
LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 41

México, enero-abril

ISSN 1665-8620

121

2013

AÑO
CUARENTA
Y
UNO

41

De la Salle
ediciones

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 41

México, enero-abril

ISSN 1665-8620

121

2013

AÑO
CUARENTA
Y
UNO

41

De la Salle
ediciones

Publicada cuatrimestralmente por De La Salle ediciones, órgano editorial de la Universidad La Salle Ciudad de México.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, Dr. José Manuel Villalpando Nava.

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jesús Avelino de la Pienda, España; Dr. W. R. Daros, Argentina; Dr. Raúl Fornet-Betancourt, Alemania; Dr. Alfredo Gómez-Müller, Francia; Dra. Celina Lertora Mendoza, Argentina; Dr. H. C. F. Mansilla, Bolivia; Lic. Ciro E. Schmidt Andrade, Chile.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos recibidos y decidir su publicación. Los textos enviados deberán ser acompañados por el disco correspondiente en programa compatible con Windows. Deben incluir un *abstract* en inglés y en castellano, en una extensión no superior a 25 cuartillas.

REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación cuatrimestral de la Universidad La Salle, A.C., cuya misión es la divulgación de estudios filosóficos inéditos sobre temas de interés: ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros. Suscripción anual: en México, 400 pesos; en el extranjero, 100 dólares estadounidenses.

© Universidad La Salle, A.C.

Benjamín Franklin 47, Col. Condesa,
06140, Cuauhtémoc, Cd. de México.

Editado por *DeLaSalle* ediciones

Mazatlán 218, Col. Condesa,

Tel. 52 78 95 00 ext. 1017

revistalogos@lasallistas.org.mx

delasalleediciones@ulsa.mx

ISSN 1665-8620, del 2 de abril de 2004.

Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992.

Apoyo en la formación: Roberto A. Carreño Necochea

Impreso en Express Digital, marzo de 2013

Universidad La Salle, A.C.

Mtro. Enrique A. González Álvarez, *fsc*
Rector

Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo
Vicerrector Académico

Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo
Vicerrector de Bienestar y Formación

Editorial De La Salle

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Dirección editorial

Lic. Irma Rodríguez Vega

Producción y distribución
irv@ulsa.mx

A priori constitutivo dinámico y relativo	5
Jürgen Habermas y Michel Foucault: dos rutas para un análisis crítico del presente.	7
Regulación, autodeterminación y libertad	
Emmanuel Kant	29
	65
	93

Presentación

Hace apenas unos cuantos números se hacía mención del cincuentenario al que llegaba esta universidad, creadora y albergue de *Logos REVISTA DE FILOSOFÍA*, y del orgullo que su gran comunidad sentía y compartía por ese hecho, un acontecimiento que dentro del ámbito de las instituciones de educación superior es altamente relevante, habida cuenta de los grandes retos que deben sortear para rebasar cinco décadas de trabajo continuo y siempre ascendente.

También se mencionó entonces, igualmente a guisa de congratulación en torno a las fechas célebres, la entrada al cuadragésimo año de publicación de aquella revista en la que varias centenas de artículos de otro tanto de académicos han compartido su pensamiento en torno de una inquietud común: el traer y retrotraer constante, evolutivamente los frutos de la reflexión filosófica, ora sobre intelecciones de otros hechas propias, ora las propias destinadas a la captura intelectual de los otros.

En esta forma de construir un colectivo intelectual con base en la Filosofía, podría parecer una perogrullada mencionar el año que sigue inmediatamente al cuarenta, mas el haber agotado la cuarta década para, con la entrada al año cuarenta y uno, inaugurar la quinta década de publicación ininterrumpida es en verdad el cumplimiento de uno de esos actos llamados a contratiempo que muchas otras publicaciones no tuvieron la suerte de atestiguar.

En el cuadragésimo primer año, década quinta de *Logos REVISTA DE FILOSOFÍA*, vuélvese una vez más a reconocer a la Universidad La Salle por apostar por un caro proyecto que dio fruto a poco de iniciado su transitar por las varias y diversas instituciones educativas, organismos académicos y espacios académicos de múltiples rincones del mundo, y a agradecer a todos y cada uno de los profesores, académicos, escritores, generosos pensadores todos que han dado a estas páginas sustancia y trascendencia.

El compromiso será el mismo de siempre, el establecido hace cuatro décadas: invitarles a continuar en el ejercicio de compartir sus disquisiciones, en empeñarnos por dar cabida a toda suerte de pensamiento y, sobre todo, en no cejar de satisfacer la afortunada demanda que por gentil acogida le es dispensada a ésta, una publicación construida por todos.

Manuel Javier Amaro Barriga

Cd. de México, marzo de 2013

A priori constitutivo dinámico y relativo

Ángel Antonio Ayala Zúñiga

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Cd. de México

Resumen

La noción de a priori constitutivo relativizado que Michael Friedman desarrolla en su *Dynamics of Reason*, es parte fundamental de su interpretación y explicación del cambio científico. Dicha noción es deudora de tres corrientes filosóficas que se identifican con los nombres de H. Reichenbach, R. Carnap y T. Kuhn. Estas tres líneas de pensamiento descansan, en alguna medida, sobre la idea kantiana del carácter *a priori* del conocimiento. En este sentido, y en afán de un mejor entendimiento de la propuesta de Friedman, el objetivo de este escrito está dedicado a revisar cómo es posible hablar de principios a priori relativizados, cuando la idea original en Kant nos remite a principios universalmente válidos para todo tiempo y lugar.

Abstract

Michael Friedman's theory of a relativized *a priori* - as developed in his *Dynamics of reason* - is discussed, and shown to be a fundamental part of his interpretation and explanation of scientific change. This paper attempts to clarify the doctrine of relativized a priori principles, contrasting it with Kant's original idea, and it is argued that Friedman's position is indebted to three philosophical traditions, those associated with H. Reichenbach, R. Carnap and T. Kuhn; these traditions were in their turn nurtured by Kant's conception of a priori knowledge.

1. Kant y la noción de conocimiento a priori

En la *Crítica de la razón pura* Kant establece que el problema central de la razón es aquel que se identifica con la pregunta ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?, señalando a su vez que la formulación de esta pregunta puede descomponerse en dos cuestiones más concretas, a saber ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en las matemáticas? Y ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en las ciencias de la naturaleza?

Representa un gran avance el poder reducir multitud de investigaciones a la fórmula de un único problema. No solo se alivia así el propio trabajo determinándolo con exactitud, sino también la tarea crítica de cualquier otra persona que quiera examinar si hemos cumplido o no satisfactoriamente nuestro propósito. Pues bien, la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?...La solución de dicho problema incluye, a la vez, la posibilidad del uso puro de la razón en la fundamentación y desarrollo de todas las ciencias que contengan un conocimiento teórico a priori de objetos, es decir, incluye la respuesta a las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la ciencia natural pura? [Kant, CRP: 36,37].

Mientras que la primera pregunta concierne a las condiciones de posibilidad de la geometría euclidiana, la segunda concierne a las condiciones de posibilidad de las leyes fundamentales de la mecánica newtoniana. Como intento de resolver estas cuestiones, Kant formuló una *teoría filosófica trascendental* de las facultades cognitivas del ser humano, encontrando que la estructura universal de estas facultades cognitivas se da, por un lado, bajo la forma de la intuición sensible (*espacio, tiempo*), y por otro, bajo la forma de *conceptos puros o categorías* del entendimiento. A través de la primera forma, según Kant,

se nos dan los objetos, mientras que a través de la segunda los pensamos. Ahora bien, la variedad contenida en las representaciones puede darse en una intuición sensible, donde la forma de tal intuición esta *a priori* en nuestra facultad de representación, pero, la combinación de una variedad no puede llegar por los sentidos ni estar contenida en la forma pura de la intuición, sino que se trata de un acto de espontaneidad de la facultad de representar. Tal facultad ha de hallarse en el entendimiento constituyendo un acto intelectual que Kant denomina síntesis.

Desde el momento en que hay en nosotros cierta forma de intuición a priori basada en la receptividad de la facultad de representación (sensibilidad), el entendimiento puede, en cuanto espontaneidad, determinar, mediante la diversidad de las representaciones dadas, el sentido interno de acuerdo con la unidad sintética de apercepción y puede así pensar la unidad sintética de apercepción de la diversidad de la intuición sensible a priori como condición a la que necesariamente han de someterse todos los objetos de nuestra intuición. [Kant, CRP, Analítica Trascendental, 24:115].

Esta estructura cognitiva es empleada por Kant para desarrollar la idea de una racionalidad universalmente fija y constitutiva común a todo ser humano, intentando explicar la forma en que la física matemática newtoniana representa un auténtico modelo de esta racionalidad universal. Para Kant es evidente que ciertos aspectos básicos de la física newtoniana como la geometría euclidiana y las tres leyes de movimiento, tienen un carácter a priori, que no puede ser derivado empíricamente vía la inducción, por el contrario la posibilidad de tales inducciones presupone que las leyes más elementales de la geometría y la mecánica tengan lugar. Así, el conocimiento sintético a priori funciona como una presuposición o condición de posibilidad de todo conocimiento empírico. Ahora bien, la universalidad y necesidad de los aspectos a priori de

las ciencias de la naturaleza, aspecto que hoy en día nos parece totalmente inconcebible, tuvo en el siglo XVIII una justificación contextual. En este sentido, debemos considerar dos aspectos fundamentales, primero, que la filosofía de Kant es una respuesta al desafío escéptico de Hume y segundo, que no existe ninguna alternativa concebible, durante el siglo XVIII, a la geometría euclidiana y la mecánica newtoniana.

De esta forma todo el sistema trascendental kantiano parte de la idea de que el único conocimiento posible es aquel que se deriva tanto de las condiciones formales de la sensibilidad como de la facultad de conceptualizar la diversidad de datos sensibles obtenida a través de esta, es decir, la posibilidad de conocimiento depende constitutivamente de la estructura formal cognitiva común a todo ser humano. Si el conocimiento como hecho se manifiesta concretamente tanto en la física newtoniana como en la geometría euclidiana, entonces, la estructura formal cognitiva se identifica plenamente con las condiciones formales de estas, por lo tanto no existe forma alguna en que el conocimiento de hecho difiera de las condiciones formales constitutivas tanto de la geometría euclídea como de la física de Newton. Por lo tanto, la física y la geometría establecida en tiempos de Kant, constituyen la única forma en que se puede conocer, no existe alternativa. Así, los principios constitutivos que hacen posible el conocimiento son universales y necesarios.

Sin embargo el inicio del siglo XIX trajo consigo profundos cambios tanto en el ámbito de las matemáticas como en el de la física. Dichos cambios cimbraron los postulados más elementales de la filosofía kantiana, sobre todo, en la noción de universalidad y necesidad de la forma en que se hace posible el conocimiento. Si existen alternativas geométricas distintas a la geometría euclidiana, entonces los principios constitutivos que hacen posible el conocimiento empírico no parecen ser universales y necesarios como lo pretendía Kant.

2. Las geometrías no euclidianas

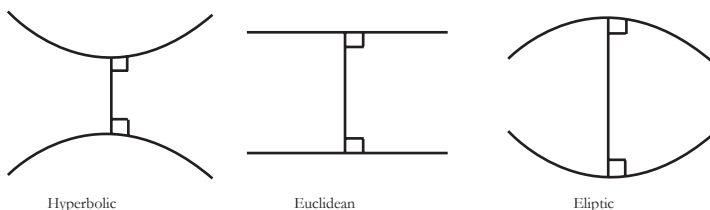
El desafío que trajo consigo el siglo XIX a la concepción kantiana del conocimiento se presentó vía el desarrollo de geometrías alternativas que diferían sustancialmente con el sistema clásico euclidiano. El problema surgió particularmente con el quinto postulado planteado por Euclides. Revisemos brevemente el problema.

El sistema euclidiano se encuentra sustentado en cinco postulados elementales:

1. Dados dos puntos se puede trazar una y solo una recta que los une.
2. Cualquier segmento puede prolongarse de manera continua en cualquier sentido.
3. Se puede trazar una circunferencia con centro en cualquier punto y de cualquier radio.
4. Todos los ángulos rectos son congruentes.
5. Si una recta, al cortar a otras dos, forma ángulos internos menores a dos ángulos rectos, esas dos rectas prolongadas indefinidamente se cortan del lado en el que están los ángulos menores que dos rectos (ver quinto postulado de Euclides).

Euclides asumió que el conjunto de estos postulados era autoevidente y como la definición misma de axioma lo indica, las consideró afirmaciones que no requieren explicación. Sin embargo el quinto postulado no parecía del todo obvio ni evidente y muchos geómetras, incluso desde tiempos de Euclides intentaron con serias dificultades intentar demostrarlo deduciéndolo de los cuatro axiomas anteriores. Sin embargo, la reducción al absurdo de este postulado demostró que tanto la afirmación del mismo como su negación podrían ser compatibles con el resto de los postulados, surgiendo así dos nuevas geometrías, la elíptica o riemanniana y la hiperbólica o de Lobachevsky que al no considerar axiomática la postulación del quinto postulado se consideraron como geometrías no euclidianas.

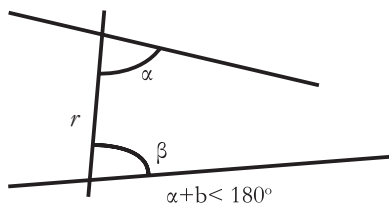
Diferencias entre geometría euclidiana y geometrías no euclidianas.



Como ejemplo, a fin de aclarar el punto, revisemos un caso particular de la geometría elíptica en el que es posible sostener los cuatro postulados de la geometría euclídea sin necesariamente sostener el quinto.

