

SARDINHA, Diogo. *Ordre et temps dans la Philosophie de Foucault*. Paris: L'harmattan, 2011.

Jesús González Fisac <sup>1</sup>

1. El presente libro de Diogo Sardinha quiere abordar un aspecto de la obra de Foucault que a nuestro juicio es ciertamente *inopinado*: el sistema. Pero esta pregunta no queda tan lejos de la que Heidegger se propuso en relación a la filosofía de Schelling, cuando consideró, con total acierto, que sistema y libertad no podían pensarse separadamente, porque se copertenecen esencialmente, y que eso es ya de por sí un verdadero problema. Pues, en efecto, esta obra también propone que en Foucault la ética y el cuidado de la libertad guardan relación con el sistema (infra).

Convengamos en que el sistema no es algo adjetivo o sobrevenido. No es algo ‘metodológico’, como suele decirse. En realidad, el sistema “es lo más alto y esencial” (HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen, Max Niemeyer, 1971, p. 29). Esto, sin embargo, no significa que toda filosofía tenga sistema. Como recuerda Heidegger (1971, p. 32-3), la filosofía griega carecía de sistema, que gana su apogeo con la filosofía moderna y con el particular devenir metódico de la misma. En Foucault, en cambio, habría que buscar una honda preocupación por el sistema (tal es, nos parece, la tesis fundamental de la obra que reseñamos) pero que, quizás marcada por Heidegger, ha tenido lugar casi siempre *contra este su cuño moderno* que es el método. No es casual por tanto que Foucault haya querido volver la mirada sobre esta época sin centrarse en el método pero sí en la *máthesis*, demostrando con ello la *potencia del orden*. Lo mismo podría decirse del estudio del poder en otro momento, donde la noción de

---

<sup>1</sup> Profesor asociado del área de Filosofía. Departamento de Historia, Geografía y Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Cádiz. E-mail: [jesus.gonzalez@uca.es](mailto:jesus.gonzalez@uca.es).

*micro-física* constituye de por sí una *figura anti-metodológica* de calado. Por último, cuando Foucault pase a ocuparse de los griegos, ¿no estará finalmente volviendo sobre sí mismo, replanteándose el sentido de todo su trabajo como ejercicio heautocrático, en una última invocación al *sistema como sistema-de-sí*, si se nos permite decirlo de este modo?

En lo que sigue vamos a exponer sumariamente los aspectos de la obra que intentan recuperar la noción de sistema

## REPENSAR EL SISTEMA: ORDEN Y TIEMPO.

2. La primera parte de *Ordre et temps* está dedicada a “La rapport fundamental”. Se trata de pensar la relación entre “fondo” y “superficie”, o más concretamente, de *pensar el sentido mismo de la relación* (la que se guarde en cualquier caso entre dos “polos”). Bien vale decir su *topología*, *cómo la relación constituye el fundamento mismo* y no sólo le sobreviene. Pensar si y cómo podemos hablar todavía de una relación de determinación, que sería la categoría clásica del vínculo/diferencia entre ambos. En fin, se trata de responder a la pregunta “¿qué es determinar?” (p. 91).

La relación, la relación en cuanto tal (como la forma del vínculo fundamental o del vínculo sin más), sufre un “desplazamiento” en el pensamiento de Foucault (que Sardinha llama “operación metodológica” [p. 89] o “desplazamiento metodológico”). Concretamente, un “redoblamiento de la mediación” (p. 90). Si la “relación directa” consiste en que hay dos polos que *guardan* una relación y que son guardados en ella, es decir, que son ubicados y reciben su sentido cabe esa relación, que constituye por tanto una “jerarquía original” (*ibidem*), si la relación consiste en esto<sup>2</sup>, decimos, el desplazamiento se produce cuando la relación viene a ser redoblada *precisamente en su condición de relación*, introduciéndose un “tercer término” o un elemento “intermedio” que *densifica la mediación*, que es el sentido de la relación. Pero ¿cómo? Se mantiene la relación entre el fondo y la superficie, con la peculiaridad de que *el fondo es ya una relación, y con ello la misma diferencia entre fondo y superficie queda ya subvertida* (cf. infra). La relación entre fondo y superficie es entonces una “relación fundamental”, o mejor, *activamente fundamental*, “fundatriz” (*ibidem*), en el sentido no de que el fundamento obre lo fundado, sino en el

