

Hume y Foucault sobre la distinción entre ética y estética¹

DR. DEMETRIO ZAVALA SCHERER*

Abstract. Zavala, Demetrio. *Hume and Foucault on the Distinction Between Ethics and Aesthetics*. This text takes the notion of Enlightenment as its starting point, and looks at certain hermeneutical connections between David Hume and Michel Foucault regarding the issue of morality. What the author finds, in the case of Hume, is that the systematic development of certain premises of his thinking lead to the conclusion that there is a co-implication between the practice of (enlightened) moral reflection and (the achievement of) justice. When it comes to Foucault, the author finds that the reconsideration of the notion of Enlightenment leads to a radical polarization of morality. Nonetheless, what underlies both positions is the crucial intuition that the (self-)contemplative dimension of moral reflection constitutes the core of the genuine experience of freedom.



Resumen. Zavala, Demetrio. *Hume y Foucault sobre la distinción entre ética y estética*. Este texto explora, tomando como punto de partida la noción de Ilustración, ciertas conexiones hermenéuticas entre David Hume y Michel Foucault a propósito de la cuestión de la moral. Lo que se muestra, en el caso de Hume, es que el desarrollo sistemático de algunas premisas de su pensamiento conduce a la conclusión de que hay una co-implicación entre el ejercicio de la reflexión moral (ilustrada) y la (realización de) la justicia. Por lo que se refiere a Foucault, lo que se muestra es que la reconsideración de la noción de Ilustración conduce a una radical politización de la moral. No obstante, lo que subyace en ambos planteamientos es la intuición central de que la dimensión (auto) contemplativa de la reflexión moral constituye el núcleo de la genuina experiencia de libertad.

1. Este texto se presentó el 21 de octubre de 2015 en el Fondo de Cultura Económica de la ciudad de Guadalajara, en el marco del ciclo de conferencias “Filosofía en el fondo”.

* Profesor del Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO. Email: dezasco@iteso.mx

A primera vista puede parecer algo forzada la pretensión de reunir, en un solo discurso, a dos pensadores tan distantes y tan distintos como Hume y Foucault. Puesto que ésa es efectivamente mi pretensión, comenzaré presentando algunos puntos de encuentro entre ellos que abonen a la plausibilidad de la relación.

Para empezar, una trivialidad (que entre filósofos quizá no lo es tanto): Hume y Foucault comparten el no ser alemanes. Decía un buen amigo mío que los no alemanes que nos dedicamos a la filosofía estamos obligados a ser muy creativos, porque difícilmente llegaremos a ser tan rigurosos como ellos. Esta referencia a la creatividad filosófica expresa, de manera libre e informal, el siguiente punto de encuentro de nuestros pensadores; uno ya más cercano al asunto que aquí nos ocupa. Tanto en Hume como en Foucault hay una gran preocupación por el estilo. Además, en ambos casos la cuestión tiene un interesante componente anecdótico.

Hume escribió el *Tratado de la naturaleza humana* convencido de que estaba haciendo para las “ciencias morales” lo que Newton había hecho para las ciencias naturales. Pero el libro generó poco interés. Por eso escribió el *Abstract*: escribió un libro para tratar de explicar el sentido y la relevancia de su otro libro (como Kant con los *Prolegómenos* y la *Crítica de la Razón Pura*). Pero eso tampoco dio resultado y Hume terminó expresando su frustración en esa frase tan conocida de que el *Tratado* “cayó muerto de la imprenta”. Al final, para lo único que le valió el *Tratado* a Hume fue para que le negaran la cátedra de filosofía moral en Edimburgo, por considerarse un libro “inmoral” (específicamente el Libro III, que trata sobre la cuestión de la justicia).

El problema es que Hume quería ser famoso a toda costa. Por eso se dio a la tarea de reescribir los tres libros del *Tratado*. Su propósito era presentar sus ideas de manera más accesible y menos polémica (aunque, paradójicamente, en la primera de estas reelaboraciones decidió

incluir el único tema que, por precaución, había excluido del *Tratado*: el de los milagros). En definitiva, su pretensión era presentar sus ideas de manera más *seductora*. Lo que hay aquí, por lo tanto, es una temprana conciencia (cuando menos en términos modernos) de que la filosofía no sólo se piensa, también se comunica. Y no está de más enfatizar que lo que en este contexto se identifica primariamente con la comunicación no es la validez de las ideas (aunque tampoco queda excluida), sino eso de la “seducción”.

Finalmente, Hume consiguió hacerse famoso. Pero no por su obra explícitamente filosófica. Escribió una monumental historia de Inglaterra que le dio gran renombre como “hombre de letras” en los últimos años de su vida. De hecho, durante todo el siglo XIX, fue reconocido más como historiador que como filósofo. Digamos que se convirtió en el filósofo que *no* había que leer porque Kant ya lo había “superado”. Así es: Hume fue “superado” antes de haber sido comprendido a veces incluso antes de haber sido *leído*.

Sin duda, algo más habrá que decir sobre la relación entre Hume y Kant. Por el momento, centrémonos en que este relato, que tanto tiene de paradójico, contiene algo que no lo es tanto. La *Historia de Inglaterra*, siendo indudablemente un libro de historia, no es un proyecto independiente del proyecto filosófico de Hume. Por el contrario: es su continuación, en el sentido de que es una expresión consistente de su pensamiento *moral*. Sobre esto también tendremos que volver.