Existen diferentes interpretaciones del quinto postulado de Euclides por ejemplo: Las rectas paralelas son equidistantes. Por un punto exterior a una recta dada sólo cabe trazar una paralela; Dos rectas paralelas guardan entre sí una distancia finita; Las rectas no equidistantes convergen en una dirección y divergen en la opuesta; etc. Sin embargo para el caso concreto de nuestro ejemplo utilizaremos aquella interpretación ya conocida desde tiempos de Aristóteles en el siglo IV a. C., a saber:

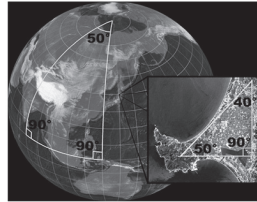
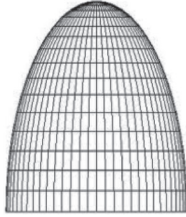
La suma de los ángulos de cualquier triángulo es igual a la suma de dos ángulos rectos.



Si utilizamos la esfera como un modelo de geometría elíptica los meridianos resultan ser líneas geodésicas mientras que los paralelos son líneas de curvatura no mínima.



En este modelo, las líneas geodésicas cumplen un papel similar al que cumplen las líneas rectas en la geometría euclídea. No obstante, en este modelo no se cumple el quinto postulado de Euclides, esto debido a que sobre una esfera la suma de los ángulos de un triángulo, en este caso un triángulo esférico, puede no ser igual a 180° . La constitución misma de la superficie de un espacio esférico no es equivalente a la de un espacio euclídeo.



La imagen anterior muestra que al menos dos de los ángulos de este triángulo esférico son rectos por lo que la suma de sus tres ángulos es mayor a los 180° , esto constituye una negación del quinto postulado de Euclides.

En este sentido al existir alternativas a la geometría Euclidiana, cabría la posibilidad de que en efecto la geometría del espacio físico no fuera euclídea, la idea de necesidad y universalidad de nuestra estructura formal cognitiva a la que apelaba Kant, resultaba seriamente cuestionada.

Finally, since we have now succeeded, at least apparently, in conceiving the possibility that space might be other than Euclidean, Kant's idea that Euclidean geometry is built into the

fundamental capacities of the human mind (into what Kant called our pure intuition of space) appears to be simply false. [Friedman, 2001: 27].

Y en efecto la posibilidad de encontrar una teoría física edificada sobre una geometría no euclidiana llegó a comienzos del siglo XX con el planteamiento de la teoría general de la relatividad de Einstein. La teoría Einsteiniana, implicaba, por un lado, una geometría no euclídea, y por otro, una mecánica no newtoniana, que se contraponía particularmente a la concepción clásica de la gravedad. Así, bajo la nueva teoría, ya no era posible seguir hablando de la gravedad como aquella fuerza que actúa instantáneamente a cualquier distancia. La nueva teoría descansaba sobre una concepción de geometría diferente a la euclídea, la cual permitía explicar el fenómeno de gravitación en términos de curvatura espacio-tiempo, bajo esta nueva interpretación, el espacio físico sería muy diferente al espacio euclídeo.

a) El destino de lo *a priori*, hacia una versión relativizada y dinámica.

Si tanto el desarrollo de las geometrías no euclidianas como el de la nueva concepción física einsteniana contradice la noción Kantiana de necesidad y universalidad de nuestro conocimiento *a priori* ¿Cuál será el auténtico valor de esta concepción? Según Michael Friedman, el desafío que enfrenta la concepción kantiana del conocimiento *a priori* nos conduce hacia dos formas diferentes de interpretar el problema, por un lado, algunos como W.V. Quine a mediados del XX se vieron inclinados a plantear que no existe privilegio alguno entre los enunciados de bajo nivel y los postulados elementales de una teoría, ambos son igualmente falibles y revisables. Bajo esta visión, nuestro sistema de conocimiento debe ser visto holísticamente (idea deudora del pensamiento de P. Duhem) como una amplia red de creencias interconectadas. Cuando nuestro sistema holista de creencias entra en conflicto con al-

guna experiencia recalcitrante podemos realizar ajustes en la periferia del mismo sin que se afecte la parte más abstracta y general de la ciencia, pero dado que no existe privilegio alguno entre las partes de menor y mayor nivel dentro de este sistema pueden resultar afectadas las partes más elementales de dicha teoría, incluyendo la parte lógica y matemática, ocasionando un serio problema que podría desembocar en una revolución o cambio científico.

If this view is right... (La de nuestro conocimiento como una vasta red de creencias interconectadas) it becomes folly to seek a boundary between synthetic statements, which hold contingently on experience, and analytic statements, which hold come what may. Any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system. Even a statement very close to the periphery can be held true in the face of recalcitrant experience by pleading hallucination or by amending certain statements of the kind called logical laws. Conversely, by the same token, no statement is immune to revision. Revision even of the logical law of the excluded middle has been proposed as a means of simplifying quantum mechanics; and what difference is there in principle between such a shift and the shift whereby Kepler superseded Ptolemy, or Einstein Newton, or Darwin Aristotle? [Quine, 1951:42-43].

Sin embargo, por otro lado, siguiendo a Friedman, es posible encontrar un camino alternativo a la posición anti apriorística de Quine, en la que ya desde el siglo XIX y principios del XX pensadores como Helmholtz y Poincaré decidieron tomar. A pesar de vivir en carne propia el cambio revolucionario tanto en matemáticas como en física, estos autores siguieron una línea kantiana, en la que firmemente decidieron seguir sosteniendo la existencia de un conocimiento a priori que permanecía por encima de todo cambio conceptual. Si bien es cierto que tanto Helmholtz como Poincaré participaron ac-

tivamente en el desarrollo y planteamiento de las geometrías no euclidianas, que a la postre constituyeron uno de los golpes más violentos en contra de la filosofía kantiana, también es cierto que estos autores continuaron pensando kantianamente al sostener la idea de que el espacio es un concepto a priori que condiciona la experiencia. Para Helmholtz, el auténtico problema en torno a la concepción del espacio en Kant, fue que este sostuvo que el espacio como intuición a priori se identifica de forma absoluta con los axiomas de la geometría euclídea. Por su parte, el espacio que Helmholtz concebía continuaba siendo una intuición a priori, solo que a diferencia de Kant, esta era en si misma vacía de cualquier contenido, dentro de la cual cualquier contenido de la experiencia podría conformarlo.

La doctrina de Kant de las formas de la intuición dadas a priori es una expresión clara y muy afortunada del estado de cosas; pero esas formas han de ser vacías de contenido y libres en una medida suficiente para absorber cualquier contenido que pueda presentar la forma relevante de percepción. [Helmholtz 1878/1977:62].

Para Helmholtz, la percepción de las relaciones espaciales entre los objetos depende del movimiento de nuestro cuerpo, es decir cuando, voluntariamente, nos movemos las sensaciones con respecto a los objetos espaciales se alteran, así, el espacio al igual que las sensaciones de color, sabor y frío, es una forma subjetiva de la intuición que nos constituye fisiológicamente. Este principio del movimiento voluntario fue llamado por Helmholtz como el principio de movilidad libre, y fue a través de este que sugirió que la estructura más general del espacio común tanto al sistema euclidiano como al no euclidiano era un presupuesto necesario de toda medida espacial y por tanto una forma a priori trascendental de nuestra intuición espacial.

Por su parte, Poincaré, al igual que Helmholtz, asumió una posición frente a la concepción del espacio desde el terre-

no fisiológico, afirmando que nuestras sensaciones espaciales responden a cierta estructura sensible que no necesariamente se corresponde con un tipo de geometría particular, por lo que llegó a la conclusión de que la elección de un sistema geométrico solo constituye una elección convencional. En este sentido, partiendo de la distinción entre *espacio sensible* y *espacio geométrico*, estableció que el primero se compone de un gran número de sistemas cada uno independiente y correspondiéndose con las fibras nerviosas que determinan nuestras sensaciones. En un estudio de la concepción del espacio sensible de Poincaré, Álvaro Peláez señala:

Así, de acuerdo con Poincaré el espacio sensible podría ser caracterizado como una variedad topológica n -dimensional (representando n el número de fibras nerviosas). Y cada punto de este espacio sensible sería un agregado de de sensaciones simultaneas que podría llamarse con justicia un estado de conciencia sensorial, dada la fundamental función de comparación y reflexión que se hace en cada caso. [A. Peláez, 2008: 90]

Sin embargo, como habíamos mencionado, este espacio sensible, según Poincaré, no se corresponde estrictamente con algún sistema geométrico en particular. Mientras que en geometría es posible establecer, introduciendo una categoría, emplear tres sistemas como los tres ejes de coordenadas, en el espacio sensible, no solo tenemos tres sistemas, sino, como menciona A. Peláez, tantos como fibras nerviosas [Peláez, *ibíd.*]. En este sentido, aunque no sea posible que se correspondan de una manera necesaria el espacio sensible y el espacio geométrico, si es posible, según Poincaré, pensar los objetos de nuestro espacio sensible como si realmente existieran en un espacio geométrico. Así este último actuaría como regulador en tanto que es vía el espacio geométrico que podemos ordenar y pensar nuestros objetos en el espacio, constituyéndose como una forma de nuestro entendimiento. Ahora bien, dado que el espacio sensible no se corresponde unívocamente

con un sistema geométrico en particular, es posible, elegir el sistema que mejor resulte conveniente utilizar, es decir, los sistemas geométricos son meras convenciones. Sin embargo, estas convenciones no son arbitrarias, y aquí se pone de manifiesto una característica que normalmente es pasada por alto cuando se habla del convencionalismo de Poincaré, si bien no es posible determinar cuáles son las características reales del espacio sensible que nos permitan encasillarlo dentro de un único sistema, si resulta ser más compatible con un sistema más que con otro, en este sentido podríamos decir que existen partes de nuestra sensibilidad que se identifican con ciertos aspectos de un sistema geométrico, esta resultaría una señal de que debe preferirse dicho sistema en lugar de otro.

Otro autor que dio un paso más en la liberación del sentido de necesidad y universalidad de lo a priori kantiano fue H. Reichenbach. En 1920, Siguiendo la senda del pensamiento kantiano contrapuesto a la concepción holista-empirista de la ciencia, Reichenbach en su libro *La teoría de la relatividad y el conocimiento a priori*, distinguió entre dos sentidos que adquiere la concepción de lo a priori en Kant, a saber:

1. Lo a priori como fijo y necesario para todo tiempo y lugar.
2. Lo a priori como constitutivo del concepto del objeto de conocimiento.

Kant's concept of a priori has two different meanings. First, it means "necessarily true" or "true for all times," and secondly, "constituting the concept of object...the second meaning of the concept of a priori is the more important one. It lends to this concept the central position in epistemology which it has held since Kant. It was Kant's great discovery that the object of knowledge is not immediately given but constructed, and that it contains conceptual element not contained In pure perception. [H. Reichenbach, 1920: 50].

En este sentido Reichenbach identifica los elementos cons-

titutivos a priori del esquema kantiano, a saber, tiempo, espacio y las categorías, con lo que él llama *principios de coordinación*. Estos *principios de coordinación* permiten en última instancia coordinar, en el sentido de establecer una relación eliminando niveles jerárquicos, objetos o eventos físicos a ecuaciones matemáticas. Cuando llamamos a la tierra esfera, siguiendo a Reichenbach, lo que hacemos es coordinar la figura matemática a cierta percepción táctil o visual que llamamos imagen perceptual de la tierra de a cuerdo a un nivel de coordinación.

If we speak of Boyle's gas law, we coordinate the formula:

$p \cdot V = R \cdot T$ to certain perceptions, some of which we call direct perceptions of gases (such as the feeling of air of the skin) and some of which we call indirect perceptions (such as the position of the pointer of a manometer). [H. Reichenbach, 1920: 37].

Algunos de los ejemplos que Reichenbach considera como principios de coordinación son el *espacio*, *el tiempo*, el principio de *genidentidad y probabilidad*. Dichos principios determinan constitutivamente la forma en que pensamos, organizamos y determinamos los datos dados en la percepción. Sin embargo, estos principios a pesar de ser a priori, ya no son considerados en el primer sentido de la distinción inicial de Reichenbach. Según este, la gran lección del surgimiento tanto de las geometrías euclidianas como de la teoría de la relatividad einsteniana, fue aquella que demostró que los principios constitutivos pueden ser revisables, perdiendo así su carácter de necesidad y universalidad. Los principios de coordinación de Reichenbach en efecto son a priori, pero solo en su segundo sentido, es decir, como constitutivos de los conceptos bajo los cuales pensamos los objetos reales.

