicial platónico es lo que afianza en Foucault, la idea del otro como mediador. La filosofía es el otro que guía hacia las buenas prácticas de uno mismo, y no solo eso, sino que tal como está recogido en “La República”, son los filósofos los que tienen las potencialidades para gobernar, de ahí que filosofía sea la práctica general del gobierno. Retorna aquí un concepto básico que al igual que en Kant, sale al paso constantemente en el pensador francés; el problema de la libertad, presentado como una vinculación directa con las relaciones de poder que atraviesan los cuerpos para grabarse en las conciencias.

Apartando por unos instantes la cuestión de la gobernabilidad, aparece el tema relacionado con la verdad y la apropiación de esta por el sujeto. Visto de esta manera en su estado inicial irreflexivo el sujeto es incapaz de tener un acceso al conocimiento, de lo que se traduce necesita realizar en sí mismo un conjunto de transformaciones, modificaciones que lo conduzcan a la susceptibilidad de acceder a la verdad. Bien podría considerarse lo anteriormente expuesto como el despliegue de una brillante idea que sirvió de pretexto para lograr la Crítica de la razón pura en 1781; en tanto el sujeto logre hacer un examen de sus condiciones internas, mayor será la posibilidad de lograr un acercamiento a la verdad.

Pero aunque Foucault explícitamente difiera de ello, es necesario considerar que se trata en todo momento, de un trabajo de uno sobre sí mismo, que puede ser comprendido como una determinada liberación, esto, en tanto el ejercicio de las prácticas de libertad, exija como condición previa a su término, un cierto grado de liberación. Además, una práctica de la libertad concluye ineludiblemente en una ética,

⁴⁴ Ídem. Pág. 58

en una reflexión moral cuyo imperativo es el cuidado de sí mismo. Y este cuidado, en el sentido ético positivo, puede asumirse en la línea estricta foucaultiana, como una conversión del poder, como la delimitación y control del mismo.

2.1.2: Una Introducción a Kant: Antropología en sentido pragmático.

La pregunta que refiere a ¿qué es el hombre?, que antiguamente sería el centro de atención kantiano, empieza a colocarse desde el siglo XIX, como la interrogante fundamental de la filosofía post-kantiana, como la cuestión antropológica; o sea, la misión de la filosofía contemporánea está encaminada a una cierta interpretación antropológica de la crítica, siguiendo, ciertamente, la formulación kantiana.

Podría localizarse un momento de la noción de crítica en lo que Foucault denomina analítica de la finitud; el hombre piensa todo lo que existe a partir del hombre y en dirección al hombre: se trata de cierto pensamiento del límite, con carácter ambiguo y circular en la medida en que pretende fundar la finitud en sí misma.

Cosa esta que termina inevitablemente en el sueño antropológico al que se refiere Foucault, y que contrasta con el sueño dogmático del que despertó el propio Kant al leer a Hume. Hacia 1964, aparece lo que el pensador francés defendiera como la tesis complementaria a su doctorado; un texto inédito que supone una interpretación de la “Antropología en sentido pragmático” de Kant. Foucault se está distanciando de los presupuestos kantianos; pensar la finitud en Kant, solo es posible desde y en su relación con la infinitud (Dios, yo infinito) que condiciona al sujeto tanto en la manera de apropiación, como de representación.

El problema central que plantea Foucault es el de la relación entre el pensamiento antropológico y la reflexión crítica kantiana; cuyo fin último discurre por la tarea de pensar a Kant a partir de sí mismo.

Por ello, según el filósofo francés, Kant establece un nexo indisoluble entre ontología y crítica: en un sentido aparece como crítica-ontológica, que se encarga de una remisión al ser; y por el otro como ontología-crítica, desde la cual Kant se encierra en la cuestión antropológica. Empieza entonces la crítica a estar unida a la antropología, y aparece la idea de la finitud del sujeto hombre, una antropología como articuladora de la crítica.

Pero, en el sentido que Foucault está entendiendo a la Antropología, refiere a un estilo general de análisis, un espacio teórico que da cabida tanto a la empresa de las ciencias humanas como al conjunto de filosofías de la existencia de la finitud y que además designa el pliegue común a las ciencias del hombre y al pensamiento de la finitud radical. Una disposición antropológica del pensamiento moderno que ha sido la condición de posibilidad para los saberes del hombre desde finales del siglo XVIII, y que aunque muchos autores lo abordan pocos le han dado un calificativo oficial: la antropología crítica.

Incluso el propio Heidegger en “Kant y el problema de la metafísica”, señala que la metodología a usar en pos de lograr la fundamentación, podría definirse como analítica:

“(…) hace falta una pauta general que oriente sobre el carácter fundamental del modo de proceder en esta fundamentación de la metafísica. El método de investigación puede clasificarse como una “analítica” en el sentido más amplio de la palabra. Esta analítica concierne a la razón pura finita, en tanto ésta posibilita, por su esencia misma, algo así como una síntesis ontológica⁴⁵”.

La analítica de la finitud, está pensada desde tres figuras: lo empírico y lo trascendental, el cogito y lo impensado, el retroceso y el retorno del origen⁴⁶.

La primera figura es una remisión clara a la “Crítica de la razón pura”, en el sentido de explicaciones que se ajustan al ser y el saber del hombre, partiendo de sus propias condiciones naturales (cuerpo, fisiología); en contraste y oscilación con aquellas que dependen de condiciones culturales e históricas, una estética trascendental frente a una dialéctica trascendental.

Una segunda figura aparece como consecuencia de la primera, al tomar una de las dos posiciones (empírica-trascendental) escapa la articulación en el pensamiento sobre aquello que en torno a él y por debajo a él no es pensado, pero que a pesar de todo no le es extraño.

El retroceso y el retorno al origen suponen un viaje a los orígenes que posibilite una articulación coherente de su propio ser actual. Lo originario es un momento de su

⁴⁵ Heidegger, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de cultura económica, México, 1986, Pág.54

⁴⁶ Esta última afirmación compete a todo el pensamiento crítico foucaultiano, pues refiere a la genealogía Nietzscheana.

temporalidad que se entrelaza donde el hombre descubre que no es contemporáneo de sí mismo.