---

<sup>2</sup> Pensemos que la relación ontológica clásica es la que guardan sujeto y objeto, con revolución copernicana incluida, pues ésta sólo invierte la relación, no la altera (p. 90), porque lo original es la relación, no los términos de la misma.

sentido de que la superficie recibe del fondo el orden mismo y constituye de alguna manera ese fondo mismo en *actividad*, si puede decirse de este modo. El fondo “debe estar dotado de un contenido”, o dicho de otra manera, la *forma es el contenido*. Este es el sentido de la duplicación. Lo que hay en la superficie no responde a una forma o la expresa sino que ello mismo está *dado formalmente*. Las cosas del campo del saber son “ellas mismas ordenables”, el juego de saber/poder está “puesto en juego” en las instituciones, etc. Esta nota de la relación fundamental, del fundamento como relación, es lo que llama en otro lugar “*Donación*” (p. 79; sub. original), el hecho de que el fondo “[...] *libera* el orden en su ser mismo” (*MC*, p. 12; cit. en Sardinha [2011], p. 78) o que el fondo constituye un “hecho bruto” (*MC*, *ibidem*). Es el “*hay*” del orden (*ibidem*, subrayado de Foucault). Paralelamente, en la superficie los contenidos se presentan conforme a esa disposición a la que deben el orden, pero donde el orden está vinculado positivamente a ellos, esto es, es fundamento de una “existencia específica” y *no de* un mero modo de ser. Los entes no son instancias de un universal, no son modos, sino que es el universal mismo, la *species*, el que se agota en ser ahí o ex-sistir en y como ese orden (y, así, desde el punto de vista de la semántica clásica de las categorías, la expresión “existencia específica” es un oxímoron). El orden y el fundamento se agotan en lo así dispuesto y ordenado; quedan más atrás, en una instancia que Foucault pudo llamar “a priori”, pero no di-simulados en lo que ordenan sino reducidos al orden mismo, que se muestra así como *absolutamente positivo*.

Pero la densidad del fundamento y la duplicación de la relación entre fondo y superficie también se revela en la desconexión de la relación respecto del tiempo. Si lo ordenado es el haber del orden ello se debe a que la relación que hay en el fondo no funciona como causa de la relación que hay en la superficie. Que es lo mismo que decir que el tiempo está ausente de esta relación. La distancia que instituye el tiempo entre el fundamento y lo fundado hace de la causalidad el nombre señalado para el vínculo entre ambos. La positivización del orden, siendo una impugnación a la noción de universalidad, va acompañada de una impugnación de la noción de necesidad (p. 81). Es lo que Foucault va a llamar “eventualización”, que no es otra cosa que la recuperación del presente y de la presencia como tiempo único de la realidad, que por ello mismo es sin más positiva (la recuperación del fondo o del fundamento como actividad). Las causas se multiplican porque se solapan a los efectos, que en sí mismos son múltiples (la impugnación de la universalidad es al mismo tiempo la impugnación de la unidad): “[...] todo está en todo” (p. 84). Esto supone reinterpretar el tiempo, que ya no puede jugar como el orden de la relación, el orden que instituía a la postre una distancia en la que se ponía

a salvo la necesidad (y la unidad y la universalidad) de lo fundado en tanto que participio. Porque, vamos a decirlo así, en la gramática se revelaría la dependencia y la distancia que supone el tener el fundamento como causa, como cosa-anterior y a salvo de toda cosa-posterior o efecto. El tiempo ha funcionado como el orden que separa, poniendo a salvo el fundamento y exponiendo lo fundado. La presencia metafísica del fundamento (pensamos en la *Anwesenheit* de la interpretación de Heidegger), que instituye el orden de la necesidad, deja paso a la *presencia positiva y absoluta del fenómeno*, la *presencia multiplicada* si puede decirse así, que es lo que Foucault va a pensar en y como *actualidad*, y que instituye la eventualidad como el modo de ser de lo que hay.