En una línea similar, R. Carnap continuó con el planteamiento del cambio conceptual, ahora bajo la forma de lo que él llamo *lenguajes formales* o *marcos lingüísticos*. Según Carnap todos los estándares de *exactitud*, *validez*, y *verdad*, son relativos a

las reglas lógicas de uno u otro marco lingüístico. En una idea muy cercana a la noción de convencionalismo de Poincaré y quizás a un mas a la idea del convencionalismo Popperiano, Carnap considera que si los valores de *exactitud, validez, y verdad* en efecto son relativos a la elección de un marco lingüístico, entonces carece de sentido preguntarse por la validez de dicha elección. Las reglas de validez lógica al igual que los axiomas matemáticos son constitutivos de los conceptos de validez y corrección relativos a la elección de uno u otro marco lingüístico. Esta filosofía carnapiana de los marcos lingüísticos descansa sobre la tradicional distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos de un marco dado, o como el mismo Carnap considera, una distinción entre las *L-rules* y las *P-rules*. Las L-rules incluirían, como ejemplo, las leyes de la lógica y las matemáticas de un marco dado, mientras que las P-rules incluirían leyes empíricas, como por ejemplo, las ecuaciones del electromagnetismo de Maxwell. Esta distinción entre reglas lógicas y físicas induce a una más profunda distinción, de igual forma fundamental en la filosofía de Carnap, a saber, la distinción entre cuestiones internas y cuestiones externas, diferenciación que se encuentra muy cercana a la idea de Reichenbach entre los llamados principios de coordinación o principios constitutivos y los axiomas de conexión o leyes empíricas. Las cuestiones internas son decididas dentro de un marco lingüístico aceptado, de acuerdo con las reglas lógicas del marco en cuestión. Las cuestiones externas por el contrario, concierne a la decisión de qué marco y por tanto que reglas lógicas deben ser aceptadas en primer lugar. Pero, dado que antes de elegir un marco lingüístico no existen reglas lógicas, las cuestiones externas, a diferencia de las internas, no se pueden decidir racionalmente, por lo menos no en el mismo sentido de las internas. La única forma en que es posible establecerlas es vía una convención. De aquí que Carnap, en un artículo titulado sobre el carácter de los problemas filosóficos, publicado en 1934, afirma que:

Una propuesta de formulación sintáctica del lenguaje de la ciencia es, entendida como principio, una propuesta para una convención elegible libremente; ahora bien lo que nos induce a preferir determinadas formas de lenguaje a otras es el recurso al material empírico que provee la investigación científica. [Carnap, 1934-1996: 41].

Así en este sentido, los marcos lingüísticos, elegidos convencionalmente se conforman internamente por ciertos postulados o principios constitutivos elementales que significan el resto del aparato lingüístico con el que se intenta dar sentido a la variedad empírica de la percepción. La tesis de Carnap en torno a la adecuación empírica de los términos teóricos, es desarrollada en 1956 en su *El carácter metodológico de los conceptos teóricos*. En este artículo, Carnap, afirma que el significado de un término teórico se establece en la medida en que este encuentra una senda a través de la cual logra una comunicación con el lenguaje observacional (LO), es decir: “Sea “M” un término teórico del vocabulario teórico (VT) ¿Qué quiere decir que “M” sea empíricamente significativo? ...que existe un cierto enunciado SM acerca de M tal que podamos inferir con su ayuda un enunciado SO en LO”.¹

En este sentido, la significación de un término teórico se mantiene en el ámbito de lo empírico, en la medida en que M contribuye en la predicción de fenómenos observables o posiblemente observables. Sin embargo, la significación, o mejor dicho, el camino hacia la significación empírica de un término teórico no podría, exitosamente, lograr vinculo alguno con SO por sí solo, la idea de un reductivismo ingenuo queda descartada por Carnap. Los términos de VT no tendrían significación observacional alguna si fueran considerados aisladamente. Para lograrlo, es necesario, además de “M”, considerar otros términos teóricos con los que “M” se interrelaciona, por ejemplo,

¹ Carnap, 1956, p. 83.

siguiendo a Carnap, digamos K, de esta forma la significación empírica de SM depende además de otros enunciados que involucran otros términos como podría ser SK.

Pero puede ser que cualquier suposición que incluya sólo a la magnitud M sea ella misma demasiado débil para llevarnos a alguna consecuencia observacional, y que debamos añadir una segunda suposición SK que contenga otros términos de VT. [Carnap, 1956, p. 84].

Además de esto, necesitaría ciertas reglas de correspondencia (C) esenciales para establecer el vínculo deseado entre LO y LT. Las reglas de correspondencia son aceptadas como postulados, es decir, por convención no se hace necesaria su justificación. Estas reglas, constituyen en última instancia, la herramienta a través de la cual es posible determinar mediante una serie de conjuntos de parejas ordenadas $\{<1,1>, <2,2>, <3,3>, <1,2>, <2,1>, <1,3>, <3,1> \dots \text{etc.}\}$, en una especie de coordenadas, la posición de cualquier evento observacional,² “por ejemplo, el método utilizado por los navegantes para determinar la posición y el tiempo”.³ En este sentido las reglas de correspondencia definen como una relación de pares ordenados el vínculo entre los términos teóricos y los fenómenos observables.

Por ejemplo una regla (de correspondencia) puede referirse a dos cuerpos materiales u, v (es decir observables en las localizaciones u y v)... la regla puede relacionar el término teórico “masa” con el predicado observable “más pesado que” de la siguiente manera: “Si u es más pesado

² En esta Parte Carnap hace referencia a la utilidad matemática del producto cartesiano, que reduce la ubicación de un objeto a una relación (n-aria) de coordenadas espacio-tiempo. Carnap lleva esta noción a la idea misma de significación empírica de los términos teóricos, donde es posible por este mismo método reducir un término teórico a una serie de relaciones de parejas ordenadas que coinciden en el espacio tiempo con algún acontecimiento observable.

³ Carnap, 1956, p. 81.

que v , entonces la masa de u' (es decir, la masa de la región coordinada u' que corresponde a u) es mayor que la masa de v' " [Carnap, 1956: 82].

Las reglas de correspondencia reducen la definición de cualquier objeto o enunciado a una relación de pares ordenados, y a través de esta relación establecen el vínculo entre algunos enunciados en (LT) y enunciados en (LO). Aunque la idea de "algunos enunciados", impide, según Carnap, que exista una regla de correspondencia para cada término teórico, basta con que alguno de estos términos teóricos se encuentre relacionado con otros términos de (VT) para que los términos relacionados con él adquieran significación observacional (indirectamente).

Así, reiterando, parece que la significación del término teórico "M" no solo depende de sí mismo para encontrar el camino de la significación empírica, sino que depende de una conjunción cuyos elementos están constituidos por los enunciados que contienen el término en cuestión (SM), los enunciados que contienen otros términos del vocabulario teórico (SK) que se encuentran interrelacionados con el Término central y las ya mencionadas reglas de correspondencia (C): $(SM \wedge SK \wedge C)$. No obstante, para Carnap, esto no es suficiente aun. Los términos teóricos responden a un esquema contextual dentro del cual son formulados, dentro del cual adquieren sentido, es decir los términos teóricos pertenecen a un determinado sistema teórico más elemental que los define como tales. Dicho contexto se conforma por un conjunto de postulados aceptados convencionalmente (T) que dan sentido al resto de los términos teóricos de VT. «Pueden concebirse a los postulados (T) como representaciones de las leyes fundamentales de la física⁴». En efecto, la significación teórica de un Término es relativa a un determinado sistema teórico sustentado por su

⁴ *Ibid.*, p. 82.

base teórica postulacional (T), que determina internamente lo que cuenta como correcto incorrecto verdadero o falso, ya que la significación de un término teórico no puede resolverse sin tomar en cuenta los postulados teóricos (T) que lo introducen. En este sentido los postulados teóricos constituyen las leyes fundamentales de una teoría científica, y son estas leyes fundamentales las que introducen los términos teóricos, por tal razón, para Carnap, ningún hecho aislado puede cambiar la significación de un postulado teórico, ya que el hecho mismo adquiere significado bajo ese postulado.

La clase de los términos de LT que se admiten como significativos no cambian cuando se descubren nuevos hechos. Esta clase cambiará, generalmente, solo cuando ocurra una Revolución radical en el sistema de la ciencia, especialmente por la introducción de un término teórico primitivo y la adición de postulados para ese término. [Carnap, 1956: 85].

Por lo tanto la significación de “M” depende de la conjunción que tiene como elementos constitutivos a los Enunciados que contienen el termino significativo (SM), los enunciados teóricos que contienen algunos otros términos teóricos con los que se interrelaciona el primero (SK), un conjunto de reglas de correspondencia (C) y los postulados teóricos (T): $(SM \wedge SK \wedge C \wedge T)$. Sin embargo queda un problema más por resolver: ¿Cómo podemos determinar que es “M” y no “K” el término teórico de la conjunción que adquiere significación? Carnap resuelve el problema, sugiriendo que, si sustraemos el termino teórico “M” de la conjunción: $(SM \wedge SK \wedge C \wedge T)$ y no es posible introducir cambios en la predicción de algún evento observable, entonces la significación empírica, en efecto, recae sobre “M”.

Si puede deducirse SO de las cuatro premisas SM, SK, T y C, y no puede deducirse solamente de SK, T, C, entonces el enunciado SM introduce un cambio en la predicción de un acontecimiento observable y tiene, por lo tanto, significado observacional. [Carnap, 1956: 84].

Si sucede lo contrario, es decir, si de la conjunción:

$(SK \wedge C \wedge T)$ se introduce una predicción posiblemente observable, entonces la significación recae sobre otro término teórico distinto de “M”, en este caso, como la conjunción solo contempla dos términos teóricos, la significación empírica sería adquirida por “K”. En un caso de una conjunción más amplia que involucre más términos Teóricos, solo tenemos que entrar en el juego de sustracción y adición de términos para establecer el punto exacto de la significación.

Carnap asume que la significación empírica de un término teórico resulta exitosa en la medida en que se concede que dicho término no debe tomarse aisladamente, es decir la significación teórica se logra insertando el termino en una relación compleja que arroja como resultado la conjunción: $(SM \wedge SK \wedge C \wedge T)$ de la cual es posible observar claramente que un término teórico pertenece a un contexto más amplio que lo cobija y presupone, al mismo tiempo que lo significa. En este sentido, el significado de un término teórico depende, en gran medida, de la estructura teórica constitutiva en la cual aparece. El contexto teórico que cobija a dichos términos, se da bajo la forma de los llamados postulados teóricos, que no son otra cosa que la aceptación de los principios fundamentales de una teoría, cuya verdad, se admite sin exigir justificación. Dichos postulados adquieren un carácter de irrefutabilidad, ya que, como se mencionó más arriba, para Carnap, ningún hecho aislado puede cambiar la significación de un postulado teórico, ya que el hecho mismo adquiere significado bajo ese postulado.

Así hemos llegado a una noción de lo a priori como constitutivo, que sin embargo no es universalmente necesario, los principios constitutivos de las teorías científicas condicionan al tiempo que posibilitan nuestro conocimiento, pero, siguen siendo revisables y por tanto pueden cambiar. Solo falta agregar algo más para alcanzar finalmente el punto de partida de la propuesta filosófica de Friedman, y este algo es la visión

kuhniana en torno al carácter revolucionario de las teorías científicas o paradigmas científicos.

La distinción central de Kuhn entre ciencia revolucionaria por un lado y ciencia normal por otro, se encuentra sumamente cercana a la idea carnapiana de cambio de marco conceptual o lingüístico y las llamadas cuestiones internas conformadas por las reglas lógico-matemáticas aceptadas como principios constitutivos de un determinado marco lingüístico. De igual forma que en Carnap las reglas lógicas de un marco lingüístico son constitutivas de las nociones de *exactitud o validez* relativas a un determinado marco, así en Kuhn dentro de un paradigma particular, existe generalmente acuerdo sobre las reglas constitutivas de lo que cuenta como *soluciones validas o correctas* a problemas dentro de un estado de ciencia normal. Una interpretación de Friedman en este sentido ayudara a complementar esta idea de la cercanía entre la filosofía de Carnap y la de T. Kuhn.

Just as, for Carnap, external questions concerning which linguistic framework to adopt are not similarly governed by logical rules, but, rather require a much less definite appeal to conventional and/or pragmatic considerations, so changes of paradigm in revolutionary science, for Kuhn, do not proceed in accordance with generally agreed upon rules as in normal science, but rather require something more akin to a conversion experience. [Friedman, 2001:42].

Así llegamos finalmente a nuestro objetivo inicial planteado al principio de este capítulo, la noción de un a priori dinámico y relativizado que Friedman utiliza como punto de partida de su propuesta de explicación racional del cambio científico. La noción de lo a priori en Friedman aparece, después de nuestra breve reconstrucción histórica del camino del concepto de lo a priori, como deudora de las nociones de Reichenbach, Carnap y Kuhn. Para Friedman, toda teoría científica está constituida por dos partes esenciales: 1) Una parte

propriadamente empírica y 2) Una parte constitutiva a priori.

The idea is that advanced theories in mathematical physics, such as Newtonian mechanics and Einsteinian relativity theory, should be viewed as consisting of two asymmetrically functioning parts: a properly empirical part...and a constitutively a priori part. [Friedman, 2001:71].

Esta parte constitutiva a priori, consiste tanto en los principios matemáticos elementales usados en la formulación de la teoría, como podrían ser los principios matemáticos de la geometría Euclidiana, la geometría espacio-tiempo de Minkowsky, la teoría de Riemann etc. así como de algunos principios físicos elementales como las leyes de movimiento newtonianas, o el principio de luz, el principio de equivalencia Einsteinianos etc. Esta parte constitutiva de un paradigma consiste en ciertos principios elementales sin los cuales carecerían de significado todos los términos de dicho paradigmas.

Esta noción de lo a priori, es la concepción, que del concepto, utiliza Friedman, sin embargo, me parece, que todo aquel que se apoye en una noción de lo a priori como revisable, tiene, sin duda, que hacer frente a una serie de desafíos relativistas, es decir, si los principios constitutivos sobre los cuales descansa la posibilidad de conocimiento son cambiables, convencionales, en este sentido, relativos, ¿Cuál es el criterio que permite que la elección de dichos principios sea racional y no meramente una decisión arbitraria? como bien se sabe, dichos desafíos, se agudizaron, al tiempo que se dramatizó su exposición, con el surgimiento de la obra de Kuhn en 1962, las ideas centrales del holismo teórico, la inconmensurabilidad y la carga teórica de toda experiencia, constituye el obstáculo central que toda explicación racional del cambio conceptual debe enfrentar. Por esta razón, el problema central del planteamiento de Friedman, es sin duda, el desafío relativista. Gran parte de la obra de Friedman está dedicada a resolver el problema del relativismo kuhniano, no obstante, evaluar si logra o no resolverlo sería

imposible si antes no se comprende plenamente el concepto base que sostiene toda su argumentación filosófica, a saber, la noción de lo a priori constitutivo dinámico y relativizado.