Denotan estas figuras que el examen al que se refiere Foucault, y que dice hace Kant en la Antropología no es un examen mundano del hombre, sino en aquella otra que estudia lo respectivo con el Gemüt (alma). El sentido pragmático tal y como Kant lo expresase, en Foucault, no refiere propiamente (aunque no logra distanciarse) al estudio fisiológico del hombre y su interacción con la naturaleza que lo condiciona, sino como ser que obra libremente y es capaz de actuar sobre sí mismo. Conduce esta aseveración por abruptos senderos de los que se deriva una interrogante en el análisis del pensador francés: “Si la Antropología analiza el Gemüt, cuyas facultades fundamentales e irreductiblemente rigen la organización de las tres Críticas, ¿cuál es entonces la relación del conocimiento antropológico con la reflexión crítica?⁴⁷”.

¿Existe algún punto de contacto entre la antropología y la crítica? Las tres Críticas en su carácter de propedéutica, responden ante las interrogantes acerca del saber humano: el alcance y uso posible-natural de ese saber, y los límites de la razón; estas a su vez; desembocan inevitablemente en una pregunta que las contiene y que a la vez resulta el eje central de la reflexión antropológica ¿Qué es el hombre? Ese es el fundamento estructural de la repetición antropológico-crítica. “Había cierta verdad crítica del hombre, hija de la crítica de las condiciones de la verdad⁴⁸”.

Desde Kant, lo infinito no está dado, y más bien existe la finitud, en este sentido la crítica kantiana, que se erige sobre las condiciones que hacen posible un conocimiento desde ella misma, comporta lo posibilidad o el peligro de una antropología. Pero también, la posibilidad de un pensamiento que no es antropología, que es el pensamiento que Kant abre, pero vuelve a cerrar con la cuestión antropológica. Límite no referido a *ánthropos* sino a ser.

La “Antropología en sentido pragmático” no dice nada diferente a lo que dicen las Críticas; la dimensión que abre, es una dimensión trascendental, pese a que en muchos momentos se la pueda tratar como empírica. No se trata de reducir la diferencia empírico-transcendental, sino más bien de repetir lo trascendental en sus diferentes dimensiones y en su cohesión. La Antropología está toda atravesada de

⁴⁷ Foucault, Michel: *Una lectura de Kant: Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Editorial Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2008, Pág. 72.

⁴⁸ Ídem. pág. 41

crítica, no será ciencia del hombre sino ciencia de lo que funda y limita para el hombre su conocimiento. El asunto es una verdad crítica de las condiciones de la verdad.

La nueva pregunta sustituye el uso de las facultades por tres nociones que cubren las relaciones del hombre con el mundo, es una cohesión fundamental que conduce a una filosofía trascendental. La antropología kantiana se distancia de la noción de hombre como perteneciente al mundo, le interesa por otro lado, lo concerniente al Gemüt, al interior y las facultades que en ella confluyen.

Incluso la propia Lógica Trascendental de la primera Crítica, denota como principio una interrogación sobre Dios y el mundo, a lo que Foucault llama un episodio en el pensamiento kantiano. La Crítica aparece como un prelude de la Antropología, un precedente teórico que la anuncia y la hace como perteneciente al sistema que termina con el paso ineludible a la filosofía trascendental como cierre. “Por otro lado, la Antropología retoma, como si fuese evidente, las grandes articulaciones de la Crítica y la división, devenir tradicional, de las facultades⁴⁹”.

El arribo al momento de la filosofía trascendental, trae consigo que la Antropología, logre el cometido iniciado por la Crítica, a saber la correspondencia entre verdad y libertad, expuesta a lo largo de la empresa kantiana como la tripartición continua: Dios, mundo y hombre. Dios es máxima expresión de libertad; el mundo el dominio de las cosas de la experiencia; y el hombre la instancia donde Dios y el mundo se unifican, de ahí que tal correspondencia se realiza solo en la forma misma de la finitud. Aunque con anterioridad en la historia del pensamiento preponderaba una idea inversa, en el caso foucaultiano, es notoria la recurrencia incesante a la analítica de la finitud, desde la figura de Dios en su fusión con el mundo.

La tesis complementaria foucaultiana, ofrece al hombre la máxima de una relación con la verdad desde el dominio insuperable que es lo mundano, limitado como ser finito, pero pensando en un estado trascendental, Dios libertad y fuente absoluta; retorno óptimo a la raíz Crítica del problema: “(...)son ellas ahora las que dan su sentido trascendental a las preguntas sobre Dios considerado como fuente ontológica, sobre el mundo como dominio de las existencias, sobre el hombre como su síntesis en la forma de la finitud⁵⁰”.

⁴⁹ Ídem. Pág. 99

⁵⁰ Ídem. Pág. 114

La Antropología kantiana, tras ser sometida a la interpretación foucaultiana, termina por ser un examen acerca las condiciones originarias de la existencia del hombre en tanto ciudadano del mundo, en la cual lejos de olvidar o reducir las dimensiones críticas de lo real exploradas en los textos del periodo crítico, se abre el espacio de la cohesión fundamental de estas mismas dimensiones, entendidas como la región crítica del mundo como sistema concreto de pertenencia, como todo existencial. Pero el verdadero interés del pensador francés está en la utilización del lenguaje que es donde el hombre despliega su verdad antropológica. Más allá de esto, el fin último de Foucault con este texto termina por ser un diagnóstico general del pensamiento contemporáneo.

2.1.3: La analítica desde la cuestión del límite: Prefacio a la transgresión.⁵¹

Foucault está asumiendo para la correcta realización de la analítica de la finitud, una condición necesaria que proviene de la tradición nietzscheana: la muerte de Dios, circunstancia esta que posibilita un diálogo con la experiencia interior, que se transforma en experiencia de lo imposible. De ahí que en el Prefacio a la Transgresión, al suprimir la imposibilidad de acercamiento a lo ilimitado, proponga una experiencia contemporánea interior y soberana. Allí donde Kant trató de presentar y rebasar los límites de la razón humana, empieza la crítica foucaultiana como un impulso del sujeto a saber desde diferentes modos de transgresión, en términos de indocilidad reflexiva. La tarea del límite es al mismo tiempo y sin contradicción la tarea de su sobre pasamiento. Se trata por tanto de una crítica que hace, que pone al descubierto la cuestión del límite y la transgresión del mismo, con carácter histórico-genealógico. Entonces se contaría con elementos suficientes, como para aseverar que aquí se plantea la existencia de una crítica histórico-genealógica.