Ahora vale la pena hacer notar que hemos ido a parar a otro de los puntos de encuentro entre Hume y el otro pensador del que estamos hablando. Foucault también se instaló en esa extraña frontera entre la historia y la filosofía. Sólo que, a diferencia de Hume, él no lo hizo de manera pacífica. Aún hoy, muchos historiadores se niegan a reconocerlo como uno de ellos; en buena medida porque, desafortunadamente, el ejercicio de la historia sigue siendo un reducto para los realismos más

ingenuos y para las más burdas naturalizaciones de las metafísicas más desbocadas. Por otra parte, su suerte no ha sido muy distinta en muchos contextos filosóficos. Seguramente porque la corrosiva carga de contingencia de la historia no se lleva bien con las formalizaciones, los principios generales, las necesidades, las universalidades

En cualquier caso, y también a diferencia de Hume, lo que no puede decirse aquí es que Foucault haya tratado de evitar estas (y otras) polémicas. Es más, quizá lo justo sería decir que las buscaba. Y no sólo en el sentido obvio de que, por ejemplo, iba a las conferencias de Paul Ricoeur a reírse,² sino en el de que algo muy importante se juega en la capacidad de su escritura para, como diría Hume, agitar las pasiones. Foucault escribe para sorprender, para desconcertar, para maravillar, para conmover, para escandalizar. Él mismo diría: “escribo para ser amado”. Y si bien el resultado no siempre es precisamente ése, creo que son pocos los lectores a los que habrá dejado indiferentes. El estilo de Hume está pensado para apagar los fuegos; el de Foucault, para avivarlos.

En resumen, la paradoja en el caso de Foucault es casi la contraria de la que hay en el de Hume. Se hizo muy famoso muy pronto. Dice Michel de Certeau:

Un mes después de su aparición, el libro de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, estaba agotado, o, en la mitología de la publicidad, debía estarlo. La obra, larga y difícil, cuenta, igual que los libros de arte, entre esos signos exteriores de cultura que una mirada aguda debe poder tomar del escaparate de una biblioteca privada. ¿Leíste tú éste? De la respuesta depende un *status* social e intelectual.³

2. Didier Eribon. *Michel Foucault*. Anagrama: Barcelona, 1992, pp. 233-234.

3. Michel De Certeau. *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*. UIA/ITESO: México, 1995, p. 9.

Eso valía para la Francia de la segunda mitad de los años sesenta, pero probablemente sigue siendo cierto, y más allá del ámbito filosófico francés o europeo. Aún hoy hay quien dice que Foucault es “el filósofo de moda”. Y, sin embargo, cuenta Eribon que hacia el final de su vida se lamentaba de haber sido tan famoso.⁴ Sentía que todo el revuelo y la controversia no hicieron sino contribuir a una generalizada simplificación de su pensamiento. Estamos, pues, ante dos pensadores que en algún momento se sintieron incomprendidos y que fueron, y siguen siendo, voluntaria o involuntariamente, polémicos.

Si nos adentramos en la dimensión específicamente filosófica de sus respectivos pensamientos, podemos expresar ese núcleo polémico haciendo referencia a la conflictiva relación que cada uno de ellos mantiene con Kant. La referencia es a Kant, en primer lugar, porque como diría Felipe Martínez Marzoa, Kant es “el filósofo de confianza”. Es a él a quien los filósofos estamos enseñados a recurrir en todos los casos, los fáciles y los difíciles. Todas las discusiones pasan por él. Kant es el árbitro de la filosofía moderna. Pero, más allá de eso, tanto Hume como Foucault están unidos a él por profundos y complejos vínculos hermenéuticos.

Algo dijimos ya sobre la relación entre Hume y Kant. Es imposible seguir hablando de ella, sin embargo, sin aludir a aquello tan sabido de que Hume despertó a Kant de su “sueño dogmático”. Es menos sabido, mucho menos sabido, que ese despertar se dio sobre la base de una lectura de Hume parcial e incompleta por parte de Kant.⁵ (Hasta donde sabemos, Kant sólo leyó la *Investigación sobre el entendimiento humano*, es decir, la reelaboración del Libro I del *Tratado*, pero no el propio *Tratado*). A eso hay que sumar que la tradición filosófica también ha hecho, como señalamos antes, su propia e incompleta lectura

4. Didier Eribon, *op. cit.*, pp. 399-400.

5. Paul Guyer. *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume*. Princeton University Press: Princeton, 2013, pp. 1-22.

de Hume; justamente, por esa tendencia a leer a Hume —o no leerlo— a la sombra de Kant. Ciertamente, no pretendo negar el valor del análisis comparativo entre los dos pensadores. Ya he dicho que Kant es una referencia ineludible, y lo es todavía más en relación con Hume. Lo que digo es que ahí donde la tradición se ha esmerado en construir una oposición (generalmente favorable para Kant), yo no veo sino acuerdo; casi diría identidad. (Me refiero a la cuestión de la causalidad y el conocimiento en general. Pero ese asunto no nos compete aquí, así que lo vamos a dejar de lado). En cambio, ahí donde yo veo un desacuerdo central y determinante —un desacuerdo en el que se juega lo que más importa tanto a Kant como a Hume—, ahí la tradición generalmente ha guardado un respetuoso silencio. Me refiero a la cuestión de la fundamentación de la moral. Ése es el asunto que aquí nos interesa y al que volveremos una vez que hayamos semblanteado la relación entre Kant y Foucault.

Como saben, la *Historia de la locura en la época clásica* fue la tesis doctoral principal de Foucault. “Principal”, porque en aquella época en Francia se exigía también la presentación de una tesis complementaria. En este caso, Foucault decidió traducir y hacer un estudio introductorio de un texto de Kant. Lo significativo es que no eligió ninguna de las Críticas, ni la *Fundamentación*, ni ninguno otro de los “grandes” textos de Kant. Eligió ese libro, en cierto sentido tan menospreciado, que es la *Antropología en sentido pragmático*.