3. Es conocida la crítica de Foucault a los historicismos. La figura más potente con que subvierte el concepto de tiempo que hay a su base, el tiempo de una dimensión (incluso la sola dimensión, que parece solaparse casi de un modo natural con la dimensión-tiempo), con todos los vínculos que guarda con las categorías ontológicas de sustancia y causalidad, la figura más potente, decimos, va a estar en el espacio y en su condición de dimensión múltiple o, si se quiere, de dimensión habitada por la diferencia (se trata de “desparramar”, *répand*, la unidad del tiempo [p. 174]). Un ejercicio éste de sacudir al tiempo por medio del espacio, que encontramos en Nietzsche y luego también en Heidegger, y que Deleuze fue probablemente el primero en reconocer en Foucault. El tiempo tiene que quedar en segundo plano, y ya no podrá servir como principio de sentido de cualesquiera épocas: “el tiempo ya no existe” (p. 174).

La segunda parte de esta obra, “Le temps spatialisé”, expone las posibilidades que podemos rastrear en toda la obra de Foucault de un “pensamiento” o de una “razón espacial”. Se trata de pensar de nuevo el tiempo y su unidad particular, la continuidad, pero también los cambios.

Con Foucault, lo mismo que con Nietzsche o con Heidegger (¿también con Kant?: luego diremos algo más sobre las referencias a este autor en el ensayo que nos ocupa), la filosofía se sitúa “en el corazón de la ontología del acontecimiento” (*événementielle*: p. 102). Esto supone dar lugar al acontecimiento en su singularidad, más acá de cualquier conjunto que lo hilvane a otros acontecimientos (lo que el autor llama con todo acierto el “[...] yugo del porvenir”: p. 150). El tiempo queda reducido al acontecimiento mismo que tiene que ubicar, como un tiempo-acontecimiento si se quiere, que sólo puede coincidir consigo mismo, *intransitivamente* pues. Las épocas tienen

así una difícil temporalización, ante todo una en la que parecen sostenerse aisladas unas de otras (el texto habla de una “soledad radical”: p. 104), *más acá de cualquier continuidad*. Si se quiere hacer justicia al orden que las recoge y constituye, el único modo de comprender su diversidad es el de la diferencia radical y el único principio posible el de ruptura o discontinuidad (p. 99). El orden dis-tiende, si puede decirse así, el tiempo pero *no para prolongarlo*, dándole una coherencia y haciéndole com-padecerse con otros tiempos, *sino para elongarlo*, haciéndole coincidir con el orden y con su positividad. En fin, se trata espacializar el tiempo en el sentido de volverlo una retícula o red, que se va a revelar como la categoría espacial fundamental (p. 174).

Otra cosa es cómo va a quedar constituido el acontecimiento, es decir, hasta dónde se va a distender el tiempo. Porque las épocas, que suponen una cierta unidad en sí mismas, aunque rehúyan toda forma de historicismo (reduciéndose a sí o aislándose positivamente en virtud de su orden), todavía constituyen conjuntos discretos. Es decir, hay dos formas de eliminar la “tentación continuista” (p. 175). Primero estipulando la ruptura o la incoherencia como principio de ordenamiento temporal, haciendo *estallar el tiempo dentro del espacio abierto* del orden y cerrándolo sobre sí (este cierre inédito, o esta unidad discontinua, es lo que Foucault llama “época” en las *MC*) y convirtiendo el cambio, literalmente, en una meta-morfosis (cf. p. 126). Pero también se puede atenuar la continuidad a fuerza de multiplicar los acontecimientos y sus procesos (o multiplicando las causas, tanto da: p. 109), haciendo *estallar el espacio dentro de ese tiempo cerrado*, que queda entonces desparramado y disperso, elongado según lo hemos llamado antes, y, por ende, en apariencia no interrumpido. En el primer caso la espacialización tiene lugar como *separación*, dice Sardinha, en el segundo como *solapamiento* (p. 108).