Puesto que la transgresión y el límite, dice Foucault: “es un pensamiento del origen que es de un modo absoluto y en el mismo movimiento crítica y ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser⁵²”, entonces, la analítica de la finitud,

⁵¹ *Prefacio a la transgresión* es una sección del texto *De lenguaje y Literatura*, en el que el pensador francés rinde homenaje a la obra de Georges Bataille, dicho homenaje está secundado por la idea del límite y una presentación formal de la analítica de la finitud desde la cuestión del límite.

⁵² Foucault, Michel: *Prefacio a la Transgresión* en *De lenguaje y Literatura*, Paidós, Barcelona, España, 1996. Pág. 130.

mantiene el propósito kantiano de la crítica ontológica, la búsqueda de lo originario, pero manteniendo el distanciamiento con respecto a la infinitud (Dios), restringiendo la reflexión solo al sujeto finito, sin otra confrontación que no sea sus propias determinaciones y estructuras internas.

La transgresión en su estructura y funcionamiento es un gesto genealógico. La transgresión no niega el límite, sino que toma de él su medida, la distancia que se abre en este punto sería un gesto donde la transgresión lo es porque define los límites: determinar los límites y en ese mismo momento rebasarlos.

De este modo, transgredir, tener actitud crítica, implica la posibilidad de pensar de otro modo como sujeto, para lo cual evidentemente, el análisis de las condiciones históricas que posibilitaron la constitución actual, tanto en el marco social como institucional es una tarea necesaria.

Valdría señalar, aunque pareciese un elemento propio del lenguaje foucaultiano, la insistencia en una remisión del pensamiento moderno kantiano a un asidero griego, cosa esta que corrobora una especie de tesis que alude a un uso de la Crítica metafísica como la filosofía primera que propusiese Aristóteles, y que historiográficamente se conoce como más allá de la física, esta filosofía entendida como estudio del ser en tanto el ser, y que tiene un cierto despliegue en la Crítica como un estudio ontológico.

2.1.4: Retorno al problema antropológico: Las palabras y las cosas⁵³.

Precisamente pensar la analítica de la finitud remite a la idea de lo mismo, tan común en los discursos de la filosofía clásica, y aunque se restringe usualmente, y se le adjudique al siglo XIX; la cuestión proviene en realidad del siglo XVII con un establecimiento permanente en el siglo XVIII, la finitud que legitima al hombre en su diálogo con la realidad. La dicotomía del pensamiento, explica Foucault, ha dado un giro de 180°, el descubrimiento de la finitud no se piensa más desde lo infinito sino que se empieza a justificar desde formas concretas de la experiencia finita. Los contenidos empíricos alojados al interior de la representación, condicionaron el reinado de una metafísica del infinito, que se supo obsoleta en tanto “los contenidos

⁵³ Supone un texto cuyo fin es el rastreo de los orígenes de las ciencias humanas, un esbozo arqueológico-genealógico de su constitución, en este caso la antropología como saber.

empíricos se separaron de la representación e implicaron en sí mismos el principio de su existencia (...) Así, todo el campo del pensamiento occidental se invirtió.⁵⁴

Existe en este examen de la analítica de la finitud, una particularidad que lo hace más sólido y contundente; Foucault declara que está trabajando desde su perspectiva arqueológica, la cual descubre el a priori histórico y general de cada una de los saberes. Esta revelación bien podría ser, dado el hecho de que el texto se escribe en 1966, la maqueta que contornea el pensamiento del francés en este período.

La constitución en la analítica, del hombre como sujeto de conocimiento, se da en tanto: “es un ser tal que, en él, se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento⁵⁵”. Sin duda, esto denota la aparición de la primera figura que con anterioridad había pre-escrito en la interpretación de la Antropología kantiana: la dualidad empírico-trascendental.

Existe una recurrencia constante a la figura Nietzscheana pensada desde la genealogía y lo originario en virtud de una comprensión precisa de la existencia, puesto que el discurso que articula simultáneamente lo empírico y lo trascendental, es el de lo vivido, que no toma partido por ninguno de los dos, sino que los sitúa a coexistir y es en donde se enraízan a la vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura. Lo vivido juega el papel de intermediario, una analítica de la teoría del sujeto, en la que si bien se exponen contenidos empíricos reales, se exterioriza también, la forma originaria que los hace posible en general. Esta dualidad condiciona la inexistencia de un límite y el tanteo indefinido entre lo que puede adjudicarse a la razón y lo que subyace en el reino de lo impensado, pero además suscita interrogantes que giran en torno a la posibilidad de aproximar al hombre a aquello a lo que escapa su cogito y de lo cual su lenguaje y contacto con su externalidad son resultado.

Quizás la declaración más abierta referida al proyecto doctoral foucaultiano, se encuentra al inicio del acápite “El sueño antropológico”, donde declara a la

⁵⁴ Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas*, Ediciones Siglo Veintiuno, Argentina, 1968, Pág. 308

⁵⁵ Ídem. Pág. 310

Antropología como una analítica del hombre y de la soberanía del yo pienso, que encuentra su límite en la propia finitud. Pero lo más significativo es que tal sueño, encierra dos caminos entre los cuales ha oscilado el pensamiento contemporáneo: “el camino inacabando hacia una ontología purificada o pensamiento radical del ser; y el rechazo inmediato del a priori histórico para volver a interrogar a los límites del pensamiento y de reanudar así el proyecto de una crítica general de la razón⁵⁶”.

En cualquiera de los dos casos, Foucault insiste en la imposibilidad de la Filosofía heredera de Kant, de salir de los marcos del estudio del hombre y su esencia; incluso cita a Nietzsche, con sus intentos fallidos de proclamación de la muerte del hombre como sinónimo de la de Dios, y la muerte del primero como el retorno al comienzo de la filosofía. “Es posible que la Antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros⁵⁷”.

2.2 La crítica como construcción ontológica.

2.2.1: Un análisis del concepto nuclear: ¿Que es la crítica?⁵⁸

En esta exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía, apenas expone la definición del concepto, se está cimentando un puente que extiende la comunicación al texto kantiano acerca de la Ilustración. El origen es la propia autoconciencia del sujeto capaz de percibir en su entorno relaciones de poder bajo las que subyace o de las que es culpable, pero además es vital, cuando reconoce además, que en su propia capacidad reflexiva encuentra las herramientas hacia su libertad:

“(…) la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva”.