A mí me parece que esa elección encierra una doble intención polémica. En primer lugar, puede verse la voluntad de polemizar con Kant, o para ser precisos, con esa ortodoxia kantiana que se rehúsa a aceptar que el pensamiento de Kant tarde o temprano ha de ser referido a lo concreto. En segundo lugar, está la intención de comenzar a probar la consistencia interna del pensamiento kantiano justamente desde la perspectiva de su concreción. Es esta línea de análisis la que conduce a la caracterización de Kant (en *Las palabras y las cosas*) como la figura

emblemática de la Era del Hombre. Antes de ser ninguna otra cosa, el Hombre fue y, en cierta forma sigue siendo —seguimos siendo—, esa fracasada síntesis entre lo empírico y lo trascendental. Kant es un pensador central para Foucault porque en él ve al primer y principal instigador de ese *sueño antropológico* que ya tiene mucho tiempo de haberse convertido en pesadilla.

No obstante, hay otra conexión entre Kant y Foucault; una mucho más sutil, pero igualmente relevante. Me refiero a la reflexión en torno a la idea de Ilustración. En 1784, una revista alemana lanzó al público la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” y Kant decidió responder. Aproximadamente 200 años después, sirviéndose del texto de Kant como referencia, Foucault decidió responder también. Desde luego, yo no pretendo lanzarme aquí a una empresa tan ambiciosa, pero sí me serviré de la idea de Ilustración e, incluso, del significado hermenéutico de esos dos siglos para entrar en materia. Con la diferencia de que el punto de partida de mi reflexión no será Kant, sino Hume.

I

En la segunda mitad del siglo XVIII la Modernidad se encontraba en su momento de plenitud, cuando menos en dos sentidos. Por una parte, porque es el momento en el que cobra conciencia plena del potencial del instrumento que tiene entre manos y que la define: la Razón. Vale la pena ser más precisos aunque ello implique tener que soportar cierta redundancia. El instrumento al que me refiero es la Razón *instrumental*, es decir, el criterio de producción de instrumentos en general. La Modernidad descubre su potencial, aparentemente ilimitado (de hecho, en cierto sentido, es ilimitado) y sueña con el mundo futuro que pretende construir sirviéndose de él. La Modernidad es plena en su optimismo; o para decirlo desde la perspectiva de lo que sabemos que vino después, es el momento en el que la *ilusión* de la Modernidad es plena.

El segundo sentido en el que puede hablarse de plenitud para aludir a este momento está referido al anterior. Se trata, aquí, de un gesto (aunque no de un “simple” gesto); un gesto que quizá pudo haber definido también a la Modernidad, pero no lo hizo. Me refiero a la toma de distancia frente a esa idea que la Modernidad estaba haciéndose de sí misma, bajo la forma específica del cuestionamiento de los límites de la Razón. El gesto consiste, por lo tanto, en un llamado a la precaución, a no creerse la propia propaganda, a no abrir la caja hasta estar seguros de lo que hay dentro. En este sentido, hablamos del momento en el que la Modernidad es plena en lucidez. Si mantenemos la referencia a Kant, que indudablemente es uno de los protagonistas de esta historia, la palabra que daría cuenta de esa lucidez sería *crítica*. Si pensamos en Hume, la palabra sería *escepticismo* (desde luego, con todos los matices que él mismo introduce). Si ahora buscamos una palabra que dé cuenta de la sinonimia contextual de las otras dos, la palabra sería *Ilustración*. (No cabe duda de que Kant y Hume no son los únicos ilustrados pero, usando otra vez palabras de Martínez Marzoa, Kant es el pensador ilustrado más consistente y Hume es el pensador más consistentemente ilustrado.) Creo que eso basta para dar a entender qué voy a hacer si ahora digo que voy a hablar de la Ilustración en el sentido de Hume.

¿Qué puede hacer la Razón? O, introduciendo un pequeño matiz, ¿qué se puede hacer por medio de la Razón? ¿Qué no puede y qué no se puede? Así de general es la primera línea de cuestionamientos sobre los límites de la Razón. Y la primera respuesta de Hume (que no es distinta de la de Kant) es: la Razón puede decirnos qué cosas son, pero no puede decirnos cuál es su origen. No puede decirnos de dónde sale que sean las que son ni por qué son así y no de cualquier otra manera. La Razón puede describir estados de cosas y buscar regularidades en las relaciones entre ellas, pero no puede *justificar* ni lo uno ni lo otro. Aquí me estoy refiriendo a la dimensión estrictamente cognoscitiva de la Razón. (Es cierto que, a pesar de todo, en esto último que he dicho

podría establecerse cierta diferencia entre las posiciones de Kant y de Hume, pero no voy a profundizar en ello para no desviarme del tema.)

De nuevo: la Razón describe estados de cosas y busca regularidades en las relaciones entre ellas. Eso quiere decir que, dada una situación cualquiera, en principio la Razón puede decirme cuál será la situación resultante si intervengo de este modo y cuál será si lo hago de aquel otro. Hasta aquí, por así decir, no hay ningún problema. En donde sí lo hay es en la cuestión de si la Razón puede o no ofrecer un criterio sobre cuál de los resultados ha de promoverse y, por lo tanto, sobre cómo he de conducirme.

La respuesta inmediata que proviene de la interpretación convencional de Hume es un no tajante. La Razón no puede decirme qué fines he de perseguir ni, por lo tanto, cómo he de actuar. En otras palabras, la Razón se limita a decir cómo he de conducirme, *pero sólo una vez que he establecido el fin que persigo*. Hume encuentra en este punto un límite definitivo para la Razón. Hasta aquí la respuesta inmediata y convencional. El problema con dicha respuesta no es que sea falsa, sino que es incompleta y superficial. En realidad, la respuesta de Hume es mucho más sofisticada. No pretendo ni por asomo dar cuenta de esa sofisticación en el breve espacio de que dispongo, pero algo hay que decir para poder avanzar hacia el núcleo del asunto que nos ocupa.