Bibliografía

- Carnap, R. (1932/1987) *On protocol sentences*, en Source: Noûs, Vol. 21, No. 4, Dedication: To Alberto Coffa (Dec., 1987), pp. 457-470 Published by: Blackwell Publishing Stable
- R. Cirera, A. Ibarra, T. Mormann (ed.) (1934/1996) *Sobre el carácter de los problemas filosóficos*, en *El programa de Carnap*, ediciones del bronce, Barcelona.
- (1956/1989) *El carácter metodológico de los conceptos teóricos*, en L. Olivé, A.R. Pérez Ransanz (comps.)
- Friedman, M. (2001) *Dynamics of Reason. The 1999 Kant Lectures at Stanford University*, Stanford, CLSI Publications.
- Helmholtz (1878/1977), H. V. *The Facts in Perception*, en Cohen y Yehuda (eds.) 1977.
- Kant, I. (1781/1978) *Crítica de la razón pura*, Barcelona, Alfaguara.
- Kuhn, T. S. (1962/1991) *la estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Peláez, A. J. (2004) *Neurath, Carnap, Popper: la cruzada contra el fundacionismo epistemológico*, Signos filosóficos, Vol. VI, No. 11, suplemento, Pág. 53-70, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Quine, W. V. O (2008) *Lo a priori constitutivo: historia y prospectiva*, Anthropos, Barcelona 2008. (1951/1961) . *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- (1920-1965) Reichenbach, H. *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*, Berkeley y los Angeles, University of California press.

Jürgen Habermas y Michel Foucault: Dos rutas para un análisis crítico del presente

José Ricardo Bernal Lugo
Universidad La Salle
Cd. de México

Quizá la confrontación teórica más relevante para el desarrollo de la filosofía social contemporánea fue protagonizada por las posturas de Michel Foucault y Jürgen Habermas. Debido a la inesperada muerte del primero, el mundo académico perdió la posibilidad de observar una disputa directa entre ambos pensadores. A pesar de que Habermas ha realizado varios análisis concienzudos sobre la obra del francés, hasta ahora los argumentos que nos permitirían dibujar la posible respuesta *post mortem* de Foucault se hallaban incompletos. Hoy, con la distancia que otorgan los años y gracias a la reciente publicación de los seminarios dictados por el profesor del *College de France*, podemos intentar reconstruir los elementos más relevantes de ambas posturas para observar sus puntos de coincidencia y divergencia. Imaginar los términos de una virtual discusión filosófica entre ambos pensadores resulta sumamente provechoso en la actualidad pues, como intentaremos mostrar, sus posturas representan dos de las vías de análisis mejor formuladas y más útiles para llevar a cabo un estudio crítico de las sociedades contemporáneas.

A continuación intentaremos exponer la postura de ambos filósofos con la intención de analizar en qué se distingue la estrategia de análisis utilizada por cada uno de ellos. En un primer momento (I) revisaremos las críticas realizadas por Habermas al autor de *Vigilar y castigar* en su famoso texto titulado *El discurso filosófico de la modernidad* y procederemos a

dibujar las líneas esenciales de su postura crítica. En un segundo momento (II) expondremos nuestra interpretación del trabajo filosófico de Michel Foucault con dos objetivos fundamentales: por un lado responder a las principales críticas del alemán y, por el otro, mostrar sus posibles rendimientos para el trabajo crítico contemporáneo.

1. Habermas: la apuesta por una crítica normativa.

En el famoso libro titulado *El discurso filosófico de la modernidad*, Jürgen Habermas retoma la obra de Michel Foucault con la intención de mostrar una serie de insuficiencias y ambigüedades que, a su parecer, hacen insalvables los planteamientos del francés. El eje rector de su denuncia consiste en mostrar que la propuesta filosófica del oriundo de Poitiers eleva inconscientemente a trascendental un concepto “irritante de poder”.¹ Al hacerlo, obtiene como resultado una “Teoría so-

¹ Cuando Habermas afirma que Foucault eleva el concepto de poder a trascendental, denuncia que, en el fondo, cae en la misma aporía con la que él criticaba a las ciencias humanas en *Las palabras y las cosas*; a saber, el doblete empírico-trascendental. Es decir, la elevación a trascendental de datos empíricos con el fin de que estos últimos sirvieran como criterio de análisis objetivo. Para Habermas, Foucault hace del poder un concepto capaz de moverse tanto en la dimensión empírica como en la trascendental y sólo por medio de esa duplicidad soluciona las dificultades de análisis que su arqueología del saber manifestaba. En un artículo titulado “Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas” Dominique Janicaud aclara que el punto medular de la crítica de Habermas a Foucault consiste en señalar una “ambigüedad sistemática” que: “[...] se despliega en toda la obra [...] pero tiene su fuente en el concepto mismo de poder que guía más especialmente las indagaciones de Foucault en sus últimos años. “Ambigüedad sistemática” evidentemente quiere decir mucho más que fluctuaciones entre lo empírico y lo metaempírico o hasta que una ambivalencia de hecho [...] “Ambigüedad sistemática” quiere decir ciertamente que uno comprueba un “papel doble”, desconcertante y hasta irritante, del concepto de poder al cuál se le asigna la doble función de estructura y de instancia de regulación. Pero esa expresión quiere decir sobre todo lo que permite ese doble juego al unir por fuerza el “pensamiento idealista de una síntesis trascendente” con los “supuestos de una ontología empírica”. Foucault permite al primero eximirse de dar sus títulos y a la ontología empírica cubrir sus casos de “déficit empírico”(Balbier, Deleuze, Dreyfus, et. al, *Michel Foucault. Filósofo*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, p. 282).

cial” unilateral que reduce el desarrollo de la modernidad a la lógica del “avasallamiento”. Según Habermas, esta reducción se explica por el olvido foucaultiano de los procesos de valoración, normatividad y entendimiento. Para el alemán, una “teoría” que simplifica la configuración de la realidad a las dinámicas de lucha, no puede explicar cómo es que, de hecho, las sociedades modernas han logrado cristalizar instituciones y organizaciones no violentas. Habermas añade que los procesos de formación y organización social no coactivos únicamente podrían ser explicados a través de una teoría de sistemas, una teoría del intercambio o una “Teoría de la acción comunicativa”; pero al encontrarse inmerso en el callejón sin salida del poder, el autor de *Vigilar y castigar* se habría enredado en un marasmo irresoluble que reduce la historia al desarrollo indiferenciado de luchas perpetuas:

Si, como hace Foucault, sólo se admite el modelo de procesos de avasallamiento, de confrontaciones mediadas por el cuerpo, de contextos de acción estratégica más o menos consciente; si se excluye toda estabilización de ámbitos de acción a través de valores, normas y procesos de entendimiento, y estos mecanismos de integración social no son sustituidos por ninguno [...] entonces apenas y se puede explicar cómo tal perpetuo rebullir de luchas locales podría consolidarse en un poder institucionalizado.²

En el fondo, la crítica de Habermas a Foucault no es más que una prolongación de la línea argumentativa que recorre todo *El discurso filosófico de la modernidad*. Semejante línea de argumentación puede resumirse en los siguientes términos: de Hegel a Foucault los intentos de salir de “la filosofía de la conciencia”³ han derivado en posturas problemáticas porque,

² Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Uruguay, 2010, p. 313.

³ Por filosofía de la conciencia Habermas entiende aquellas posturas epistemológicas que resuelven el e problema del acceso al saber mediante un esquema

al ser incapaces de hallar los medios para fundamentar una normatividad fuerte, deshabilitan su propia actividad crítica y coquetean con el relativismo. En el texto mencionado, Habermas pretende mostrar que tanto el joven Hegel, como Marx, Heidegger, Derrida y Foucault tuvieron la oportunidad de elegir opciones que hubieran encaminado su trabajo por el camino correcto y no lo hicieron:

[...] he subrayado los puntos en los que el joven Hegel, el joven Marx, todavía el Heidegger de *Ser y tiempo* y Derrida en su discusión con Husserl, se vieron ante opciones que no eligieron.

En Hegel y Marx la alternativa hubiera consistido en no tratar de reducir aquella intuición de totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto que conoce y actúa, sino en haberla explicado conforme al modelo de una formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad de comunicación sujeta a la comunidad de cooperación. En Heidegger y Derrida la alternativa hubiera consistido en no atribuir los horizontes creadores de sentido en que nos viene interpretado el mundo a un Dasein que se proyecta a sí mismo en términos heroicos, o a un acontecer de la verdad, formador de estructuras, que se producen a espaldas de los sujetos, sino a los mundos de la vida comunicativamente estructurados que se reproducen a través del medio, bien accesible, que es la acción orientada al entendimiento.⁴

El autor de *Verdad y justificación* piensa que, en su intento por salir de “la filosofía de la conciencia”, Foucault queda atrapado en un concepto de poder absolutamente problemático. En vez de remitir a la “formación no coactiva de una voluntad común en una comunidad comunicativa”, explica la actividad social echando mano de una noción de poder totalizadora que “opera a espaldas de los sujetos”. Según

en el cual, de una u otra manera, el sujeto de conocimiento se identifica con un yo autorreferencial que se enfrenta a un mundo exterior.

⁴ *Ibid*, p.332.

Habermas, la noción de poder foucaultiana posee una doble función: es, a la vez, dato empírico y estructura general de la historia. Esto explicaría por qué el francés termina hallando relaciones de poder en cualquier intersticio de la historia; en efecto, si éste supone que la estructura general de la misma se compone preeminentemente de relaciones de poder, resulta más que evidente que en sus análisis empíricos corroborará la existencia de semejantes relaciones. Por lo mismo, Habermas denuncia que la “objetividad” cuasi positivista a la que aspira el autor de *La arqueología del saber* termina convirtiéndose en un subjetivismo arbitrario. Según el alemán, Foucault no logra justificar la decisión fundamental que recorre toda su “Teoría”; a saber, la de interpretar el desarrollo de la modernidad en la clave unilateral de la dominación. Su trabajo se nos presenta, entonces, como un proyecto a-crítico porque, en última instancia, no logra fundamentar el suelo desde el que pretende validar sus análisis y carece de los criterios normativos que le permitirían evaluar el presente.

Por su parte, Habermas no sólo está convencido de poder llevar a cabo una fundamentación normativa con pretensiones de universalidad, sino que hace depender de ello la posibilidad misma de toda filosofía crítica. Para evitar el *impasse* en el que ha caído todo “el discurso filosófico de la modernidad”, el autor de *Teoría y praxis* debe evadir la tentación de explicar los conflictos sociales remitiendo a una entidad indeterminada que opera “a espaldas” de los sujetos, al mismo tiempo que fundamenta un concepto de racionalidad capaz de fungir como parámetro normativo para la evaluación de las patologías de nuestro presente. En ese sentido, su proyecto es una prolongación depurada de la “filosofía crítica” kantiana.⁵

Gran parte de los escritos del filósofo alemán tienen la in-

⁵ Cfr. “Caminos hacia la destrascendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás”, en: Habermas, Jürgen, *Verdad y justificación*, Trotta, Madrid, 2007, pp.181-222.

tención de hallar, ya no en un sujeto trascendental, sino en la praxis comunicativa, los supuestos implícitos que posibilitan el entendimiento intersubjetivo. En esos elementos Habermas hallará el fundamento de los criterios que nos permiten normar nuestra actividad práctica.

En *Teoría de la acción comunicativa*, el alemán deja claro su propósito “[...] introducir una teoría de la acción comunicativa que dé razón de los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad”.⁶ Con esa intención en mente, el autor de Verdad y justificación desplaza sus análisis hacia la pragmática formal del lenguaje, ya que ésta se le presenta como un instrumento teórico particularmente útil. En efecto, remitir a la pragmática formal del lenguaje le permite superar las objeciones clásicas de quienes le reprocharían acudir a “fundamentaciones últimas” o suponer la existencia de una “filosofía primera” para sostener su proyecto normativo. Esto porque la pragmática formal no remite ni a un fundamento último y a-histórico, ni a un sujeto trascendental, mucho menos a una visión totalizante del mundo; todo lo contrario: deduce los criterios normativos de la práctica lingüística cotidiana.⁷ Parte de nuestros usos cotidianos del lenguaje para hallar en ellos las condiciones que hacen posibles los distintos “actos de habla” a partir de los cuales explicamos nuestro actuar intersubjetivo en el mundo. Este instrumento teórico también le permite alejarse de todo posible relativismo, pues aun evitando cualquier tipo de fundamentación última sigue manteniendo “pretensiones” de universalidad y necesidad. Es-

⁶ Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, II, Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, México, 2008, p. 562.

⁷ “Al formalizar las condiciones universales de la comunicación social, Habermas combinaba esta crítica con una dimensión trascendental a la cual está asociada la pragmática universal, que se orienta a dar cuenta de las reglas en uso en la comunicación corriente y que estructura toda situación en que interviene la palabra” (Cusset, Haber (dir.), Habermas-Foucault, *Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, 130).

tas pretensiones, sin embargo, ya no se defienden a la luz de un “sujeto trascendental”, ni se entienden como “condiciones de toda experiencia posible”, sino que se asumen como criterios fundados en las reglas prácticas por medio de las que nos hemos socializado. Con lo cual, se trata menos de indagar las condiciones *a priori* para toda experiencia posible que de dilucidar aquellas reglas que resultan “inevitables” e “irrebasables”⁸ para el ejercicio cotidiano de nuestra práctica comunicativa.