Bajo una forma de encriptación peculiar, está última frase: la crítica es el arte de la indocilidad reflexiva; simboliza el espíritu de la Ilustración como movimiento de la

⁵⁶ Ídem. Pág. 332

⁵⁷ Ídem. Pág. 333

⁵⁸ Conferencia ante la Sociedad francesa de Filosofía del 22 de febrero de 1969, recogida en el libro *Sobre la Ilustración*.

razón, la insubordinación a designios que trasciendan la conciencia individual, inyectada esta última, con una alta dosis de razonamiento propio; la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anudan poder, verdad y sujeto. Simultáneamente, Foucault está, presentando su interpretación acerca de qué es crítica y legitimándose como lector kantiano. Entiende que Kant ha instituido la crítica, como el espacio que apela a la no gubernamentalización de la sociedad, y que además, restringe los ejercicios de poder de la religión y el derecho.

He aquí una cuestión que más tarde reaparece en la inspección hermenéutica al texto “¿Qué es la Ilustración?”, la tesis acerca de los límites. La crítica impulsa el *sapere aude* que deviene en autonomía, pero solo en el sentido en que se conozca cuánto y hasta dónde alcanza el conocimiento. “Kant ha dado a la crítica como tarea primordial (...) la de conocer el conocimiento⁵⁹”. Por tanto, la idea que se ciñe aquí, es la de contemplar la crítica como actitud; una actitud crítica en toda la filosofía moderna, que arranca con Kant y se extiende hasta la contemporaneidad, aunque en su estadio actual, haya sido víctima de descuidos e interpretaciones erróneas.

Plantear el problema así, conduce a la posibilidad de un postura ante la cuestión de ser gobernado, una voluntad individual y luego colectiva que rechaza la dominación y se expresa como actitud. Aparece retraído el vínculo saber-poder, el poder que se legitima ante la inconciencia, ante la imposibilidad de *Aufklärung* y pone al individuo en la verdadera minoría de edad⁶⁰.

Existe un correlato entre la interpretación foucaultiana acerca de la crítica y el proyecto kantiano a largo plazo, puesto que se hace alusión a una misma tarea; la de conocer el conocimiento: “(...) tenemos un procedimiento de análisis que se podría llamar una investigación sobre la legitimidad de los modos histórico de conocer⁶¹”. En el caso foucaultiano se encuentra transpuesto el sentido de la investigación, puesto que el objetivo principal está encaminado a la búsqueda de relaciones de poder que expliquen uno o varios elementos racionales.

Para esta investigación, Foucault, sitúa en la arqueología, la estrategia y la genealogía, tres aristas dimensionales desde las cuales dirigir su estudio. La cuestión de invertir el sentido (poder-saber) no es casual, un ajuste a la proposición kantiana

⁵⁹ Foucault, Michel: *¿Qué es la crítica?* en Revista de Filosofía no.11, 1995, pág. 9.

⁶⁰ Kant en el texto *¿Qué es la Ilustración?* explica que el hombre en tanto no se libera de los tutores, no rompe la dependencia con ellos, y mucho menos es capaz de usar su razón para emanciparse, se encuentra en un estado que compara con cierto grado de madurez: la minoría de edad.

⁶¹ Foucault, Michel: *¿Qué es la crítica?* en Revista de Filosofía no.11, 1995, pág.10.

de entender la crítica como actitud dentro de la *Aufklärung*, o es ya la idea que el conocimiento se pueda hacer acerca de sí mismo, sino que responde a la cuestión del conocimiento en su relación con los mecanismos de dominación, la voluntad de no ser gobernado, la voluntad como actitud.

Aquí sale a relucir una idea que se deriva del texto kantiano, la idea que esa voluntad está dada como el primer paso al filosofar, el hombre en tanto trata de poner en acción saber y conocimiento, conoce lo que puede conocer, entiende sus límites cognoscitivos, trabaja por encima de ellos en tanto le es permisible, pero gracias a que logra una especie de retrospectiva histórica, un estudio de sus antecedentes y condicionantes.

2.2.2: La crítica como ontología de nosotros mismos.

Hacia 1984, el año de su muerte, existe en Foucault, lo que sus investigadores⁶² llaman el retorno definitivo a Kant, el cual está expresado en una disquisición en un texto que él llama menor dentro de la obra kantiana: “¿Was ist Aufklärung?” La referencia más directa, atribuye a Kant, el mérito de ser el primero en señalar una búsqueda de sentido para la reflexión filosófica en nuestro presente; por lo que la tarea se concreta en la medida en que se indague por los elementos que en el presente otorgan sentido a la reflexión filosófica. La Filosofía antes de lograr definir ese presente en el que busca su sentido, debe antes de decidir su propio sentido, por la trascendencia que le concede al presente.

La Ilustración sabe que todo presente requiere la positividad específica de su control y que solo la acumulación de decisiones morales configura el proceso, o sea, solo tienen presente quienes se atreven a pensar y actuar. Para ello, una revolución debe abrir el espacio de la libertad de interrogar. Esta noción ilustrada del presente como novedad supone el ejercicio del juicio y la decisión, como diferencia con el pasado. El juicio y la decisión solo son significativos si se garantiza el tiempo del progreso y de la experiencia proporcionado por el atreverse a saber. El juicio ilustrado pretende encarar el problema del tiempo como carencia de estructura concreta, como abismo permanente que solo se colma con el mejor uso de la libertad. Solo en este sentido

⁶² Se refiere fundamentalmente al francés Didier Eribon y al argentino Edgardo Castro.

se puede vincular el problema de la Ilustración, en tanto crítica, con el problema de la acción del presente en tanto novedad.

Foucault ha situado en Kant el comienzo de las dos tradiciones críticas que recorren toda la filosofía moderna y que se presentan en cierto modo como alternativas o polos opuestos: una que estudia las condiciones que hacen posible un conocimiento verdadero, la analítica de la verdad u ontología formal de la verdad; otra que se pregunta por la actualidad, por lo que somos nosotros mismos en el tiempo presente, y que adopta la forma de una reflexión histórica sobre nosotros mismos, una ontología de nosotros mismos u ontología del presente. Al respecto plantea:

“(…) es la primera vez que un filósofo vincula así, de manera estrecha y desde el interior, la significación de su obra con respecto al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe. La reflexión sobre hoy como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular como novedad⁶³”.