Formulada con un poco más de precisión, la pregunta que se plantea aquí es la siguiente: ¿puede la Razón establecer un criterio normativo sobre los fines que han de perseguirse a través de la conducta? En otras palabras, lo que se plantea aquí es la pregunta por el fundamento de la moral. A nadie que haya leído el *Tratado* completo le puede caber duda de que lo que Hume emprende a partir del Libro II es, en efecto, un proyecto de fundamentación de la moral. Y si bien es cierto que, desde la perspectiva contemporánea, ese proyecto puede parecer otra cosa (incluso un proyecto en sentido contrario), también lo es que esto

se debe a que nuestra época no se da cuenta de hasta qué punto tiene asumidas las propias premisas de Hume. Espero poder aclarar esto en las próximas páginas.

En el Libro III del *Tratado* se formula un criterio racional y normativo para la determinación de los fines. Violentamente resumido, el argumento es el siguiente. Desde Hobbes sabemos que no hay un mandato natural que nos obligue a actuar de una determinada manera o a perseguir unos fines determinados. De ello se sigue que cada uno sólo está obligado a actuar según su propio interés. De hecho, se está *racionalmente* obligado, porque en ausencia de un mandato natural, conducirse de cualquier otro modo sería contrario a la Razón. Como también sería contrario a la Razón el estarse jugando la posibilidad de realizar el propio interés a cada momento, en lugar de tratar de encontrar la manera de garantizar de antemano su realización para tantos casos como sea posible. Los medios privilegiados para la consecución de dicha garantía son el incremento del conocimiento (del que no nos vamos a ocupar aquí) y el establecimiento de un acuerdo igualitario tan general como sea posible con todos aquellos cuyos intereses pueden entrar en conflicto con los propios e impedir o entorpecer su realización. En conclusión, el criterio racional en el que se funda la legitimidad de los fines particulares es la compatibilidad con dicho acuerdo. Y de él se desprende que el único mandato que están obligados a seguir los individuos es el de no romper el acuerdo (o lo que es lo mismo, a lo único a lo que están obligados los individuos es a perseguir la realización de sus intereses no incompatibles con los intereses de los otros en general). La palabra que Hume emplea para designar el criterio es *justicia* (Kant emplea la palabra *derecho*).

Lo primero que hay que decir a propósito de lo anterior es que, independientemente de las objeciones que se le puedan presentar a la argumentación, inequívocamente se trata de un proyecto de fundamentación de la moral, en tanto establece un criterio racional y normativo

para discernir las acciones y los fines legítimos de los que no lo son. El que hoy en día pueda percibirse la cuestión de la fundamentación de la moral como algo ajeno a esta línea de argumentación no se debe sino a que la aspiración a la justicia es, en cierto sentido, tan incuestionable que se asume como un problema autónomo. Dicha incuestionabilidad no es casual en modo alguno. Es señal de que la intuición central de Hume tiene un alcance histórico. Me refiero a la intuición de que la única legitimidad real a la que puede aspirar la moral moderna es a la que pueda provenir de la justicia (en cualquiera de sus formulaciones racionales). Si la moral no se funda en la justicia, entonces la moral no tiene fundamento.

¿Qué pasa entonces con todas las acciones y todos los fines que quedan excluidos del enjuiciamiento mediante el criterio de la justicia? En ese campo tan amplio, ¿se puede hacer cualquier cosa?, ¿se puede aspirar a cualquier cosa? ¿No es válida la pretensión de encontrar, ahí también, un criterio que nos oriente? Para responder a estas preguntas es necesario hacer un último rodeo por la cuestión de la justicia.

La argumentación de Hume sobre la justicia adolece de un grave problema que no pasa desapercibido al propio Hume. La premisa de que sería contrario a la Razón no tratar de garantizar de antemano la realización de mis intereses en general (entendido que el sujeto de esta oración ha de poder ser cualquiera) es tramposa. Lo es porque “mis intereses en general” no es ningún contenido real. Ni siquiera es una fantasía. Es una mera abstracción. Y esto es un problema porque, según argumenta Hume a todo lo largo de Libro II y en la primera parte del Libro III, nadie, nunca actúa de otra forma que movido por un interés particular, concreto, real. (A la estructura que se describe mediante esta “teoría de la acción” —por llamarla de algún modo— es a lo que Hume denomina pasión). Las implicaciones de lo anterior son gravísimas para la cuestión de la justicia, pero también lo son para el ámbito de las acciones y los fines que quedan excluidos de ser enjuiciados por

ella y que, a partir de ahora y por deferencia con nuestra época denominaré la *moral*. (Cuando me refiera a la moral en el sentido en el que se incluye a la justicia emplearé la expresión “moral en sentido amplio”.)

Que en todos los casos sea la pasión lo que determina la conducta implica, para la justicia, que nadie, nunca la privilegiará por encima de sus intereses particulares, a menos que consiga alinear la forma racional con sus intereses; esto es, a menos que se consiga que las personas no sólo entiendan la conveniencia que hay para ellas en el acuerdo sino, sobre todo, que *se apasionen* por él. En pocas palabras, la realización de la justicia como proyecto depende de que cada vez más individuos *sientan* cada injusticia como una injusticia cometida en contra suya. Ciertamente, eso se oye muy bien, pero vale la pena explicitar lo que implica. La realización de la justicia depende, en última instancia, de una efectiva y eficiente manipulación de los sentimientos a gran escala. De hecho, a estas alturas, ya podríamos decir: a escala global. La justicia no sólo tiene que convencer, tiene que seducir. En cualquier caso, Hume piensa que no hay empresa humana más importante que ésta. Pero también sabe que ninguna hay más difícil. Sobre este asunto volveremos cuando hablemos de Foucault. Ahora lo que toca es dirigir nuestra atención al ámbito de lo moral tal como quedó definido un poco antes.