Esta misma diferencia se presenta en otra figura recurrente en el pensamiento de Foucault, que es la de la *verticalidad*. La espacialidad vertical correspondería al vínculo entre el tiempo acontecimiento, con su singularidad pero también con su solidez y su profundidad, y el tiempo histórico propiamente dicho, que sería el tiempo superficial. La verticalidad es en realidad el modo de la relación entre fondo y superficie. Sea como fuere, el acontecimiento está marcado por una dinámica intensiva, que corresponde a la “microfísica”, y que básicamente no es visible (que no es espectáculo); sería, si podemos expresarlo así, *el tiempo del archivo*. Este tiempo y dinámica tendrían su correlato (que no oposición, pues no se trata de una lógica sino de una suerte de fenomenología: cf. *infra*) en lo que Sardinha llama “macrofísica-

superficial” (p. 153), una dinámica extensiva no sólo en el sentido dinámico y especular, sino también en el discursivo, que correspondería al “conocimiento reflexivo” (derecho, política, etc.), que es el tiempo de la historia o, si se quiere, *el tiempo de la cultura* (sobre la noción de cultura cf. p. 36 y ss.).

Paralelamente, la espacialidad horizontal vendría a corresponder al tiempo reventado en el que la diferencia se ordena en el solapamiento de múltiples acontecimientos. Repárese en que la de la distribución de los acontecimientos que se presentan unos sobre otros habla de límites internos (en cierto modo, si se quiere, también intensivos), que nos ponen ante *la economía del campo*. Es el caso del fenómeno de la inclusión y la exclusión (p. 156), pero también del fenómeno del poder y la resistencia (p. 161 y ss.). Asimismo, el campo y su particular economía dinámica permiten que la horizontalidad albergue todavía otra clase de diferencia interna, como es la de las heterotopías y las utopías, que son modos diversos de *introducir el afuera sin salir del espacio* (modos, si se quiere, de volver paradójica la espacialidad).

4. El eje de la ética, que ocupa a la tercera parte, “La singularité de l'éthique”, se distingue de los ejes del saber y el poder por lo que Sardinha llama “novedad estructural” (p. 177). La de “la ausencia de un principio de ordenamiento de sus determinaciones” (*ibidem*). Esta “indeterminación formal” significa que no hay instancia ordenadora ni generadora de orden (no hay nada parecido a la disposición y al dispositivo) sino más bien libertad e indeterminación.

Primero hay que distinguir entre la ética y la moral, que queda más cerca del poder (el fondo se trata de un “[...] contraste entre la ética y el poder”: p. 196). La moral se refiere “[...] a los códigos de conducta y está ligada a las relaciones de poder” (p. 189) y a sus marcas estatutarias visibles y reconocibles. Por contra, la ética supone un distanciamiento del poder, jugándose en un nuevo dominio, el de la relación-a-uno-mismo. Pero lo que importa de este dominio es que encontramos de nuevo la oposición entre dos formas de espacialidad. La espacialidad del orden moral ubica al sujeto en un conjunto de marcas sociales y de estatus, que en realidad suponen su cierre en lo que podríamos llamar una *sujección social* (nuestro). La inclusión trae consigo la reducción del sujeto a unas reglas extrínsecas que lo ubican y reconocen en el espacio de la ciudadanía. Sin embargo, el sujeto ético es aquel que se aparta de esta visibilidad marcada socialmente, en lo que Sardinha

llama “[...] contracción del espacio de sí” (p. 196). La ética del cuidado de sí va a consistir justamente un proceso opuesto a toda dilatación, una suerte de *enrrecimiento del adentro*, cuyo modo fundamental de ser es el *ascetismo*.