Dentro los discursos que va teniendo el pensador francés, llama la atención uno que resulta cardinal en esta interpretación kantiana: “la crítica es el libro-guía de la razón que ha alcanzado su madurez en la Aufklärung, e inversamente, la Aufklärung es la edad de la crítica⁶⁴”. Esta idea advierte acerca del sentido vital al que se adscribe la crítica, pero Foucault está viendo más allá, reconoce en ella el presupuesto histórico sobre el que se erige el tránsito a la modernidad, y refiere a que la Ilustración denota actualidad. La Ilustración como suceso singular de la modernidad, que invita a pensar críticamente en el sentido histórico de la Ilustración. La Ilustración, para ambos filósofos, es el estadio donde confluye la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. Foucault introduce esta idea en forma de hipótesis: “Aufklärung es una reflexión sobre la actualidad de la propia empresa filosófica kantiana”; en tanto el propio Kant, está dejando claro en su texto que se sabe a sí mismo como perteneciente a una contexto cuyo fin último es la emancipación racional y el ajuste de esta a su contemporaneidad, como un factor social necesario. Ilustrativamente, Kant está situado en una plaza, y proponiendo a sus conciudadanos un único camino a seguir: el trazado por la razón. Foucault, reconoce en ello: “el esbozo de lo que pudiera llamarse actitud de

⁶³Foucault, Michel: *¿Qué es la Ilustración?* en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999. Pág. 341

⁶⁴ Ídem.

modernidad⁶⁵". Esta interpretación extiende un puente hacia la ontologización a la que se subscribe el pensamiento foucaultiano, un posicionamiento histórico del sujeto en relación a su contexto actual. La actitud de modernidad para el pensador francés, trasciende las fronteras del sentido común, y apunta a la ruptura con la tradición. El hombre moderno se construye en tanto es capaz de guiar su accionar presente y de ser consiente del ahora, en tanto le permita manipular su libertad y decretar su interioridad como real. "Se ve aparecer la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que de él habla⁶⁶".

Esta pertenencia del filósofo a un presente, según Foucault, se sale de los marcos de una doctrina o movimiento filosófico; se enmarca en un nosotros atado a un conjunto cultural que procede de su propia actualidad, cosa esta que caracteriza a la filosofía como un discurso de la modernidad y sobre la modernidad, señalando las operaciones que debe efectuar en el interior de su propio presente.

Aufklärung trae a colación tres problemáticas, las cuales según Foucault, convergen simultáneamente: "la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo". La confluencia de estos tres factores discurre hacia la permanente reactivación de una actitud, una crítica del ser histórico. Esto es un reajuste del sujeto interno y externo de su presente. Precisamente en vínculo directo con esa reestructuración subjetiva-objetiva, y con la ontología de nosotros mismos, explicita una idea en el propio texto que señala su esencia:

"Hay que intentar hacer el análisis de nosotros mismos como seres que, en cierta medida, hemos sido históricamente determinados por la Aufklärung. Esto implica una serie de indagaciones históricas que deben ser tan precisas como sean posible (...) para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos⁶⁷".

La autonomía entendida como "la decisión de no ser gobernados⁶⁸", pensada desde dualidad saber-poder, es una de las estructuras cardinales que en este texto sostienen la noción de crítica que Foucault ha entendido, percibida esta además, por

⁶⁵ Ídem.

⁶⁶ Foucault, Michel: *Seminario sobre el texto ¿Qué es la Ilustración?* en *Sobre la Ilustración*, traducción de Javier de la Higuera, Editorial Tecnos, España, 2003.

⁶⁷ Foucault, Michel: *¿Qué es la Ilustración?* en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, Pág. 346.

⁶⁸ Ídem. Pág. 347.

la razón, como parte de su propia lógica, de contribuir a la institución de las condiciones de una posibilidad compartida universalmente de configurar libremente las propias experiencias de sentido.

En este punto se hace evidente que existe un posicionamiento crítico con respecto al análisis originario del hombre en calidad de sujeto social:

“(..) hay que darle un contenido más positivo a lo que pueda ser una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos. La crítica es una indagación histórica a través de los eventos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. En este sentido, tal crítica (...) es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método”.

Esta aseveración, bien podría contrastarse con el trascendentalismo kantiano, con el posicionamiento *a priori*, que en Foucault no deja de serlo, lo que en un sentido más historicista. El *a priori* histórico foucaultiano, no trabaja previo a la experiencia, sino que busca en ella todo el movimiento, es experiencia incipiente y progresiva que constituye la subjetividad.

La crítica que propone Foucault en calidad de ontología, consiste en la construcción de los discursos que rigen el proceder social (conocimiento en lenguaje kantiano), pero no como inmediatez, sino como creación paulatina; remueve los propios cimientos genéricos del sujeto, esto es que, asumiendo el término tal y como lo presentara Nietzsche, se propone rastrear los condicionamientos propios desde: “lo que nos ha hecho ser lo que somos⁶⁹”, procurando en la contemporaneidad distanciarse de ese estado. La filosofía que se pregunta por el acontecimiento asume una función a la vez crítica y clínica de diagnóstico de la actualidad. La ontología empieza a cumplirse como crítica en tanto renuncie de intentar responder teóricamente a la pregunta por la esencia del presente y pase a convertirse en una acción de transformación del mismo, lo cual solo puede ser entendido desde la conversión del pensamiento y de la filosofía misma en acontecimientos.

En Kant cabe pensar la posibilidad de una crítica cuyos fundamentos no conduzcan a una crítica de la ciencia sin más, sino que debido a su introversión aluda a una ontología. De ahí que Foucault se nutra de Kant para elaborar el proyecto de una ontología de la actualidad.

⁶⁹ Ídem. Pág. 348.

Este perfeccionamiento conduce a un problema que tiene asidero en la esencia misma de este texto kantiano acerca de la Ilustración: el problema de la libertad. Cuando Kant está planteando: atrévete a servirte de tu propio entendimiento (*Sapere aude*), sin duda, está reconociendo la clara dependencia que existe de los tutores, la ausencia de libertad. Sin embargo la propuesta de la razón que provee independencia, surge en Foucault, como la búsqueda en el pasado de los instrumentales con los que alterar el presente, esto es: “una ontología histórico-práctica de los límites que podemos traspasar, como trabajo de nosotros-mismos sobre nosotros-mismos, en la medida en que seamos seres libres⁷⁰”.