Como dije, el que en todos los casos sea la pasión lo que determina la conducta también tiene graves implicaciones aquí. Para empezar, la cuestión de la moral tiene la dificultad añadida de que, a diferencia de la justicia, no es claro en absoluto en qué sentido podría extenderse el uso de la Razón para ofrecer orientación en este campo (desde la perspectiva de Hume, todos los intentos en esa línea son quimeras; incluso el intento kantiano quedaría en esa categoría). En ausencia de un criterio semejante, la pregunta moral parece doblemente inútil. No sólo no hay criterio para la legitimación de las acciones y fines que abarca sino que, aunque lo hubiese, seríamos totalmente incapaces de

cumplir con él porque siempre estamos ya apasionados por aquello de lo que de hecho estamos apasionados y no nos queda más remedio que conducirnos en consecuencia. La Razón podrá decirnos cuál es la situación y, dentro de los límites fácticos que estén implicados en ella, cuáles son los medios que más nos convienen para obtener lo que queremos. Pero a lo único a lo que estamos realmente obligados es a querer lo que ya queremos (mientras lo queremos) y no hay “razón” alguna que pueda o deba movernos a querer algo distinto ni, por lo tanto, a actuar de cualquier otra forma que no sea tratar de conseguirlo. La realidad de nuestros deseos e intereses nos determina en todos los casos. (Lo anterior no equivale a decir que Hume afirma que “estamos determinados”; si acaso, afirma que estamos determinados *a ser libres* dentro de nuestras determinaciones, lo que, evidentemente, es otra cosa.)

Si todo lo anterior significa que la moral no sirve para formular fines vinculantes, ni para establecer normas generales de conducta que nos obliguen a modificar la propia y ni tan siquiera para orientarnos mínimamente a propósito de estas cuestiones, si la moral no sirve para justificar ese sentimiento de satisfacción y superioridad que viene de juzgar la conducta ajena ¿entonces para qué sirve? ¿Cuál es el sentido de la pregunta moral? La respuesta de Hume sería: por suerte, la moral no sirve, ni tiene que servir para nada. *La moral importa.*

En primer lugar, la moral importa porque, por así decir, “a nivel de cancha” es inevitable. Las cosas nos atraen o nos repelen, nos interesan o nos aburren, nos enorgullecen o nos avergüenzan, nos hacen dar la vida por ellas o nos mueven a destruirlas. En ese sentido, la moral es la forma personalísima que tiene cada quién de estar en el mundo. Y quien pretende normas generales para estas cuestiones en realidad no busca otra cosa que un mundo hecho a su imagen y semejanza. La moral importa tanto en este sentido que el conocimiento e incluso la justicia están puestos a su servicio; son los medios que están ahí pa-

ra ampliar la posibilidad de que cada persona encuentre el espacio para ejercer de sí misma.

Pero la moral también importa en el sentido del cuestionamiento o la reflexión. No porque dicho cuestionamiento nos permita fundamentar nuestros juicios y legitimar nuestras acciones, sino porque nos permite ver y entender el mundo desde otras perspectivas distintas de esa perspectiva particular y única que cada uno de nosotros es. En otras palabras, la reflexión moral tiene un valor específicamente hermenéutico. Nos revela las determinaciones de los otros (sus intereses, sus deseos, sus pasiones) y, en esa medida, nos permite comprenderlos. Pero también y quizá especialmente, nos revela las determinaciones propias a la luz de su contingencia; es un firme recordatorio de nuestros propios límites.

En lo que acabo de describir, como corresponde a toda hermenéutica, hay un movimiento circular. Aunque sólo sea a través de la contemplación (pero no es como que haya otra manera), la reflexión moral nos permite escapar a nuestra realidad más real, nos permite vivir otras vidas o, como dice Martínez Marzoa, nos permite viajar dentro de lo posible. Pero luego nos lleva de regreso a la imposibilidad real de escapar a nuestra contingencia. La realidad es que no puedo aprobar sino lo que realmente apruebo, no puedo rechazar sino lo que realmente rechazo, etcétera. Nos lleva de regreso a nosotros mismos, pero no en calidad de lo mismo. Ahora ya hemos visto y comprendemos un poco mejor la complejidad del mundo. Ahora comprendemos un poco mejor la complejidad *propia*. La reflexión moral importa porque forma y sensibiliza. O, para resumir, podríamos decir: la reflexión moral importa porque *ilustra*.

En este contexto, vale la pena hacer una pequeña pausa para explicar eso que dije antes sobre el lugar de la *Historia de Inglaterra* en el conjunto del proyecto filosófico de Hume. La reflexión moral ilustra, pero

la ilustración implica siempre un esfuerzo por ilustrarse. Parte de ese esfuerzo consiste en buscar las prácticas reflexivas más propicias y perseverar en su ejercicio. Al margen de la cuestión de que la comprensión de lo histórico mismo que tiene Hume nos pueda parecer ahora muy lejana, él encuentra en la escritura y lectura de la historia un espacio privilegiado para el despliegue de la reflexión moral. Dicho de una manera muy burda, pero elocuente: en la *Historia de Inglaterra* Hume lleva su pensamiento filosófico a la práctica. Otra observación al margen: yo diría que no es casual que mientras Hume se decanta por la historia, Kant lo hace por la antropología.

Volvamos ahora a la dimensión hermenéutica que tiene la cuestión moral en Hume. Sin duda pueden verse en ella ciertos elementos de lo que ahora se ha dado en llamar “estetización de la ética (o de la moral)”, es decir, la tesis de que en el ámbito de la moral no pueden formularse juicios determinantes (por decirlo kantianamente). En efecto, la reflexión moral humeana está planteada como un ejercicio formativo individual que no tiene otro fundamento que el propio deseo de formarse y no recibe otra orientación que la que el movimiento hermenéutico va proporcionando. No hay que perder de vista, sin embargo, los elementos que la alejan de esa caracterización como “estetización”. En primer lugar —y hay que hacer énfasis en esto porque se trata del punto fundamental que, en mi opinión, une a Hume y a Foucault—, la reflexión moral es un ejercicio de libertad. Nos libera de nuestras propias determinaciones, pero también nos libera de la tiranía del concepto. Nos libera de las reglas que nos impiden asombrarnos de la diversidad del mundo. En este sentido, más que por una mera estetización de lo moral, Hume (al igual que Foucault) estaría por el reconocimiento de la moralidad de lo estético.