Ahora bien, a diferencia de teorías de la acción como la de Weber que, para Habermas, terminan limitando el concepto de racionalidad al de racionalidad con arreglo a fines;⁹ el alemán amplía significativamente su comprensión de la noción de razón. Su remisión a la pragmática formal le permite definir el concepto de racionalidad a partir de las intenciones que se hacen patentes en los usos prácticos de nuestros actos de habla, con lo cual evade toda especulación meramente teórica y logra, por el contrario, un “anclaje” absolutamente inmanente para delimitar aquello que legítimamente debería asumirse como “racional”. Es a partir de esta decisión metodológica que, desde los años 70, Habermas identifica al menos tres “raíces de racionalidad”, las cuales, a pesar de partir del mismo núcleo —la razón—, resguardan intereses disímiles:¹⁰ racionalidad epistémica, racionalidad teleológica y racionalidad comunicativa.¹¹ En esta división, la racionalidad comunicativa

⁸ Cfr. Habermas, Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2008, pp. 18-19.

⁹ Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, México, 2008, p. 197-330.

¹⁰ La ventaja de esta formulación se podría resumir en lo siguiente: la fundamentación de las pretensiones de validez (verdad, rectitud, veracidad) de nuestras acciones en el “mundo de la vida” no dependerían ya, ni de la problemática reflexividad de un sujeto consigo mismo, ni de un concepto de razón reducido a la mera instrumentalidad, sino de la asunción de la segunda y la tercera persona necesariamente implícitas en la pretensión de entendimiento insertas en nuestro lenguaje (Cfr. Habermas, Jürgen, *Verdad y...*, *op.cit.*, p. 200, 10ss).

¹¹ En clara deuda con una división semejante planteada por Kant en la *Crítica del juicio* (Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, BXII), Habermas

ocupa un lugar privilegiado pues es ella la que logra integrar a las otras dos, esto porque tanto los actos derivados de la razón epistémica, como aquellos derivados de la razón teleológica, deben poder justificarse “discursivamente” en caso de que su pertinencia sea cuestionada.¹²

señala que: 1) La validez de enunciados con pretensiones cognoscitivas supone el apego a una estructura epistémica basada en proposiciones y juicios. Somos racionales cuando sabemos por qué nuestros juicios (manifestados mediante oraciones asertivas) pueden ser considerados verdaderos no sólo por mí sino por un conjunto de subjetividades racionales (Cfr. Habermas, Jürgen, *Verdad y... , op.cit.*, p.103-104). 2) La validez de nuestros actos con pretensiones técnico-prácticas; es decir, “exclusivamente” guiados por el éxito en mi relación ora con el mundo objetivo, ora con otros sujetos, supone el apego a una estructura teleológica. Actuamos racionalmente cuando, en caso de que se nos pidiera, nuestras oraciones intencionales pudieran ser justificadas a través de una explicación de por qué nuestras acciones tuvieron éxito o lo tendrían en condiciones normales(Cfr. *ibid.*, p.105-106). 3) El tercer caso es el más complejo. Aquí el uso de expresiones lingüísticas ya no sólo enuncia estados de cosas (oraciones asertivas) o las intenciones de un hablante (oraciones intencionales), sino que también manifiesta otra pretensión: generar una relación de entendimiento entre al menos dos personas. La pretensión de que mis actos de habla sean comprendidos y aceptados (capacidad *ilocutiva*) supone una estructura comunicativa. De tal manera que en este caso la racionalidad depende de la posibilidad de explicar mediante un discurso las razones que, en condiciones normales, harían que mis actos de habla pudieran ser comprendidos y, dado el caso, aceptados: [...].llamamos racionales no solamente a los actos de habla válidos, sino a todos los actos de habla comprensibles, respecto a los cuales el hablante puede, en las circunstancias dadas, cargar con una garantía creíble respecto a su contenido, en el sentido de que las pretensiones de validez sostenidas mediante el acto de habla podrían, en caso necesario, hacerse efectivas discursivamente”(Cfr. *ibid.*, p.107).

¹² El conocimiento —al que le es inherente una estructura proposicional—, la acción —íntimamente relacionada a una estructura teleológica— y el habla —ligado a una estructura comunicativa—, no tienen un fundamento común en la estructura discursiva de la argumentación (la cual, como se puede sospechar, es un derivado de la estructura comunicativa del habla). Lo que esto quiere decir es que ni la racionalidad del conocimiento, ni la racionalidad de la acción están supeditadas a la racionalidad discursiva, o al menos no lo están en una relación de fundamento-fundado. El autor de Facticidad y validez piensa que la capacidad argumentativa no resulta preponderante porque funde o subyazca a todas las formas de racionalidad, sin embargo sí posee cierta preeminencia debido a un motivo bien peculiar; a saber, su capacidad “integradora”. Según el filósofo alemán la capacidad de argumentación inherente a nuestra capacidad racional resulta esencial porque sólo ella puede ensamblar las tres

En efecto, al mostrar que nuestros usos lingüísticos suponen tres raíces de racionalidad (dentro de las cuales la comunicativa ocupa un lugar privilegiado), el alemán intenta mostrar que la razón no se limita a la eficacia instrumental o a la capacidad de generar enunciados teóricos, sino que es ella la que permite el entendimiento intersubjetivo¹³. Pues bien, si la apuesta de Habermas consiste en sostener un concepto de razón capaz de fungir como criterio normativo para evaluar las patologías de la sociedad contemporánea, la inserción de la actividad comunicativa en las raíces de racionalidad permite hacer pasar como racional aquella crítica social que presenta las patologías de nuestra sociedad como el resultado de la limitación y la supresión de los procesos de entendimiento intersubjetivo.

Así, se ve con claridad la estrecha liga que une el análisis epistemológico de Habermas con su “teoría crítica de la socie-

raíces antes mencionadas. Esto último merece una explicación, Habermas sostiene que nuestra posibilidad de manifestar y juzgar las pretensiones de validez de las tres raíces de racionalidad implica, necesariamente, su paso por el canal de la discursividad, de tal manera que ésta unifica e integra tanto la forma de racionalidad dirigida al conocimiento, como la que se dirige a la acción teleológica y, por último, la que se vuelca a la acción comunicativa.

¹³ Ya en Ciencia y técnica como ideología, el alemán realizaba una distinción entre trabajo e interacción, la cual, según su punto de vista, le permitía deslindarse del paradigma subjetivista. En el caso del trabajo nos encontraríamos frente a una acción con arreglo a fines, misma que tendría como objetivo disponer adecuadamente los medios para controlar la realidad, en esta actividad nuestra relación primordial sería con objetos. Habermas señala que: “[...] aquí realizaríamos experiencias con cosas, sucesos y estados que son esencialmente susceptibles de manipulación” (Habermas, Jürgen, *Teoría y praxis*, Editorial Altaya, Madrid, 1999, p. 19). La interacción, por su parte, remitiría a una acción comunicativa en la que: “[...] nos encontraríamos con objetos del tipo de sujetos hablantes y actuantes; aquí realizamos experiencias con personas, exteriorizaciones y estados que están estructurados y son comprensibles de manera esencialmente simbólica” (*Ibid*). La interacción nos inserta en el terreno de la “praxis comunicativa”, ésta tiene entre sus funciones la generación de entendimiento entre los sujetos interactuantes en un “mundo de la vida” compartido. El análisis de esta función remite a un territorio intersubjetivo que, necesariamente, depende de la dinámica del lenguaje. De ella se deducen las estructuras normativas que sirven como criterios para nuestra acción práctica.

dad”. A partir de la diferenciación de las raíces de racionalidad, el alemán realiza una distinción esencial: de un lado establece el marco de análisis de la esfera social que se vincula con la acción comunicativa; del otro, dibuja los límites de la esfera social que se circunscribe a la reproducción técnica y material. En la primera, las expectativas de nuestra acción presuponen ciertos criterios normativos en términos comunicativos que, si bien pueden no cumplirse en algunas ocasiones, son condiciones de posibilidad del entendimiento intersubjetivo; la segunda se encuentra ligada a la búsqueda de éxito en la manipulación de objetos y procesos. En buena medida, la progresiva colonización de la esfera instrumental sobre la esfera vinculada a relaciones de entendimiento y comunicación, explicaría las patologías sociales que marcan nuestro presente.¹⁴ Así, usando los instrumentos teóricos que la pragmática formal le otorga, Habermas reformula una concepción de racionalidad capaz de fundamentar criterios normativos suficientemente fuertes para sostener una “Teoría social crítica”. Desde su perspectiva, las patologías sociales de nuestro presente pueden comprenderse como el resultado de la colonización, naturalmente ilegítima, de las esferas sociales esencialmente afines a la racionalidad teleológica sobre las esferas esencialmente afines a la racionalidad comunicativa.

2. Foucault: Hacia una genealogía de las formas de subjetividad.

Por diferencia del trabajo realizado por Habermas, la gama de análisis que Michel Foucault ejecuta no pretenden erigirse como una “Teoría social crítica”, ni fundamentar un “concepto de racionalidad” libre de los presupuestos de las filosofías previas, ni habilitar criterios normativos aptos para valorar las patologías de las sociedades modernas. Dado que éstas no son

¹⁴ Cfr. Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 114.

sus pretensiones, no intenta competir ni desbancar el edificio conceptual de Habermas y, por lo mismo, no necesita mostrar la falsedad de su postura. A pesar de su incuestionable lucidez, el análisis de Habermas sobre la obra de Michel Foucault yerra por una razón muy sencilla: supone que el proyecto del francés tiene las mismas pretensiones que el suyo. En efecto, el autor de *Facticidad y validez* asume que Foucault pretende realizar una “Teoría social crítica” capaz de generar un diagnóstico de la modernidad.¹⁵

El heredero de la Escuela de Frankfurt estima que la “Teoría del poder” del francés resulta totalmente insatisfactoria por dos motivos: 1) Porque reduce la complejidad del desarrollo de la modernidad a la evolución de relaciones de poder¹⁶ y 2) porque neutraliza todo su posible contenido “crítico” al hallar formas de poder en todas nuestras prácticas. El argumento que Habermas usa para respaldar este último punto es el siguiente: si Foucault afirma que todos nuestros discursos están atravesados por relaciones de poder, resulta imposible generar criterios válidos para denunciar las patologías sociales que el francés, de hecho, desea criticar pues su propio discurso estaría “contaminado” por el poder. Ahora bien, en este apartado intentaremos mostrar que tales críticas (convertidas ya en un lugar común) resultan francamente insuficientes pues parten de un análisis sesgado de sus textos y de una interpretación apresurada. En lo que sigue, trataremos

¹⁵ A pesar de que Honneth pretende ser más comprensivo en su diagnóstico, en más de una ocasión reitera este error, por ejemplo en su *Crítica del poder* afirma una y otra vez que: “[...] Foucault desarrolla las líneas básicas de una teoría de la modernidad europea [...]” (Honneth, Axel, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Editorial Mínimo Tránsito, Madrid, 2009 2009, 170-171).

¹⁶ A lo largo de este trabajo trataremos aclarar dos cosas: 1) Foucault jamás intentó realizar una “Teoría social” y 2) si se analizan con seriedad los trabajos foucaultianos de la segunda mitad de la década de los años 70 resulta imposible afirmar que el francés reduzca el proceso social de la modernidad al desarrollo de relaciones de avasallamiento.

de justificar por qué resulta adecuado caracterizar la filosofía de Foucault como una filosofía crítica más allá de las puntillas críticas de Habermas. De manera semejante a lo que opina Olivier Voirol en su artículo “Crítica genealógica y crítica normativa”¹⁷ pensamos que, en el fondo, Foucault formula una propuesta de “pensamiento crítico” totalmente distinta a la de Habermas. Por tal motivo, los fines y los medios que cada uno concibe son radicalmente divergentes.

Foucault intenta abrir una senda crítica distinta a la de Habermas. De entrada no pretende hallar las condiciones legítimas para justificar el correcto uso de nuestros juicios, sino que desea indagar lo que él llama “procedimientos de eventualización”; esto es, la búsqueda de las condiciones de posibilidad absolutamente históricas, eventuales y contingentes, que hacen posible la aparición singular de ciertos focos de experiencia propios del presente. Lo cual hace que su filosofía se pregunte menos por la legitimidad o ilegitimidad de una configuración social, que por la combinatoria de determinaciones que dieron lugar a su aparición.