La ontología del presente para Foucault debe buscar desarticular lo que aparece como necesario e inmutable para así poder pensar formas de transgresión. La crítica que en Kant asume rasgos negativos al mostrar los límites que la razón no puede franquear, en Foucault permite desde la desarticulación de lo necesario, mostrándolo como contingente, pensar otras contingencias posibles. Pensar la posibilidad de no ser y pensar lo que somos.

Foucault está situado al interior del sistema kantiano redondeando una idea que explicita su proyecto: “la filosofía debe crearse su propia condición de posibilidad y esta condición primaria, es un examen exhaustivo del primer paso al filosofar que está en nosotros mismos”. Y en consonancia con las tres preguntas kantianas, la aspiración del pensador francés en la historicidad de su crítica, es que la misma responda a las interrogantes acerca la constitución del hombre como sujeto de saber, como sujeto que ejerce o soporta relaciones de poder y como sujeto moral.

La apuesta foucaultiana, es que sea la Modernidad un extensión de la Aufklärung y la crítica ontológica de nosotros mismos, una manera de filosofar que siempre ha estado desde su aparición con Kant; pero que además, a esta última no se le restrinja como teoría e indagación, sino que se le reconozca también como un análisis de los límites humanos y la posibilidad interna de rebasar los mismos.

⁷⁰ Ídem. Pág. 349.

Esta idea remite a la Crítica de la Razón práctica y el problema de la libertad, lo que en un orden genealógico, una revisión de estados anteriores marca las pautas de un accionar presente que transite por los rieles de la libertad.

El asunto sin más, es el encierro contemporáneo en la pregunta antropológica: el hombre como postulado de la mayor parte de la reflexión moderna o discurso crítico de la modernidad. En Kant este origen de la reflexión se encuentra preestablecido y arranca en el estudio ontológico del conocimiento en el hombre-sujeto. En Foucault aunque responde a lo mismo, podríamos ajustarlo a la convergencia de una serie de fases que finalmente cierra la ontología de nosotros mismos.

El rastreo de la noción de crítica en Foucault, tiene como fase inaugural la comprendida en el curso del Collège de France, acerca de la Hermenéutica del sujeto, la línea hacia tal noción inicia con el cuidado de sí mismo: un estudio de lo interno como un acceso al conocimiento. Evidentemente en el proceso de construcción del hombre como sujeto, este es el punto inicial, aunque Foucault no lo declare explícitamente.

La crítica en sentido kantiano supone una indagación hacia lo originario, en este sentido la cuestión del origen foucaultiano parte del cuidado a sí mismo que en lugar de estar dirigidos hacia los otros, define los modos de relación del sujeto consigo mismo. Esta idea de la preocupación por sí mismo, deviene en un modo de concreción individual, un especie de autodeterminación: "(...)Uno puede gobernarse a sí mismo, y no simplemente producir la verdad acerca de sí mismo, sino también producirse a sí mismo, su propia vida, en la forma de la verdad ⁷¹". Pero además, Foucault utilizó esta preocupación como catapulta para determinar las formas de autoconstitución del sujeto moral.

A la crítica, además del carácter propedéutico (determinación de los límites del Conocimiento) habría que añadirle otra función, una función constitutiva en el nacimiento y devenir de las formas concretas de la existencia humana, esto es en el caso foucaultiano analizando su papel constitutivo, algo así como una analítica de ser en el mundo.

⁷¹ Castro, Edgardo: *Introducción a Foucault*. Ediciones Siglo Veintiuno, Pág. 82

Al cuidado de sí mismo le sigue inevitablemente la analítica de la finitud. Aunque este es un concepto que Foucault maneja en varias obras, hace referencia al mismo fenómeno pensado desde la cuestión de los límites. La muerte de Dios nietzscheana abre un nuevo posicionamiento en los marcos de la reflexión, y es de por sí una invitación al trueque del sentido, una oposición a la clásica dualidad infinitud-finitud, ha llegado el momento en que, sin ánimo de restricción, la finitud se piensa así misma. Esto podría representar un problema ante la concepción kantiana, puesto que ella, abre una nueva brecha en la modernidad, pero no se ha desligado del todo de la idea de Dios totalidad, de la cual Foucault no es partidario. El pensamiento clásico (pensamiento infinito) que partía de la suposición de la representación ilimitada, infinita, como lugar del ser, hacía necesaria una metafísica del infinito y la reflexión era planteada como análisis. Por otro lado en el pensamiento moderno no hay análisis sino analítica de la infinitud, el problema de las condiciones de posibilidad que se entienden como condiciones de posibilidad finitas.

La última figura de la noción de crítica, hace alusión a la tradición sobre la que se sostiene el pensamiento foucaultiano y moderno: la ontología de nosotros mismos. Claro que Foucault tras atravesar el cuidado de sí mismo y la analítica de la finitud y gracias a su a priori histórico que contiene en su discurso interno una gran carga genealógica, necesita ese movimiento hacia la constitución de lo que somos. La ontología, al igual que en Kant y Heidegger, sigue siendo la búsqueda de lo originario de la finitud lo que nuestro autor reflexionará sobre las condiciones de posibilidad en las que el sujeto se ha constituido históricamente, en las que se ha experimentado como objeto de su propio conocimiento.

Caminando en dirección a la constitución actual del sujeto histórico, en la ontología del presente, como una mostración de cómo podemos llegar a ser diferentes a lo que somos, Foucault nos reconcilia con nuestra libertad, devolviéndonos la responsabilidad de ser los artistas de nuestra vida.

El pensamiento de Foucault encuentra una clara diferenciación entre sus estudios, excusando el hecho de que la interrogante acerca la constitución del sujeto atraviesa las tres etapas del mismo, más tal diferenciación de períodos tiene la marca profunda del encuentro con Kant a propósito de la pregunta por el sentido de la antropología,

cosa esta que evidencia, como era tarea desde el inicio de la investigación que existe un lectura de Kant por Foucault y más concreto aún, que este último contiene una fuerte apropiación del legado kantiano. Al afiliarse en los textos del alemán, el pensador francés termina por pensar esa misma antropología como momento histórico de los saberes.

La forma moderna de hacer filosofía posee una tendencia a inclinarse, cada vez más, a repensar las categorías heredadas, a realizar una crítica de los presupuestos y, en cierta forma, a reconstruir la tradición cultural. Si los supuestos racionalistas han conducido al callejón sin salida de una cultura (occidental) científico-tecnológica que ha puesto las bases teóricas para una práctica auto-destructiva, lo que se intenta en la contemporaneidad, es redescubrir la otra cara de Occidente, aquélla que no es oficial a los ojos de los filósofos sistemáticos pero que ha corrido paralela a ella.