En segundo lugar, no hay que olvidar que la reflexión moral presupone, por sistema, la operación del criterio de la justicia. No es que lo moral en sentido amplio carezca en Hume de fundamento sino que, por

lo que a él respecta, todo lo fundamentable ya ha sido fundamentado. En cierto sentido, es la distinción misma entre lo justo y lo moral lo que constituye el fundamento de lo moral en sentido amplio, en tanto discernimiento entre el ámbito del sometimiento a reglas y el ámbito del libre juego de la imaginación y el sentimiento.

Por último, no hay que perder de vista el potencial extra-hermenéutico que tiene la reflexión moral como apertura y sensibilización frente a la situación del otro. Recordemos que la “teoría de la acción” de Hume supone que, por definición, no puedo querer nada más que lo que efectivamente quiero y no puedo hacer otra cosa que aquella a lo que ese querer me mueve (y donde la Razón desempeña un papel estrictamente instrumental; esto es, donde la Razón es totalmente impotente frente al querer). Pues bien, podría ser que, en este contexto, la reflexión moral sea lo único capaz de, eventualmente, *hacerme querer distinto* y, por lo tanto, de conseguir que me conduzca de manera distinta. Más específicamente, quizá sea lo único capaz de moverme a querer violentamente ese acuerdo que garantiza, también al otro, la posibilidad de ejercer de sí mismo.

En conclusión, el proyecto filosófico de Hume consiste en la construcción de una sociedad justa habitada por ciudadanos moralmente ilustrados. Pero lo último que dije apunta a que la relación entre ambas cosas no es la de “partes” (intercambiables) de un mismo proyecto, sino la de una co-implicación de elementos de una misma estructura. La libertad moral presupone la operación de la justicia y la realización de la justicia presupone el ejercicio generalizado de la reflexión moral ilustrada.

II

A 200 y tantos años de distancia, parece razonablemente seguro decir que ese proyecto fracasó. Fracasaron él y todas sus variantes. Y con ello no quiero decir que fue la Modernidad misma lo que fracasó; lo que fracasó fue la alternativa ilustrada de realización de la Modernidad.

La dolorosa conciencia de ese fracaso tiene nombre, y se llama Nietzsche. Él fue quien advirtió el reverso de horrores que entrañaba el progresivo desgobierno de la Razón. Él fue quien comenzó a elaborar el diagnóstico de la enfermedad moderna. Él fue el primero en adoptar la actitud que corresponde a la apasionada defensa de la lucidez crítica en el mundo de la ceguera racional —a esa actitud solemos referirnos como “el martillo”. Pero también fue él el primero en sufrir las consecuencias: la marginalidad, la incompreensión y hasta la locura. Sobre este sendero trazado por Nietzsche avanza el pensamiento de Foucault.

En efecto, antes que ninguna otra cosa, la obra de Foucault es una extensión y actualización del diagnóstico nietzscheano. No es casual, por lo tanto, que su punto de partida sea una historia de la locura. Quiero decir: no es casual que sea sobre la locura, ni es casual que sea una historia. Empecemos con lo segundo.

Foucault hace historia. No deja nunca de hacer historia, aunque luego la historia se acabe llamando de otras maneras en función del complemento metodológico que en cada caso la define. Esos otros nombres son, como saben, arqueología y genealogía. Pero tampoco es falso decir que Foucault hace filosofía; que para él la historia, la arqueología y la genealogía son filosofía. Lo que ocurre en Foucault, como no ocurre en ningún otro lado, o no, por lo menos, con esa potencia y originalidad, es que el pensamiento filosófico cobra la forma de lo histórico.

Digamos que en Foucault hay desde el principio esa conciencia que en Hume sólo sobreviene como consecuencia del desarrollo de todo el sistema. A saber, la conciencia de que la moral es el ámbito de genuina realización de lo humano y de que la historia es un medio privilegiado para su expresión y desarrollo. Así, lo que en Hume es continuación de lo filosófico “por otros medios”, en Foucault se autonomiza y deviene lo filosófico mismo. Su obra es una reflexión filosófico-moral cuyo carácter histórico le permite prescindir de la ortopedia del sistema.

Digo que la historia es un medio privilegiado, cuando debería decir, para ser más preciso, que es un instrumento afilado. Si lo de Nietzsche es un martillo, lo de Foucault es un bisturí. La historia no está para las autocomplacencias antropológicas o metafísicas; la historia está para abrir las heridas supurantes. Dice Foucault:

La historia “efectiva” se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre —ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos. Todo aquello a lo que uno se apega para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite retrazarla como un paciente movimiento continuo —todo eso [hay que] destrozarlo sistemáticamente—. Hay que hacer pedazos lo que permite el juego de los reconocimientos.

Saber, incluso en el orden histórico, no significa “encontrarnos de nuevo” ni sobre todo “encontrarnos”. La historia será “efectiva” en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada [tras de sí] que [tenga] la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenario. Cavará sobre aquello sobre lo que se [le] quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida

continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos.⁶

Es claro que los giros metodológicos en el pensamiento de Foucault no son sino sucesivos afilamientos de este instrumento. Como también es claro que, en el fondo, el cuerpo sobre el que opera siempre es el mismo, aunque también se refiera a él con distintos nombres: Era del Hombre, Era de la Razón, Modernidad.