Pero esta parte se ocupa fundamentalmente de dar cuenta del esfuerzo de Foucault por, como dice Sardinha en la conclusión, “reinventar” el sistema (p. 231), y más concretamente por medio de la *reactualización* (p. 220) de la “arquitectónica kantiana” (*ibidem*). Para empezar, la tercera Crítica propone una facultad entre dos dominios, *Gebiete*, una facultad sin dominio, no-legisladora, pero que *permite* justamente *la circulación entre las otras dos* (p. 204-5), y lo hace precisamente *en el terreno de los fenómenos*, o también podríamos decir de la experiencia. En todo ello resonaría kantianamente el movimiento entre los tres ejes saber-poder-ética. El segundo paralelismo se refiere a la noción de “juego”, que no habría dejado de utilizar para pensar la economía interna de las *epistemes*, pero también de los juegos de verdad que han constituido los distintos dominios, toda vez que permiten comprender un cierto orden, bien que sometido únicamente a su propia y literal *eco-nomía*, *internamente* por tanto y al margen de cualquier exterioridad determinante. En tercer lugar, en el texto sobre las Luces (sacado del penúltimo curso de Foucault) en el que se presenta una “ontología de nosotros mismos”, encontraríamos una última invocación al sistema con la distinción entre un dominio sobre las cosas, uno de la relación a con los otros y por último el dominio de la relación con uno mismo (p. 215), en la que resonaría la distinción entre los ejes de saber-poder-ética, pero también la triple pregunta del Canon de la razón pura de la primera Crítica (p. 217). Para terminar con la diferencia entre las dos formas de todo que Foucault analizó en la introducción que escribió a la *Antropología* kantiana, entre *All* y *Ganze*, donde el primero designaría la totalidad óptica y trascendente, inasequible y dialéctica, frente a lo que sería la totalidad articulada, ontológica e interna, asequible y estratégica, de la que Foucault se habría hecho cargo en estos y en otros textos.

Como señala el autor su conclusión (p. 227-231), el propósito último del trabajo es dar cuenta del *vínculo entre el sistema y la libertad*. Este vínculo permitirá pensar el orden precisamente como un conjunto abierto, como “[...] un todo sin fisuras” (p. 230) pero atravesado por una *dinámica inalienable que lo altera y reorganiza continuamente*. Un conjunto atravesado por una libertad “que no se somete más que a sí misma” (p. 230). En fin, un conjunto donde la libertad jugaría como una suerte de movimiento o de orientación hacia la emancipación.

## CUESTIONES ABIERTAS

5. El libro de Diogo Sardinha se ocupa de aspectos de la filosofía de Foucault que, sin pasar desapercibidos, no han recibido sin embargo nunca un tratamiento coherente y exhaustivo. Está en juego pensar algo así como el ‘sistema’ en Foucault, a partir precisamente de una *re-interpretación fuerte* de los conceptos de orden y de tiempo, una interpretación *contravenida* diríamos, que va a arrumbar precisamente la lectura que la metafísica ha hecho de ambos como estructura o andamiaje del ser y el fundamento.

La atención constante a los términos que significan orden o forma, pero sobre todo el juego que prestan a la hora de contravenir ese su sentido metafísico en el que el tiempo termina formando parte del orden hace relevante un continuo tratamiento de figuras topológicas. Esta posibilidad interpretativa, que Deleuze fue el primero en utilizar sin ambages, traza una de las líneas de sentido de este trabajo. Como si *la topología fuera el lugar medio entre el orden y el tiempo*, digamos como si fuera la figura *en la que se viene abajo toda jerarquía*, tanto de lugares como de acontecimientos. Sardinha muestra cómo el orden se vuelve contra el tiempo y cómo también el tiempo puede volverse contra el orden para, finalmente, *subvenir uno al otro* en el cuidado de sí ético.

Pero lo que resulta más interesante de esta obra es que no deja de pensar el sistema desde el propio trabajo de Foucault. Como si en el particular suceder de los tres “ejes” o “dominios” (las expresiones, como es sabido, son del propio Foucault), el sistema mismo estuviera *teniendo lugar*. Es la cuestión, por otra parte bien conocida, de si los escritos de Foucault constituyen una *oeuvre* o de un *parcours*, pero es más. Pone a prueba el verdadero sentido del sistema, no como categoría ni como orden preestablecido, sino como ese juego que siempre ya estamos jugando y que, por qué no, Foucault no dejó nunca de jugar, tal y como revelan sus últimos escritos (en lo que hemos llamado más arriba sistema-de-sí; ahora diremos algo más sobre esto).