La importancia del texto de Kant, como muchos aseveran, se encuentra en su carácter apertura-despliegue de dos tradiciones de crítica: por un lado, la analítica de la verdad, centrada en descubrir las condiciones universales del conocimiento, y por otro, la analítica de la actualidad que nos remite a la identidad del que piensa. Descubrir esa identidad del pensador remite a una cuestión sobre la historicidad del propio pensar y esta historicidad ha de ser pensada con relación al tiempo, es decir, ha de ser establecida en la peculiar relación de este pensamiento con el presente.

Aunque pudiera intuirse, como la lógica indica, a Michel Foucault como un punto de superación al discurso kantiano, sus reflexiones no escapan demasiado del cerco alemán, y mucho menos de la visión de actualidad que esa filosofía proponía. El interés del pensador francés, no dista del estudio de la internalidad del hombre y las condiciones de posibilidad para su verdad, más bien es un recorrido hasta lo que somos y desde lo que somos, un recorrido que es articulado por la aparición del lenguaje (la lectura y la escritura) y cuyo fin último apunta a nuestra constitución como sujetos. Ese es un modo experiencia de nuestra modernidad. Por ello, aunque Foucault, haya reformulado la noción clásica del a priori, tiene desde mi percepción, varios puntos a su favor, por gracias a esa transformación, señalar las herramientas para la mutación de nuestra contemporaneidad, ya sea en la figura de la verdad, del poder o de la ética; esta última, tan necesaria por su funcionalidad de determinar cómo el individuo debe constituirse a sí mismo como sujeto moral de sus propias acciones. Uno de los sentidos más importantes de las interpretaciones kantianas es del lugar de la razón en la reflexión contemporánea y aparejado a ello, las

interrogantes acerca de la autonomía que siempre pretendió, la historia misma de la razón creadora y su valor en el mundo moderno.

Pensar en una especie de legado foucaultiano remite específicamente a pensar las relaciones entre el sujeto, la verdad y la constitución de la experiencia; además del juego nietzscheano de lo genealógico y el acomodo de las prácticas reflexivas griegas al discurso individual. Entraría esto en contraste con una idea de la cual no pudo escapar el pensamiento foucaultiano, y es la concerniente a la salida kantiana a la analítica de la finitud. Kant, por mucha responsabilidad que se le atribuya en este asunto de la analítica, cedió ante la tentativa de un estudio de la finitud sin salir de los marcos de la propia infinitud, y esto algo que Foucault nunca señala y bien podría considerarse una insuficiencia. Por primera vez hay una revalorización del conocimiento del sujeto.

La novedad de esa reflexión es su nexos con el tiempo en el que se piensa, con las condiciones que impone ese tiempo y que configurarán de manera indefectible a ese yo que piensa y por tanto ese pensar. Pero, inevitablemente sería indispensable preguntarse cómo había sido la relación de la reflexión con el presente hasta ese momento en que Kant, abre y cierra un nuevo modo de filosofar. La respuesta a esta pregunta puede reducirse a tres formas principales: una edad del mundo a la cual se pertenece, un acontecimiento cuyos signos se percibe y la aurora de un cumplimiento. Ninguna de estas formas se ajusta a la que se pone en juego en este texto: la actitud de modernidad. Lo nuevo de este se encuentra en la pura actualidad del mismo.

Conclusiones

Tras un análisis íntegro de los argumentos desarrollados en estrecho vínculo con lo propuesto a modo de objetivos, se tienen una serie de aseveraciones, las cuales implican que:

Kant inicia una tradición y un debate filosófico que tiene como premisa al concepto de crítica como armazón de una Filosofía particular y como análisis de los condicionamientos trascendentales, o sea, el estudio de aquellas estructuras a priori intrínsecas en la finitud humana que aluden a la posibilidad del conocimiento.

Paralelo a lo que podría señalarse su mérito desde la apertura de un nuevo modo de filosofar; el sistema kantiano presenta a la vez algunas insuficiencias. No encontró la instancia adecuada con la cual se podría efectuar una Crítica de la razón, sin dejar a la razón el cuidado de fijar sus límites y la naturaleza de sus intereses. Faltó en su invención, el método para descubrir un elemento que fuera capaz de juzgar a la razón desde adentro, sin confiarle al mismo tiempo el deber de pronunciarse sobre sus propios intereses.

Es permisible localizar en la obra de Foucault algunos elementos que lo conectan con Kant y la crítica, estos van desde su uso reinscrito del *a priori* ajustándolo a las condiciones históricas, su discurso de la modernidad, hasta la marca profunda del encuentro, a propósito de la pregunta por el sentido de la antropología.

Aunque muchos autores aseveran que se trata en el caso de la lectura foucaultiana de un reacomodo, como una especie de nueva versión de las tesis de la filosofía kantiana, más bien debería hablarse de un uso asentado desde la cuestión de lo histórico.

Foucault, hizo de la crítica una herramienta para el despliegue de su empresa filosófica, comprendió la importancia de hacer un examen del presente, analizando las condiciones de posibilidad en el pasado y las causas de su origen, y por encima de todo, tomó como punto de partida las consideraciones de Kant para desentrañar tal cuestión; donde el presente se torna eje central en la búsqueda de la verdad y la

madre ciencia tiene un replanteamiento de sus saberes en las condiciones modernas a las que ha sido confinada.

En su transformación, por efecto de la radicalización en Nietzsche, la crítica foucaultiana se ve conducida; desde el ámbito de las condiciones trascendentales de los conocimientos al de las condiciones histórico-eventuales de los discursos, desde la pretensión legitimadora de la verdad de los conocimientos a la intención desfundamentadora de nuestras verdades. Con ese desplazamiento respecto de la teoría del conocimiento, la crítica se convierte en un arma de transformación de la actualidad y cuando su distancia con Kant parece ser máxima, se encuentra que toda la cuestión no es sino kantiana: esa cuestión vuelta sobre sí misma y que en un solo movimiento se interroga por la verdad y la historia.