Aquí es justo hacer una advertencia para aquellos a quienes desagrade la visión de la sangre. El cuerpo en cuestión no es un cuerpo “teórico” y ni tan siquiera un cuerpo “social”. El cuerpo sobre el que Foucault opera es el mío y el de ustedes, el que cada uno de nosotros está irremediablemente condenado a habitar. Y la operación que realiza no es una cirugía salvadora, ni siquiera una tan seria como una amputación. Foucault no es un curandero ni vende remedios milagrosos. Lo que practica es una disección (aunque, ciertamente, cada vez más parece una autopsia). Y la práctica, precisamente, porque no sabemos qué pasa. Sólo sabemos que el cuerpo está enfermo, que empeora y que, hagamos lo que hagamos, *no vamos a tener otro*.

La Razón no es un conjunto de reglas arbitrarias que nos han sido impuestas y que podemos sustituir a placer; es el límite real de nuestro pensamiento sobre lo real. El Hombre no es (o no sólo es) un ideal mal concebido al que se puede o no aspirar; es la confusión que reina sobre todas las aspiraciones a las que no sabemos cómo renunciar. La Modernidad no es el corte temporal que accidentalmente nos tocó habitar; es la referencia sintética a todas nuestras determinaciones. Por eso, una de las denominaciones que Foucault terminó adoptando para describir su empresa es *ontología del presente*. De lo que se trata

6. Michel Foucault. “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid, 1992, pp. 19-20.

es de asumir nuestro presente y, siguiendo el imperativo nietzscheano, de ser incluso capaces de desearlo, de amarlo. Se trata, cuando menos, de ser capaces de soportarnos la mirada en el espejo.

Espero haber aclarado ya por qué el análisis foucaultiano se abre con la *Historia de la locura*. En última instancia, no es sino una historia de la Razón contada desde la perspectiva de su reverso —es, digamos, una “biografía no autorizada de la Razón”; de esa Razón que en el siglo XVIII nos prometía un futuro de progreso y de justicia y que, en cambio, nos entregó las atrocidades del siglo XX (y las que han de seguirse contando). Porque esa Razón no se erigió sólo sobre la gloria de sus ideales, sino también sobre el desprecio y la exclusión de toda la experiencia humana que se oponía a ella. De esa experiencia y del sistemático esfuerzo por esconderla y suprimirla es de lo que hay que dar cuenta.

Vale la pena tratar de ser un poco más claros a propósito de las fuerzas que aquí entran en juego. La Razón de la que hablamos no sólo es el “avance desenfrenado de la ciencia y la técnica” (que ciertamente lo es), sino también todos los ideales sociales que todavía hoy nos resultan tan queridos. Una cosa y otra van de la mano, porque no son sino expresiones del mismo aumento en la capacidad de instrumentalización o, si se quiere ser más discreto, de conceptualización. Ésta es la clave para entender la locura, que no es realmente un “algo” (no es una forma particular de experiencia) sino, justamente, el conjunto de toda la experiencia humana que tercamente se resiste a la instrumentalización.

Desde la perspectiva del asunto que aquí nos interesa, la implicación de lo anterior es que lo que la configuración de la Modernidad como Era de la Razón demandaba —y sigue demandando— es la sistemática supresión de la singularidad en la experiencia humana, es decir, en cierta forma, de lo humano mismo. Foucault no sólo reconoce

aquí la centralidad de la moral para la vida sino, específicamente, la centralidad de su dimensión estética como espacio de libertad. Por eso, y también porque se horroriza ante ese progresivo avance de la Razón que está reduciendo la genuina experiencia humana al peligro de extinción es que Foucault clama, en la famosa conclusión del libro, por una experiencia pura de la locura; porque en ausencia de toda instrumentalización y de toda conceptualización lo que hay es pura libertad. Es una reacción visceral y radical ante la visión de lo que se está perdiendo, de esa pérdida cada vez más irreparable.

No obstante, en seguida abandona esa posición de todo o nada. Hay que profundizar en el diagnóstico, por muy oscuros que sean los augurios. Y ciertamente lo son. La racionalidad instrumental no sólo no ha respetado ese límite moral que trataron de imponerle Hume y Kant (y que, a estas alturas, parece algo ingenuo), ni se ha conformado con marginar esas experiencias especialmente resistentes a la reglamentación. De hecho, ha colonizado la vida entera. Se ha colado hasta en los rincones más recónditos, literalmente, de nuestras conciencias. Como en una película de ciencia ficción, el instrumento está fuera de control. Ya sólo obedece a su propia lógica.

Por sí mismo, ese automatismo ha generado miseria y sufrimiento a una escala inimaginable. Pero también lo ha hecho por defecto: cuando las singularidades han sido sistemáticamente despojadas de todas sus vías de expresión y de la posibilidad misma de su realización, con frecuencia terminan por estallar de manera incontrolable.

Pero, nuevamente, hay que insistir en lo que el diagnóstico nos revela a propósito de cómo es que se reproduce el sistema. No es que nosotros, los tardomodernos, seamos las víctimas inocentes de un titiritero cósmico empeñado en controlar hasta el último de nuestros movimientos y el último de nuestros pensamientos. Ciertamente, somos las víctimas, pero también somos los operarios. Hemos sido obligados

a formular nuestra verdad, pero también somos los primeros dispuestos a confesarnos; hemos sido instruidos para curarnos de nuestros deseos, pero también exigimos a los demás que se curen de los suyos; hemos sido forzados a renunciar a nuestra libertad, pero no paramos de poner —y ponernos— reglas para disimular que ya no disponemos de ella. Parafraseando a Foucault: somos nosotros los que no sabemos cómo formalizar sin antropologizar; somos nosotros los que no sabemos cómo mitologizar sin desmistificar; somos nosotros los que no sabemos cómo pensar sin hacerlo en nombre de la Humanidad.⁷ La risa filosófica está vedada para nosotros porque somos incapaces de reírnos de nosotros mismos. El peso de nuestras propias verdades nos determina, nos inmoviliza y probablemente terminará por destruirnos.