Si tomamos en cuenta estas afirmaciones, la relación de Foucault con la tradición crítica parece contradictoria. Sin embargo, la posición de nuestro filósofo resulta comprensible si aceptamos que no toda pretensión crítica debe reducirse al análisis de las condiciones que harían legítimo el uso de la razón. A nuestro entender, es posible ubicar algunos hilos conductores capaces de unificar las diferentes posturas que osan llamarse críticas —de Kant a Hegel y de Hegel a Marx— más allá de la pretensión señalada. En general todas estas posturas intentan comprender cómo se constituye el pensamiento, y cómo su constitución le da inteligibilidad a nuestra experien-

¹⁷ Véase “Crítica genealógica, crítica normativa” en: *Cusset, Habermas, ..., op.cit.*, p. 127-148. Para la polémica entre Habermas y Foucault también puede consultarse: Kelly, Michael (ed.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, The MIT Press, Baskerville – United States, 1995.

cia.¹⁸ También desde Kant, la filosofía crítica pretende liberar

¹⁸ En Kant, esta búsqueda se pone de manifiesto claramente en su concepción epistemológica. En la *Crítica de la razón pura*, el alemán intenta dar cuenta de las condiciones que hacen posible nuestro acceso a los objetos de la experiencia. Una de las más grandes novedades de su trabajo, como es sabido, consiste en aquello que el propio autor llama revolución copernicana. En lugar de dar cuenta de las condiciones de posibilidad del conocimiento remitiéndose a los objetos de la experiencia, Kant desplaza la dirección del análisis y busca semejantes condiciones en la estructura de nuestra subjetividad (Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, BXIII, B34). Como es de todos conocido, el alemán termina concluyendo que esas condiciones de posibilidad se hallan en dos niveles del entendimiento: 1) En las intuiciones puras de espacio y tiempo (estética trascendental) y 2) En la tabla de categorías (lógica trascendental). Las intuiciones ordenan las coordenadas de nuestra sensibilidad, mientras que la tabla de categorías le da inteligibilidad a la misma y permite su traducción discursiva para la emisión de juicios. Así, Kant logra superar la unilateralidad tanto del empirismo, como del racionalismo, al demostrar que nuestro acceso a los objetos se halla irremediablemente mediado por las condiciones trascendentales de nuestra subjetividad. Se ve con claridad que el análisis de las condiciones subjetivas del pensamiento nos muestra también la manera en que se constituye nuestra experiencia fenoménica. No entraremos aquí en la discusión epistemológica entre Kant y Hegel, basta señalar que éste último intenta mostrar, siguiendo a Kant, que todo nuestro acceso a los objetos se haya mediado por la actividad de la razón, pero en contra del filósofo de Königsberg, complementa esta afirmación señalando que la razón de la que habla no condiciona los objetos desde una serie limitada de categorías resguardadas a priori en un sujeto trascendental, sino que el pensamiento constituye las condiciones que le dan “objetividad” al mundo en el proceso mismo en que el sujeto intenta aprehender los objetos. Ahora bien, Hegel intenta superar la contradicción epistemológica en la que se contraponen la existencia de un mundo objetivo compartido y la remisión de las condiciones de posibilidad de la experiencia a la interioridad del sujeto, mostrando que esas condiciones se constituyen desde siempre en un proceso intersubjetivo, en la vida “espiritual”. Con ello, intenta superar los dualismos entre interioridad y exterioridad y sujeto-objeto que, para él, subyacen a la filosofía de Kant. Así, en Hegel, la experiencia del mundo y las condiciones de su constitución se generan en la incesante relación que el sujeto —entendido como la infinita actividad intersubjetiva del hombre— tiene con el mundo. Esta idea se resume magistralmente en la hiperconocida afirmación del alemán que dice: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 15). No ahondaremos sobre la comprensión o incomprensión de Marx sobre Hegel, basta con mencionar que el primero intenta recuperar la posición hegeliana que le atribuye un papel esencial al proceso dialéctico, pero pretende ir más allá señalando que la objetividad no se constituye únicamente en el

al pensamiento de toda tutela; es decir, de aquellas condiciones que, ajenas a las propias determinaciones de la razón, pretenden gobernarla. Por lo mismo todas, sin excepción, asumen como una de sus tareas mostrar que sólo un pensamiento que toma conciencia de su autodeterminación puede considerarse pensamiento libre.¹⁹ Por último, Foucault afirma que en el

mundo del pensamiento, sino en la actividad práctica. En la segunda tesis sobre Feuerbach, Marx deja esto claro: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente escolástico”.

¹⁹ Sin duda, este es el sentido general de la filosofía práctica de Kant. El alemán cree poder mostrar que sólo se puede hablar del hombre como sujeto libre, si éste es capaz de darse a sí mismo las leyes de su acción. Pero para que estas leyes sean absolutamente libres, no deben proceder ni de un designio divino, ni de la naturaleza, sino de su propia legislación. La libertad del sujeto supone la posibilidad de que él se autodetermine, dándose las normas de su actividad en el mundo a partir del único elemento que es propiamente humano: la razón. Por su parte, Hegel en la Fenomenología del espíritu pretende mostrar que el “espíritu” es absolutamente libre porque logra superar las limitaciones que le impone la naturaleza “asumiéndola” y haciéndola suya. Es, pues, él y sólo él, el factor determinante en la construcción del mundo inteligible en el que interactuamos. De la misma manera, Marx muestra que la objetividad es el resultado de la acción práctica del hombre en el mundo. En su caso, se enfatiza el papel de la actividad productiva como medio simultáneo de apropiación y determinación del mundo. Marx acentúa algo que ya se encontraba en Kant y Hegel, el hecho de que los individuos y las colectividades que habitan el mundo sólo pueden adquirir su verdadera libertad cuando logran desasirse de las fuerzas externas que limitan su actividad práctica real. Kant y Hegel confiaban en el papel del derecho para superar, en la vida práctica, la condición de tutela en que los hombres vivían; por lo mismo, ambos consideraron que la revolución francesa fue un hecho capital para la humanidad, aunque los dos criticaron las violentas consecuencias de tal acontecimiento. Los dos pensadores alemanes coinciden en que el valor supremo de la revolución consistió en manifestar que los hombres pueden ser considerados iguales frente al derecho, es decir, que no pueden ser sojuzgados ni obligados por nada excepto por la propia razón plasmada en un documento constitucional. Sin embargo, Marx va más allá, él muestra que la “alienación” del hombre, o lo que es lo mismo, su sujeción a fuerzas externas, no se limita a la falta de reconocimiento jurídico, sino que supone un entramado de relaciones de mayor complejidad, las cuales inscriben al hombre en un tipo de relación social en la que el producto de su trabajo se vuelve ajeno al trabajador.

texto titulado “¿Qué es la ilustración?”, el autor de la *Crítica de la razón pura* lleva a cabo una vinculación entre la autodeterminación de la razón y el análisis histórico del presente.²⁰ Desde ese momento la labor crítica es entendida, a la vez, como un análisis de las condiciones que posibilitan nuestra experiencia y como un proceso de liberación plenamente ligado a la toma de conciencia del desarrollo histórico que permite la autodeterminación de la razón. Por su parte Foucault caracteriza su filosofía como un análisis de las condiciones históricas de nuestra constitución subjetiva. Dicho análisis tiene la finalidad de evidenciar la serie de relaciones de poder que condicionan nuestra libertad. En ese sentido, no debe haber la menor duda que su trabajo se adscribe al proyecto crítico; sin embargo, vale la pena precisar cuáles son las peculiaridades que le dan especificidad a su trabajo y lo vuelven un referente central para la filosofía contemporánea. Veamos.

En uno de sus últimos textos fechado en 1984, Foucault menciona que la intención general de su proyecto ha sido realizar “*una Historia crítica del pensamiento*”.²¹ Un año antes, en el marco de una revisión general de su filosofía, señala: “[...] lo que procuré hacer es una historia del pensamiento.

Y al hablar de ‘pensamiento’ hacía alusión a lo que podríamos llamar focos de *experiencia*”.²² De forma consciente, Foucault incluye dos conceptos de alta resonancia filosófica al momento de caracterizar su proyecto como un proyecto crítico; a saber, pensamiento y experiencia. A nuestro entender, la única manera de adentrarnos seriamente en la propuesta teórica de Foucault consiste en desentrañar el significado de

²⁰ Este elemento es retomado y reelaborado por Hegel y Marx. La vinculación entre una filosofía crítica y el análisis histórico es, quizá, la marca de garantía de estos dos últimos filósofos.

²¹ Cfr. Michel Foucault, en: *Foucault, Michel, Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, p. 999.

²² Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010, p.19.

los mismos y explicar el sentido de su vinculación.

En primer lugar, debemos decir que Foucault define pensamiento como “[...] el acto que plantea, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto”²³ y añade que una historia crítica del pensamiento, tiene la función de llevar a cabo “un análisis de las condiciones en que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto.” Nuestro autor no comprende el término “pensamiento” como aquella facultad interna a la conciencia que tendría por función aprehender objetos que le son externos, sino como el proceso en el que se ponen en contacto un sujeto y un objeto²⁴, los cuales en sí mismos y aislados carecen de toda determinación. Analizar el pensamiento no es, desde esta perspectiva, describir o clasificar las operaciones de la conciencia, ni indagar la naturaleza interna de las cosas, sino mostrar cuales son las condiciones efectivas que hacen posibles ciertas relaciones entre objeto y sujeto. La definición foucaultiana de “pensamiento” implica que éste adquiere significado en una relación incesante, la cual no se da entre elementos estáticos, sino entre factores que se constituyen mutuamente en el proceso de su actividad histórica. De ahí que una historia crítica del pensamiento deba indagar las condiciones que hicieron posible que ciertas disposiciones subjetivas pudieran vincularse con ciertos objetos, transformándose y determinándose a sí mismas en ese momento, y viceversa, que ciertos objetos pudieran determinarse al entrar en contacto con formas de subjetividad.

Así, en lugar de asumir la existencia del dualismo sujeto-objeto para centrar el estudio en las determinaciones de cualquiera de ambos polos, Foucault decide analizar lo que llama formas de “subjetivación” y “objetivación”; es decir, el proceso mediante el cual los sujetos y los objetos se determinan.

²³ Foucault, Michel, *Obras...*, *op.cit.*, p.999.

²⁴ *Ibid.*

Su particular forma de trabajar lo obliga a analizar la relación de constitución recíproca entre sujeto y objeto: “[...] el sujeto y el objeto no se constituyen uno y otro sino bajo ciertas condiciones simultaneas, pero en las que, a su vez, no dejan de modificarse el uno con relación al otro, y por tanto de modificar [su] campo de experiencia”.²⁵ Por lo mismo, la empresa del francés no puede partir unilateralmente de ninguno de los dos procesos —subjetivación, objetivación—, pues esto implicaría asumir la existencia de un sujeto previo a su relación con los objetos, o de un objeto previo a su encuentro con los sujetos. De ahí que, en vez de partir de un objeto para mostrar su realidad esencial o indicar lo que éste debería ser si se adecuara a su verdadera forma, decide analizar el desarrollo que lo constituye y, al constituirlo, lo define como objeto. De igual forma con el sujeto, lejos de pretender encontrar las condiciones universales de su experiencia, decide analizar el proceso de su constitución, el cual sólo puede explicarse en su relación con los procesos de objetivación.²⁶

²⁵ *Ibid.*, p. 1002.

²⁶ Por ejemplo, tomemos el caso de la locura. Para responder la pregunta ¿cómo es que la locura pudo considerarse una enfermedad mental en el siglo XIX?, la psiquiatría emergente acostumbraba a poner en relación dos acontecimientos fundamentales: en 1793 Pinel libera a los locos del encierro, por las mismas fechas Turke crea el primer hospital psiquiátrico. Tomando ambos sucesos se podía establecer un lazo explicativo capaz de mostrar cómo la liberación de los locos permitió desasirlos del estatuto de criminales con el que se los caracterizaba y calificarlos, por fin, como “enfermos”. Con lo cual resultaba posible acceder a ellos en términos médicos. Según esta versión, hasta el siglo XVIII el erróneo estatuto con el que se los había investido hizo imposible observar que la esencia de la locura era su dimensión patológica (Cfr. Foucault, Michel, *Obras...*, *op.cit.*, p. 320ss). Foucault piensa que esta lectura supone al menos una afirmación problemática, a saber: que los científicos del siglo XVIII desvelaron la esencia de la locura y, por lo mismo, el saber que detentan sobre ella puso ante nuestros ojos su verdad fundamental. Según esto, todos los discursos anteriores acerca de la locura, habrían estado imbuidos por el error, la ceguera, la sinrazón o, en el mejor de los casos, el desacierto. Si se hablaba de la locura en otro tiempo, si se le imponían límites, si se creaban normas, divisiones o discursos, incluso si se le admiraba o temía, era bajo el dictado de formas erradas, siguiendo los falsos caminos de la superstición y la ignorancia. Éste, sin embar-

Hace falta dar la vuelta a la marcha filosófica de remontada hacia el sujeto constituyente al que se le pide dar cuenta de lo que puede ser todo objeto de conocimiento en general; se trata, más bien, de volver a descender al estudio de las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento. También al respecto cabe tener cuidado: rechazar el recurso filosófico a un sujeto constituyente no conduce a hacer como si el sujeto no existiera y a hacer abstracción de él en beneficio de una objetividad pura; dicho

go, era el obligado destino de todos los discursos acerca de la locura previos a la aparición de la psiquiatría, por un simple motivo: sólo ella fue capaz desentrañar el gran secreto que antes se le ocultaba a la razón; a saber, que la locura es, ante todo, un objeto médico. Foucault cree que este planteamiento es desacertado. No porque la psiquiatría carezca de un saber con contenido de verdad, ni porque crea que esa verdad es igual de “falsa” que las anteriores, tampoco porque considere “incompatibles” los criterios de verdad de distintas épocas, sino por la sencilla razón de que esta formulación supone que la verdad de la locura es la adecuación del pensamiento a un objeto siempre existente e inmutable. En vez de partir de la existencia del objeto “locura” o del sujeto “loco”, para deducir sus rasgos fundamentales o la esencia de la enfermedad mental, Foucault prefiere indagar los procedimientos que posibilitaron la emergencia, tanto de la “locura”, como del sujeto “loco”, en términos de medicalización. Lo importante aquí es comprender que la peculiar consideración de la locura como enfermedad mental, no pudo aparecer independientemente del proceso histórico que llevó a la configuración de ese saber peculiar que es la psiquiatría, y que la psiquiatría supone un proceso de medicalización del loco que no le es natural. No se trata, como bien dice Foucault, de afirmar que “la locura no existe”, sino de indagar la forma de racionalidad que permitió la formación de un saber sobre la locura y que, en su formación, generó las determinaciones reales que constituyen lo que llamamos loco. Es decir, en vez de preguntarse por la verdad del loco, Foucault se pregunta por las condiciones de posibilidad que hicieron que, en un momento dado, ciertos sujetos entraran en un “juego de verdad” específico. Ahora bien, preguntarse por la locura en términos de juegos de verdad no significa sostener que la verdad no existe, ni caer en un relativismo radical, sino intentar ir un paso atrás y mostrar cuáles fueron las condiciones históricas que hicieron posible que nuestro pensamiento se acercara al sujeto loco en los términos de un saber científico que genera cierta normatividad y que obliga a los sujetos a reconocerse entre sí de una forma específica. Para decirlo en las palabras de Foucault, preguntarse por la locura en términos de juegos de verdad no es otra cosa que indagar cómo se “problematiza” la experiencia de la locura en un momento y un tiempo específico, para entender la serie de relaciones que constituyen su comprensión, su reconocimiento y las prácticas que la hacen posible.