Ambos pensadores hacen una remisión a la crítica en el sentido de asumirla como un estudio de la finitud desde la finitud, en el caso kantiano sin lograr desprender su discurso de Dios conocimiento. Esta particularidad Foucault la resuelve después de conferirle muerte a Dios, (idea proveniente del legado nietzscheano y que conduce a la analítica de la finitud). En realidad el elemento más importante dentro de la propia indagación de la finitud, es donde se encuentran articuladas la crítica, la historia y la ontología, en la ontología de nosotros mismos; crítica que no es puramente gnoseológica y que refiere a ciertos constitutivos y estructuras histórico-ontológicas, pero que también es crítica práctica, con efectos políticos, y que provoca transformaciones en la realidad.

A diferencia de la analítica y su preocupación por el conocimiento en sus diferentes variantes, en la ontología del presente el asunto ya no es la verdad, si no el ser. Plantea otra pregunta que no es la del conocimiento, sino la de la actualidad, la del ser actual, en la medida en que ser e historia se dan inseparablemente.

El cuestionamiento al que se está remontando Foucault, que se origina de la polémica situación en que la filosofía habla del presente desde el presente, es lo que tras intensos debates, pasa a caracterizar el tan controvertido discurso de la modernidad. El advenimiento de la modernidad se puede signar como el hecho en que, el presente se alza en su estatuto de sujeto autónomo y con un carácter diferenciador con respecto a una cierta comprensión del pasado y a una cierta intuición del futuro, pero

que además, tiene como centro de atención la interpretación del hombre como finito, referido a una finitud fundamental, la modernidad como un término en que la finitud se juzgue como lo primero. Bajo la suposición del hombre como sujeto se abre un muy determinado espacio de reflexión, pensamiento del límite, de carácter circular, ambiguo, mixto, que pretende fundamentar la finitud en sí misma.

La crítica en el sentido más kantiano viene a ser una herramienta de liberación en el camino a las luces, a la Ilustración. Ser ilustrado depende en gran medida del uso sin impedimentos de la razón, del valerse por sí mismo en aras de transformar.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicolás: Historia de la Filosofía, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
- Acanda, Jorge Luis: *De Marx a Foucault: poder y revolución* en: AA. VV. Inicios de Partida. Coloquio sobre la obra de M. Foucault. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, 2000.
- Aramayo, Roberto R.: *Kant después de Kant: En el bicentenario de la crítica de la razón práctica*, Editorial TECNO, S.A, Madrid, 1989.
- Aristóteles: *Acerca del alma*, Biblioteca Básica Gredos, (s.f)
- Aristóteles: *Metafísica*, (s.f)
- Cassirer, Ernst: *Kant vida y doctrina*, Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1997.
- Castro, Edgardo: *El vocabulario de Foucault*, Prometeo, 2004.
- Castro, Edgardo: *Introducción a Foucault*, Ediciones Siglo Veintiuno, (s.f).
- Colectivo de autores: *Antología de la Filosofía Clásica Alemana Tomo I*, Facultad de Filosofía e Historia, Universidad de la Habana, ENPES, La Habana 1986.
- Deleuze, Gilles: *Cuatro Lecciones Sobre Kant* (Dictadas entre Marzo y Abril de 1978) Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Eribon, Didier: *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.
- Foucault, Michel: *¿Qué es la crítica?*, Revista de Filosofía no.11, 1995.
- Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, Ediciones Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1968.

- Foucault, Michel: *Hermenéutica del sujeto*, La piqueta, Madrid, 1994.
- Foucault, Michel: *Dits et écrits*, 4 vols., París, Gallimard.(s.f)
- Foucault, Michel: *De lenguaje y la literatura*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Foucault, Michel: *El yo minimalista*, La Marca, Buenos Aires, 2003.
- Foucault, Michel: *Una lectura de Kant: Antropología en sentido pragmático*, Ediciones Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2008.
- Foucault, Michel: *¿Qué es la Ilustración?* en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Foucault, Michel: *Sobre la Ilustración*, Traducción de Javier de la Higuera, Editorial Tecnos, España, 2003.
- Gasset, José Ortega: *Kant, Hegel, Sheller*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Gros, Frédéric: *Michel Foucault, lector de Kant*, Consejo de publicaciones Universidad de Los Andes, Colombia, invierno 95-96.
- Heidegger, Martin: *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Jaramillo Vélez, Rubén: *La reflexión de Kant sobre la historia y la sociedad* en *Revista colombiana de Sociología* ISSN0120·159X N° 25,2005.
- Kant, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, Edición digital basada en la de la de la de Librería General Victoriano Suárez, Madrid, 1928.
- Kant, Immanuel: *De las formas y principios del mundo sensible e inteligible*, Centro Editorial Universidad Nacional, Colombia, 1980.
- Kant, Immanuel: *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid:,1991
- Kant, Immanuel: *Crítica de la Razón Práctica*, La Página S.A, Buenos Aires, 2003.

- Kant, Immanuel: *Crítica del Juicio*, Librería Antonio Novo, Madrid, (s.f)
- Kant, Immanuel: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, (s.f).
- Kant, Immanuel: *¿Qué es Ilustración?* en *Filosofía de la Historia*, Ed. Nova. Buenos Aires.
- Kant, Immanuel: *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Aguilar Argentina S.A. de Ediciones, Argentina, 1968.
- La Rocca, Claudio: *Kant y la Ilustración* en ISEGORÍA, N° 35, julio-diciembre, 2006, 107-127. ISSN: 1130-2097
- Leibniz, Gothfried: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editorial Nacional, Madrid, 1983.
- Ordóñez, Javier: *El señor Kant se hace mayor* en *Ars Medica*. Revista de Humanidades 2004; 2:288-294, publicado originalmente en *Perspectivas: revista trimestral de educación comparada*, vol. XXIII, n° 3/4, 1993.
- Peirce, Charles S: *Lección sobre Kant* Traducción castellana y notas de José Vericat en: Charles S. Peirce. *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, J. Vericat (trad., intr. y notas), Crítica, Barcelona, 1988.
- Rensoli Laliga, Lourdes: *Quimera y realidad de la razón*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1987.
- Rivera de Rosales, Jacinto: *Immanuel Kant: Recordatorio* en ÉNDOXA: Series Filosóficas, n.º 18, Madrid, 2004.
- Sauquillo, Julián: *Una práctica de la libertad: la crítica de Foucault a la antropología de Kant* en *Revista Carta Psicoanalítica, Psicoanálisis y filosofía*, Número 10, Mayo de 2007.
- Villacañas Berlanga, José Luis: *Kant desde dentro* en ISEGORÍA N°. 30, 2004.