Pues bien, estas son las siguientes cuestiones que nos parece que sugiere el libro pero que, a nuestro juicio, deja abiertas. Todas ellas juegan en el sentido de mostrar una *coherencia en toda* la obra de Foucault. Vamos a apuntar al menos tres.

6. *¿Por qué no hablar de una ‘fenomenología lingüística’ en Foucault?*  
En *MC* Foucault recuerda que la Fenomenología (Husserl) ha superado los

“dobles” que atraviesan al hombre a comienzos del siglo XIX, obrando como la síntesis entre el, vamos a llamarlo así, trascendentalismo y el historicismo. El Sujeto (Conciencia) reúne lo empírico y lo trascendental (la fenomenología es la experiencia *de* lo trascendental), el retorno y el origen (el trabajo fenomenológico es una suerte de retorno), etc. La relación de Foucault con lo fenomenológico, sin embargo, no está marcada únicamente por la interpretación de la Fenomenología que encontramos en *MC*. Es a partir de *L'Archéologie du savoir* que el lenguaje cobra una importancia fundamental, precisamente como nuevo campo. Si se quiere como ese *lugar en el que siempre ya estamos*, que es como podríamos definir de un modo fenomenológicamente ajustado la noción de campo. Porque el campo se opone justamente a la noción de sujeto, o habría que decir mejor, al *cierre* que caracteriza la noción de sujeto, que es el que ha puesto en aprietos a la Fenomenología cuando ha tenido que habérselas con los fenómenos históricos. Es decir, cuando ha tenido que *enfrentar el acontecimiento*, si puede decirse así. En este sentido, si el libro aborda precisamente el modo en que el espacio hace estallar el tiempo y arrumba cualquier historicismo, ¿por qué no recordar esa particular forma de positivismo que Foucault desarrolla en *Archéologie* como una suerte de fenomenología lingüística, a la manera de Austin? O lo que es igual, ¿por qué *L'Archéologie du savoir*, o si se quiere el lenguaje, está — en cierto sentido al menos pues no lo está absolutamente — ausente del libro de Sardinha? El “positivismo afortunado”, como lo llamó Foucault, empieza, nos parece, en el campo del lenguaje y no sólo en el de los acontecimientos, cuyo tratamiento no está del todo alejado de una suerte de fenomenología. Porque este positivismo, que, en esencia, insistimos, es la anti-Fenomenología, va de la mano de *rehabilitación de la retórica*, que aparece expresamente en *L'Odre du discours*, aunque ya estaba antes en los trabajos sobre la literatura, y continuará luego en y como el problema de la *veridicción*.<sup>3</sup>

7. *Política de la espacialización (espacialización de la política)*. La insistencia en las figuras espaciales a favor del orden y como contra-figura del tiempo no alcanza tampoco a la dimensión fenomenológica de la visibilidad como campo de encuentro. O, si se quiere, a su dimensión *estética*.

<sup>3</sup> Aquí se abre una línea perfectamente coherente desde los escritos de comienzos de los años setenta, en los que el tema de Edipo es recurrente (*La vérité et les formes juridiques*, de 1974, y ya antes el primer curso en el Collège de France, de 1970-1971, *Leçons sur la volonté de savoir*), y los textos de comienzos de los ochenta (de *L'Herménétique du sujet* en adelante) con la problematización del decir verdadero, *franc-parler*, y sus formas.