rechazo tiene como mira hacer aparecer los procesos peculiares de una experiencia en la que el sujeto y el objeto “se forman y se transforman”, uno por relación y en función del otro.²⁷

Esto último nos permite dar un paso adelante. Tal como lo hemos señalado, el análisis foucaultiano pretende hallar las condiciones de aparición de nuestro pensamiento en el proceso que vincula al sujeto con el objeto. Ahora bien, una vez suprimida la vía de acceso a un sujeto puro sin relación con los objetos, o a un objeto inmutable e independiente de su relación con el sujeto, Foucault considera que el camino más pertinente para estudiar cómo se pone en relación un sujeto con un objeto en la historia efectiva es observar lo que se hace, es decir, las prácticas, entendidas como:

“el conjunto de las maneras de hacer más o menos reguladas, más o menos reflexionadas, más o menos dotadas de finalidad, a través de las cuales se dibujan, a la par, lo que estaba constituido como real para los que buscaban pensarlo y gobernarlo, y la manera en que estos se constituían como sujetos capaces de conocer, de analizar y posiblemente de modificar lo real. Estas son las prácticas entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar, que dan la clave para la constitución correlativa del sujeto y el objeto”²⁸

Tomando en cuenta esta afirmación, podemos entender mejor a qué se refiere Foucault cuando asegura que su trabajo es una historia crítica del pensamiento —siempre que entendamos por pensamiento “el acto que pone en relación a un sujeto con un objeto” y no un conjunto de operaciones intramentales—. Veamos. Según el francés, aquello que “pone en relación” al sujeto con el objeto no es otra cosa que el conjunto de prácticas²⁹ mediante las que constituimos el mundo

²⁷ Foucault, Michel, *Obras...*, *op.cit.*, p. 1002.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ya sea como prácticas discursivas, ya sea como tecnologías de poder, dis-

en el mismo proceso en que nos constituimos como sujetos. Esta afirmación requiere una explicación minuciosa pues, a nuestro entender, posee un valor teórico importante. En ella no sólo se debe leer el esfuerzo foucaultiano por delimitar el campo de estudio de su trabajo, también es posible observar una propuesta epistemológica de largo alcance. Analicémosla con detenimiento. La propuesta del francés se puede presentar de la siguiente manera: dado que no existe una subjetividad plenamente determinada antes de su vinculación con los objetos, ni una objetividad inteligible previa a la intervención del sujeto, la única forma de acceder al significado efectivo de nuestra experiencia consiste en observar aquello que pone en relación al sujeto con el objeto. La vinculación de ambos elementos se lleva a cabo por un pensamiento inevitablemente traducido en “actividad” o, para decirlo con Foucault, en las prácticas humanas. Pero el francés tiene claro que las prácticas no son el resultado unilateral de una acción desvinculada de toda reflexión teórica, evidentemente ellas no surgen de una espontaneidad arbitraria, sino que son el producto de un proceso reflexivo que se exterioriza en la realidad. Así, desde la perspectiva de Foucault, el “pensamiento” no es más que la infinita circularidad entre un obrar reflexionado y apropiado por el sujeto, y un sujeto que exterioriza esa apropiación; circularidad infinita en la que se constituye el sujeto en el mismo movimiento en que el mundo se determina.

Desde la *Arqueología del saber*, Foucault intentó avanzar en la comprensión de nuestra experiencia subjetiva mediante el estudio de las prácticas. En esa época, el francés intentaba analizar las prácticas discursivas para comprender la formación de ciertos saberes³⁰. Al dirigir el trabajo teórico en esta

positivos de seguridad, procesos de gubernalización o tecnologías del yo, Foucault siempre intentó acceder al pensamiento desde la dimensión de lo que “se hace”.

³⁰ Cfr. Foucault, Michel, *Arqueología del Saber*, Siglo XXI editores, México,

dirección, lograba romper el espacio cerrado de la conciencia para explicar el complejo proceso de aparición de las ciencias³¹ en la relación activa que vincula a los sujetos con el mundo. Más adelante, Foucault amplió el rango de sus análisis incluyendo otras prácticas como las tecnologías, los dispositivos y las estrategias; a partir de ellas intentó dar razón de los procesos de formación de normas, relaciones de poder y dinámicas de “gubernamentalidad” sin remitir a las intenciones particulares de quienes ejercen el poder, o a relatos teleológicos que explican la aparición de ciertos procesos de formación subjetiva apelando a una necesidad histórica³². Ahora bien, adentrarse a la experiencia por el camino de las prácticas supone, al menos, dos ventajas epistemológicas: por un lado, el análisis logra traspasar el terreno limitado de una conciencia intramental —ya que ésta resultaba insuficiente para explicar satisfactoriamente los procesos de formación subjetiva— y, por el otro, asume que la experiencia subjetiva es, necesariamente, resultado de un desarrollo intersubjetivo. Esto por dos razones, en primer lugar porque no existen prácticas que se configuren absolutamente al margen de los otros y, en segundo, porque toda práctica supone una exteriorización del sujeto que, necesariamente, lo pone delante de otros sujetos.³³

2007, 309 y ss.

³¹ Cfr. *Ibid.*, p.307ss..

³² Cfr. Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, La piqueta, Madrid,1993, p. 7 y ss.

³³ En este sentido, Foucault realiza dos desplazamientos importantes, por un lado, al dirigir el análisis de la experiencia a las prácticas y no a la interioridad del sujeto se deslinda de la larga tradición de filosofías de la conciencia que va de Descartes a Sartre, pasando por pensadores como Kant y Husserl; por el otro, rehúye de cualquier empirismo ingenuo, pues no pretende hallar las determinaciones del mundo dirigiendo su mirada a las “cosas en sí mismas”, independientes de cualquier mediación subjetiva. Quizá sin saberlo, nuestro filósofo retoma el camino que Hegel abrió para solucionar el dualismo entre exterioridad e interioridad, acentuado en la modernidad. De forma apresurada se podría resumir dicho dilema epistemológico de la siguiente manera, desde el momento en que, con Descartes, la certeza del saber se remite a la conciencia que el sujeto tiene de sí mismo, surge un problema epistemológico de difícil solución; a saber, si se asume que las condiciones que posibilitan el conocimiento

A lo largo de todo su trabajo, Foucault exploró algunos de los procesos de mediación a través de los cuales el mundo objetivo se vuelve inteligible para el sujeto en el mismo momento en que él se constituye como tal. Ya sea como prácticas discursivas, tecnologías o dispositivos de poder, formas de gubernamentalidad o tecnologías del yo, el análisis del filósofo francés siempre se centró en el estudio de ese vínculo práctico que permite llenar de contenido nuestra experiencia.

Después de estas anotaciones, sólo nos resta clarificar el sentido que Foucault le da a la noción de experiencia para brindar una explicación más o menos completa de la estructura crítica del proyecto foucaultiano. Por experiencia, el francés no entiende, ni la transmisión de datos sensibles desde el mundo de las cosas hasta la conciencia, ni la percepción de objetos enmarcada por las intuiciones puras de espacio y tiempo y organizada por categorías pertenecientes a la subjetividad, ni el acceso de una intencionalidad pura a los objetos como resultado de una suspensión de la “mundanidad externa”. Foucault no niega la definición clásica de experiencia

de los objetos deben localizarse, en última instancia, en el “psiquismo”, resulta difícil explicar cómo es que el sujeto entra en contacto con los objetos que conoce y con las otras subjetividades que pueblan el mundo [Un buen resumen de este problema puede leerse en el artículo de Habermas “Caminos hacia la destrascendentalización. De Kant a Hegel y vuelta atrás”, en: Habermas, Jürgen Verdad y..., *op.cit.*, p. 181 ss. Este problema atraviesa la filosofía moderna desde Descartes hasta la quinta meditación cartesiana de Husserl, incluso si en la segunda formulación del “imperativo categórico” Kant esboza una vía de solución posible, los comentaristas tienden a afirmar que es Hegel quien logra establecer la salida más coherente y sistemática para dicho problema. Desde los escritos de Jena, el autor de la Fenomenología del espíritu recurrió a los elementos mediadores del lenguaje, el trabajo y el reconocimiento recíproco para superar la dicotomía entre interioridad y exterioridad, mostrando que, en tanto seres hablantes y actuantes, todos los contenidos de nuestra actividad nos vienen dados, desde siempre, por un lenguaje que nunca es privado y por un proceso de actividad que hace de la otredad una otredad asumida y reconocida. Así, las condiciones que hacen posible nuestro conocimiento y nuestra actividad práctica, no son condiciones localizables al interior de una subjetividad aislada del mundo, sino el resultado intersubjetivo de la mediación del lenguaje, el trabajo y el reconocimiento recíproco.

entendida como la apropiación que el pensamiento hace de los objetos del mundo; pero, una vez que ha aclarado que la relación entre pensamiento y objeto es el resultado de una actividad de coodeterminación recíproca a través de las prácticas humanas, sólo puede concluir que la comprensión de nuestra experiencia pasa por el análisis de aquellas prácticas que hacen posible dicha coodeterminación. Ahora bien, esas prácticas son el resultado singular de una actividad que no es ni perenne, ni transhistórica; para dar cuenta de nuestra experiencia no basta estudiar las operaciones cognitivas que permiten el acceso a los objetos, ni el conjunto de reglas, más o menos sedimentadas, por las que nos hemos socializado; se requiere, a la par, llevar a cabo un análisis de la serie de prácticas que se transforman a lo largo del proceso histórico. Por ello, el trabajo de Foucault estudia los mecanismos que le permiten al sujeto reconocer los objetos de la manera particular en que lo hace en un periodo histórico concreto, así como las transformaciones que afectan y determinan al propio sujeto en ese proceso de reconocimiento. De esta manera se entiende por qué el francés acepta que su trabajo es deudor de la filosofía de Kant, aunque también se comprende qué lo aleja de él. En última instancia, su quehacer crítico sigue siendo un análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia, sin embargo, el modo de tratar este problema lleva a nuestro autor al terreno de las prácticas que se desarrollan a lo largo del proceso histórico de formación de nuestra racionalidad, y no a una indagación de las condiciones de toda experiencia posible.

Consistentemente con su planteamiento epistemológico, Foucault afirma que existen tres dominios relacionales a los que accedemos en nuestra actividad práctica. Cada uno de estos dominios es caracterizado por él como un eje de la experiencia. Según el francés, existen tres ejes fundamentales; a saber, las relaciones con objetos mediante las que se produce

saber (prácticas discursivas), la serie de relaciones que nos ponen en contacto con otros sujetos para estructurar sus conducta (tipos de normatividad: dentro de los que se encuentran casos específicos como las tecnologías de poder, las formas de gobierno y gubernamentalidad) y la relación con nosotros mismos (prácticas de sí o tecnologías del yo)³⁴. Por ello, en *El uso de los placeres* aclara que entiende por experiencia “la vinculación en una cultura entre campos de saber, tipos de normatividad, y formas de subjetividad”³⁵. Al afirmar que la experiencia es la vinculación de estos tres niveles “en una cultura”, deja claro que ninguna de estas relaciones se encuentra “dada” de antemano. El trabajo de una historia crítica del pensamiento debe mostrar cómo y por qué, estos tres niveles emergen de la manera que emergen, cuál es su relación específica y qué determinaciones le otorgan al sujeto en una cultura particular. O, para decirlo de otra manera, una historia crítica del pensamiento debe hacer inteligible lo siguiente:

a) Cómo es que ciertos objetos entran en el dominio de la verdad para los sujetos que enarbolan discursos con pretensiones de conocimiento. Ya que los objetos que aparecen en este dominio no preexisten ni pueden ser definidos *a priori*.

b) Cómo es posible que una serie de normas emerjan como normas efectivas que estructuran la actividad de los sujetos, pues

³⁴ Habermas se sorprendería de lo cercana que es esta división a las formas de racionalidad que él propone.

³⁵ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2005, p.8. En la primera clase del curso de 1983, Foucault señala: “Al hablar de pensamiento hacía alusión a lo que podríamos llamar focos de experiencia, donde se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles. Estos tres elementos -formas de un saber posible, matrices normativas de comportamiento, modos de existencias virtuales para sujetos posibles-, esas tres cosas o, mejor, la articulación de esas tres cosas es lo que llamo, creo, ‘focos de experiencia’” (Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 19).

estas no son anteriores al proceso histórico que las produce.

c) De qué manera el sujeto problematiza la forma en que moldeará su propia conducta, porque este proceso tampoco es uniforme ni transhistórico.

d) Finalmente, qué tipo de sujeto emerge cuando éste se vincula con esas formas de verdad, esa normatividad y esas técnicas de conducción de sí mismo.