¿Qué queda frente a esto que no sea la locura? Para empezar, tenemos que aceptar sin condiciones que no nos fue concedido ver otro mundo que éste, que no nos espera ningún mundo mejor en ningún otro lado. Tenemos que dejar de soñar con que el “superhombre” va a venir a rescatarnos. El superhombre sólo es el recordatorio de lo que quizás pudimos ser pero no fuimos, y ya nunca seremos. Ya no seremos nunca otra cosa que el Último Hombre. Tenemos que reconocer sin condiciones que ya no hay proyecto, sólo hay presente. Desde luego, el proyecto al que me refiero es el ilustrado. Ya no hay proyecto ilustrado, pero eso no necesariamente significa que ya no pueda haber Ilustración. Esta —llamémosla— reorientación de la lucidez es lo que caracteriza, más que ninguna otra cosa, el pensamiento del último Foucault y con algunas observaciones sobre ella es que daremos fin a este texto.

La Ilustración no puede mantenerse como proyecto porque, como tal, no pasa de ser un mero recalentado de la Modernidad que ahora se nos indigesta; no pasa de ser otra promesa vacía cuyo incum-

7. Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI: México, 1968, p. 333.

plimiento va dejando desolación a su paso. Para subsistir, a la Ilustración no le queda otro camino que volverse contra sí misma, pero no bajo la bandera de un nuevo proyecto y ni tan siquiera bajo la de la renovación del anterior. No cometamos el error de renovar la promesa. Digámoslo así: a la Ilustración no le queda otro camino que el de convertirse en el modo de sobrellevar el fracaso del proyecto ilustrado.

Esta actitud (que no es otra cosa) tiene una doble implicación moral (en el sentido amplio de lo moral). La primera de estas implicaciones tiene un carácter político. Tenemos una deuda de justicia con toda la experiencia humana que históricamente ha sido y sigue siendo marginada y sometida en nombre del progreso, de la estabilidad económica, del bien común o cualquiera de los otros disfraces que adopta la Razón normalizadora. Sólo que ahora sabemos que esa deuda no puede pagarse en una sola exhibición. De hecho, sabemos que esa deuda no terminará de pagarse nunca. La justicia no es un ideal que se pueda realizar ni, por lo tanto, uno al que valga la pena aspirar. La justicia es defensa de unos intereses concretos en una situación concreta; mejor aún: es el criterio que orienta la lucha, una vez que se ha asumido que la lucha no es un estado de excepción, sino la condición del mundo moderno. Para ser, la justicia ha de ser, ante todo, oposición y resistencia.

Podemos ver que se refrendan aquí ciertos elementos clave del planteamiento de Hume. Desde Foucault también es válido decir que nadie nunca hará otra cosa que perseguir sus intereses particulares en función de las determinaciones fácticas. En todo caso, lo que hizo Foucault fue alertarnos sobre la increíble complejidad y opresividad de las determinaciones fácticas. Pero tampoco hay nada en el desarrollo de su pensamiento que se oponga a la posibilidad de que los deseos e intereses particulares se informen de la comprensión de las injusticias sufridas por otros. Todo lo contrario: su obra entera es testimonio de su voluntad de participar de esa comprensión; por desventajosa que sea la situación, por minúsculos que puedan ser los resultados. Por así

decir, Foucault es Hume una vez que se ha removido el optimismo que proviene de saber que se cuenta con un fundamento. Lo que en ningún caso puede decirse, ni de uno ni de otro, es que promuevan una mera estetización de lo moral, pues si algo queda totalmente claro —también y quizá especialmente en Foucault— es que los dos están, antes que nada, por una radical *politización* de lo moral.

Nada de esto se contrapone con la defensa a ultranza, que también puede encontrarse en Foucault, de un ámbito específicamente moral. Es aquí donde puede ubicarse la segunda implicación relativa a la reorientación de la Ilustración que exige nuestro presente. En el resquicio que queda entre las determinaciones fácticas y los compromisos e intereses reales se abre un espacio para la autocontemplación del individuo. Se trata de un espacio eminentemente reflexivo en el que el individuo puede distanciarse de sí mismo y, por extensión, de la realidad en la que está inmerso para verlo todo, por así decir, con sus propios ojos, con una mirada de libertad. No es, por lo tanto, nada del tipo introspección, examen de conciencia o autoconocimiento. Por el contrario, es, aquí como en Hume, un espacio de reconocimiento de la moralidad de lo estético. En esa línea podría decirse: no te midas contra ningún baremo, averigua cuál es tu propia medida; no te autoimpongas ninguna verdad (ni busques imponérsela a los demás), plantéate cómo sería el mundo sin las verdades que ya cargas; no te atormentes con la búsqueda de tu propia unidad, disfruta de tu patente multiplicidad; no malgastes tus sueños en la trascendencia, explora tu finitud. Por otra parte, Foucault también identifica ciertas prácticas con el cultivo y el cuidado de este espacio. Y si a partir de todo ello nos viésemos forzados a formular una conclusión normativa, podríamos decir que la moral foucaultiana se sintetiza en cinco imperativos (o anti-imperativos) que, en el fondo, son uno solo: no dejes de leer, no dejes de escribir, no dejes de conversar, no dejes de imaginar, no dejes de pensar, porque sólo ahí eres verdaderamente libre.

BIBLIOGRAFÍA

- Certeau, Michel de. *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*. UIA/ITESO: México, 1995.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*. Anagrama: Barcelona, 1992.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI: México, 1968.
- _____. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid, 1992, pp. 7-29.
- Guyer, Paul. *Knowledge, Reason, and Taste: Kant’s Response to Hume*. Princeton University Press: Princeton, 2013.