En este sentido valdría la pena recordar la segunda parte de la conferencia “*What is Enlightenment?*” (hay referencias a la tercera parte, a cuenta de la sistematicidad), cuando comenta el trabajo de la Ilustración como un trabajo también estético. Nos referimos a la referencia a Baudelaire y a la recuperación de la noción de *éthos*, pero sobre todo al juego digamos estético-interpretativo que trae consigo la indicación kantiana del “signo” que anuncia la Ilustración (ahora en el texto “*Qu’est-ce que les Lumières?*”, que transcribe una de las primeras lecciones del curso de 1982-3). En la lectura de Kant de este signo, como tal signo, nos encontramos no sólo con una hermenéutica sino también con una estética, pues, como es sabido, el *signum* que está en juego aquí es un estado de ánimo, el entusiasmo, que ha revelado la Revolución francesa, pero que se revela a la postre como un estado de ánimo político (que habría que sumar al sentimiento estético en cuanto tal, el placer y el displeacer, y al sentimiento moral, el respeto). Pues bien, la lectura como posibilidad política, la posibilidad de una hermenéutica-política, vamos a decirlo así, atraviesa los escritos de los años setenta (estamos pensando en algunos pasajes de *Le Pouvoir psychiatrique*), vinculada como está al problema de la veridicción, y culmina con el problema de la parresía política, esto es, con el problema de cómo *el decir de uno mismo*, en el que revela públicamente el dominio de sí y la concordancia entre decir/ hacer (que es una reinterpretación a-subjetivista, si puede decirse así, de la noción de verdad), *puede ser un modo de gobernar a los otros*. Pero el problema de la parresía en general, nos parece, no recibe la atención debida en el libro que reseñamos. Porque, volviendo sobre la cuestión misma, ¿cuál es si no el sentido último de estas dos lecciones que, abriendo un curso sobre la parresía como modo de gobierno genuinamente político, como gobierno de un *éthos* —en el sentido estético-político que hemos apuntado recién—, recuerdan un fenómeno posterior como es la *Aufklärung*?, ¿no ha sido Kant, junto con Heidegger, el otro gran ausente de los escritos de Foucault? Pasemos a la siguiente pista.

8. *¿Foucault y la tercera Crítica?* Siendo esto así, resulta curioso que merezca más atención en el texto de Sardinha la tercera Crítica de Kant, a la que Foucault apenas dedica una referencia incidental. Es cierto que lo hace precisamente a cuenta del sistema, que es donde Sardinha encuentra este rendimiento interpretativo, pero no es claro que Foucault se haya servido de la interpretación del sistema de la *Einleitung* de la *KU* (los §§ II-IX) —que, por otra parte, debería completarse con los de la *Erste Einleitung*— y que se

comentan expresamente al final de *Ordre et temps* (p. 200-205), a la hora de distinguir entre los dominios del saber, el poder y la ética. Desde luego, la noción de dominio, *Gebiet*, como terreno acotado de una legislación (*KU*, A.A.V, 74 ss.) no tiene nada que ver con los ejes del saber y el poder, ni con la diferencia entre estos dos ejes y el eje de la ética, precisamente porque el trabajo de Foucault con ellos, lo mismo que con la ética, ha consistido en *eventualizarlo*. La noción de “régimen” y de “práctica discursiva”, lo mismo que la noción de “dispositivo”, constituyen *sacudidas contra cualquier lectura trascendentalista o metodologicista, tanto da*, del saber y del poder (lo mismo que en el caso de la ética, la distinción entre ética y moral se dirige contra cualquier *normativismo*). De hecho, la eventualización no tiene otro propósito que el de revelar el *origen bajo* de todos estos regímenes (recuérdese el texto sobre Nietzsche), que en cierto modo es justo lo contrario del origen de una *Gesetzgebung* o legislación, que es la Razón misma.

El aprovechamiento de la distinción entre *All* y *Ganze* del final nos remite al texto temprano de la *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, que tiene en su horizonte más bien al *Opus postumum*. Pero de esto poco más se puede decir salvo que este texto de Foucault merece por sí mismo una lectura atenta, que hasta el momento no se ha hecho.

Por todo ello, pero sobre todo por lo que hemos apuntado en el apartado anterior sobre la noción de parresía, de echarse en falta un texto de Kant, no será otro que el de la *Beantwortung auf die Frage: “Was ist Aufklärung?”*.

---

Recebido em: 02.01.2012

Aceito em: 05.02.2012