Este último punto es crucial. Como se ve, el objetivo de analizar cada una de estas tres dimensiones, no es sostener una Teoría del conocimiento, ni una Teoría del poder, ni una Fundamentación axiológica, sino comprender nuestra subjetivación; es decir, el proceso que configura nuestra experiencia como sujetos. El propio Foucault deja clara la finalidad de sus investigaciones en un artículo escrito en 1978 titulado “Le sujet et le pouvoir”. En él afirma:

Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture [...] Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches.³⁶

Esta afirmación nos permite alejarnos de aquella interpretación que insiste en criticar a Foucault por defender una Teoría social que reduce la historia a procesos de dominación³⁷, y, por el contrario, nos abre la puerta para comprender mejor el objetivo real de su trabajo; a saber, la realización de un análisis crítico de las condiciones que hacen posible la experiencia del sujeto.

Tomando en cuenta estas precisiones podemos entender con mayor claridad el conjunto de todo su pensamiento. Con-

³⁶ Foucault, Michel, “Le sujet et le pouvoir”, en: Foucault, Michel, *Dits et écrits II*. 1976-1988, Gallimard, París, 2001, p. 101-1042.

³⁷ Cfr., Honneth, Axel, *Crítica del poder...*, *op.cit.*, 268 ss y Habermas, *El discurso...*, *op.cit.*, 259 ss.

trariamente a lo que comúnmente plantean algunos críticos, el francés no desea interpretar la historia únicamente desde la grilal del poder y este concepto tampoco es el centro de sus análisis, de lo que se trata es de estudiar cómo es que el sujeto adquiere las determinaciones concretas que establecen el marco de posibilidades en el que podrá desenvolverse su experiencia en una época. En cada uno de los periodo de su trabajo, hizo énfasis en cada uno de los ejes de lo que, a su entender, constituye nuestra experiencia como sujetos. En el primer caso, la naturaleza de su trabajo consistía en “[...] señalar cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, estudiar en esas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción”³⁸. Es decir, se trataba de contestar qué desplazamientos fueron necesarios para que ciertos saberes pudieran ser planteados en términos de verdadero o no verdadero. Esto con la intención de dilucidar tanto las transformaciones que provoca en el sujeto la inserción al ámbito de la verdad de nuevos discursos, como la posición que éste debe tomar ante ellos. En ese sentido, Foucault afirma que su objetivo fue indagar “[...] cuáles han sido las condiciones [de la emergencia de una nueva forma de veridicción], el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en qué, ligando cierto tipo de objeto a diferentes modalidades del sujeto, dicha emergencia, ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el a priori histórico de una experiencia posible” (MF, 1000). Claramente, para nuestro filósofo el análisis de los “juegos de verdad” es, también, un análisis de la forma en que se determina el sujeto que entra en relación con ellos.

En el segundo eje de la experiencia:

la cuestión pasaba[...] por analizar, digamos, las matrices

³⁸ Foucault, Michel, *El gobierno de sí...*, *op. cit.*, p. 20.

normativas de comportamiento. Y en ese caso el desplazamiento no consistió en analizar el Poder con mayúscula, y ni siquiera las instituciones de poder o las formas generales o institucionales de dominación, sino en estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros. Es decir que intenté plantear la cuestión de la norma de comportamiento [...].³⁹

Lejos de deducir las condiciones de validez normativa que debe suponer toda actividad comunicativa, Foucault decide estudiar los procesos concretos de formación de normas en dominios bastante bien delimitados (el hospital psiquiátrico, la cárcel, la fábrica, la escuela, etc.). Ahora bien, el estudio de los procesos de constitución de nuestra normatividad, muestra que la aparición de ciertas normas efectivas es correlativa a la emergencia de ciertos comportamientos individuales o colectivos. Esto, como vimos, lo obliga a distanciarse de todo análisis que suponga la existencia de un sujeto preexistente a los procesos de normatividad efectiva y mostrar, por el contrario, que la norma y el sujeto normalizado⁴⁰ son correlativos. Así, el estudio de nuestra normatividad es, también, una indagación de la formación de procesos de subjetivación específicos.

Por último, el eje de la ética. En este caso, a Foucault le interesa indagar la forma específica que debe darse el sujeto para poder tener acceso a la verdad, y para poder adecuarse desde sí mismo a una normatividad externa. Aquí, su preocupación no es analizar las matriz de conocimiento que inserta al sujeto en la dinámica de ciertas reglas de veridicción existentes, ni investigar el tipo de restricciones que moldean su subjetividad desde una normatividad externa, sino estudiar

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Foucault es heredero de la tradición epistemológica francesa representada por Bachelard y Canguilhem. De Bachelard retoma la idea de que la norma y el contenido de la misma son correlativas; de Canguilhem retoma el análisis de las normas al interior del proceso de constitución de las ciencias.

la manera en que —históricamente— el sujeto trabaja sobre sí mismo para adecuar su conducta a ciertos estatutos de verdad y ciertas formas de normatividad.⁴¹

Utilicemos el ejemplo de la locura. Foucault no aborda este fenómeno preguntándose quién es considerado legítimamente loco y quién no. Prefiere dar un paso atrás y formula el siguiente cuestionamiento: ¿Cómo se presenta la experiencia de la locura en una cultura como la nuestra?, o mejor: ¿De qué forma específica nuestra cultura problematiza la experiencia de la locura? Si seguimos las indicaciones anteriores, podemos señalar que la experiencia de este fenómeno en sus manifestaciones específicas, sólo se comprende si hacemos inteligible la relación de los sujetos con cierta forma de saber sobre la locura (vbg. la psiquiatría a partir de siglo XIX), la normatividad que ésta impone y la relación que una vez definido como objeto de saber y de cierta normatividad, el sujeto tiene consigo mismo. Un análisis crítico de la experiencia de la locura debe mostrar cómo se relacionan estos tres elementos entre sí y cómo, en su relación, constituyen formas de subjetividad y objetividad relativas. La particular forma que este planteamiento nos presenta fue señalada por el propio Foucault en 1983:

Sea como fuere, ése fue el punto de vista que tomé para tratar de analizar, hace ya bastante tiempo, algo como la locura, no considerada en absoluto como un objeto invariante a través de la historia, y sobre el cual habría actuado cierta cantidad de sistemas de representaciones, de función y valor representativo variable [...] Significaba, en cambio, intentar estudiar la locura como experiencia dentro de nuestra cultura, retomarla, en primer lugar, como un punto a partir del cual se constituía una serie de saberes más o menos heterogéneos, y

⁴¹ Una explicación bastante clara y contundente sobre la división del proyecto foucaultiano en estos tres periodos, puede leerse en la “Introducción” de *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*.

cuyas formas de desarrollo había que analizar: la locura como matriz de conocimientos, de conocimientos que pueden ser de tipo propiamente médico, y también de tipo específicamente psiquiátrico o de tipo psicológico, sociológico, etc. En segundo lugar, la locura, en tanto y en cuanto es forma de saber, era también un conjunto de normas, unas normas que permitían recortarla como fenómeno de desviación dentro de una sociedad, y al mismo tiempo normas de comportamiento de los individuos con respecto a ese fenómeno de la locura y con respecto al loco, un comportamiento tanto de los individuos normales como de los médicos, el personal psiquiátrico, etc. Tercero y último: estudiar la locura en la medida en que esa experiencia de la locura define la constitución de cierto modo de ser del sujeto normal, frente y con referencia al sujeto loco. Fueron esos tres aspectos, esas tres dimensiones de la experiencia de la locura (forma de saber, matriz de comportamientos, constitución de modos de ser del sujeto), los que, con mayor o menor éxito y eficacia, procuré unir.⁴²

Esta es, pues, la intención general del proyecto de Foucault. Contrariamente a lo planteado por Habermas, ni el Poder es el tema central del proyecto foucaultiano, ni su objetivo principal es fundar una Teoría del poder⁴³ o una Teoría social sustentada en la idea de dominio. El francés quiere hacer algo totalmente distinto; a saber, análisis críticos muy bien delimitados de “focos de experiencia” específicos para comprender algunas formas de subjetivación.

Habermas cree que el autor de *Vigilar y castigar* realiza una crítica que reduce la modernidad a un proceso universal de cosificación y dominio del sujeto: “Horkheimer y Adorno descri-

⁴² *Ibid*, p. 19.

⁴³ “Avons-nous besoin d’une théorie du pouvoir? Puisque toute théorie suppose une objectivation préalable, aucune ne peut servir de base au travail d’analyse. Mais le travail d’analyse ne peut se faire sans une conceptualization des problèmes traits. Et cette conceptualization implique une pensée critique -une vérification constante” (Foucault, Michel, *Le sujet...op. cit*, p. 1042).

bieron el proceso de esta subjetividad que se abruma a sí misma de exigencias y se cosifica en términos parecidos a los de Foucault, como un proceso histórico universal ⁴⁴. Sin embargo, el autor de *El nacimiento de la clínica* se desmarca de trabajos como *Dialéctica de la Ilustración*, porque considera que este esfuerzo retoma el proceso de racionalización de la modernidad en su conjunto, mientras que él desea simplemente interrogar la formación de ciertas experiencias particulares:

Sans doute est-il plus sage de ne pas envisager globalement la rationalisation de la société ou de la culture, mais plutôt d'analyser le processus dans plusieurs domaines, dont chacun renvoie à une expérience fondamentale : la folie, la maladie, la mort, le crime, la sexualité, etc. Je pensé que le mot «rationalisation» est dangereux. Ce qu'il faut faire c'est analyser des rationalités spécifiques plutôt que d'invoquer sans cesse les progrès de la rationalisation en général.⁴⁵

Para bien o para mal, nuestro filósofo no desea hacer un diagnóstico general de “la razón moderna”, ⁴⁶ ni establecer los fundamentos de una Teoría social.⁴⁷ Debido a ello, el aparato metodológico-conceptual que se da para afrontar sus preocupaciones es radicalmente distinto al que se daría quien intentara llevar a cabo estos objetivos. A lo largo de su vida Foucault no intentó fundar una Teoría social capaz de diagnosticar los

⁴⁴ Habermas, Jürgen, *El discurso...*, *op.cit.*, p. 341.

⁴⁵ Foucault, Michel, *Le sujet...*, *op. cit.*, p. 1044.

⁴⁶ Al respecto Foucault dice: “[hay que] rechazar lo que de buen grado llamaré el chantaje de la Aufklärung [...] es preciso rechazar todo cuanto se presente bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o se acepta la Aufklärung, y se permanece en la tradición de su racionalismo [...] o se crítica la Aufklärung y entonces se intenta escapar de estos principios de racionalidad” (QI, 984).

⁴⁷ Es por ello que Sergio Pérez señala con acierto que el proceder del francés “[...] no debe tomarse como equivalente de una teoría social alternativa. En ella no hay ningún esfuerzo ni se ha dotado de los medios conceptuales para ofrecer su propia explicación global de la sociedad, sea esta estructuralista, funcionalista u otra. Foucault no pertenece al grupo de filósofos que, para confirmar sus doctrinas, ofrecen narrativas generales de la sociedad (Leyva, 2005, 387).

problemas de “la modernidad”, tampoco creyó posible hallar la piedra de toque de las “patologías” que aquejan al presente señalando el “desgajamiento”, la “distorsión”⁴⁸ o la “usurpación” de una forma de racionalidad sobre otra. Nada más ajeno al trabajo del francés que estas formas de proceder, durante casi treinta años nuestro pensador se dedicó a realizar análisis que, por su forma metodológica, deben ser caracterizados como arqueologías de distintos focos de experiencia.⁴⁹

⁴⁸ “El potencial de la razón comunicativa queda, a la vez, desplegado y distorsionado en el curso de la modernidad capitalista” (Habermas, 2010, 306).

⁴⁹ Honneth se equivoca al señalar que existe una ruptura entre el proceder arqueológico y el genealógico. El alemán parece interpretar, al igual que Habermas, que el paso a la genealogía le permite alejarse de las aporías de su arqueología para poder sostener una Teoría social (Cfr., Honneth, 2009 B, 267 ss). En el interesante texto “Qué quiere decir hablar... y lo que puede hacer. Poderes del lenguaje y el lenguaje del poder” (Cusset, Haber (dir.), 2007, 149 ss) Ives Cusset muestra algunos de los errores de lo que llama “la soberbia crítica de Honneth” a Foucault señalando, entre otras cosas, que la genealogía no supone una superación de los fracasos arqueológicos. Incluso en sus últimos textos, Foucault sigue sosteniendo que su forma de proceder es “arqueológica” (al respecto véase el texto titulado “Foucault”, fechado en 1984, el cual caracteriza las elecciones metodológicas como parte de una “arqueología” y el texto “¿Qué es la Ilustración?”, escrito en los mismos años, el cual especifica con claridad que su crítica es “arqueológica en su método”). Esto es así porque, para ese entonces, Foucault tiene bastante claro que la arqueología no es otra cosa que la forma metodológica de su proceder crítico-filosófico. Forma metodológica que consiste en no buscar una instancia trascendental o semitrascendental capaz de determinar las condiciones de posibilidad universales para la legítima elaboración de un juicio, sino en intentar hallar, dentro de los mismos procesos históricos, las constantes mediante las que se pueden inferir las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia, las condiciones que hacen aceptable que en una época dada emerjan ciertas formas de saber, ciertas normas y ciertas prácticas del individuo sobre sí mismo. Por ello, Foucault señala que su crítica es “Arqueológica -y no trascendental- en el sentido de que no buscará identificar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos”. Ya desde la Arqueología del saber, Foucault establece los dos elementos que singularizan el proceder de su trabajo: por un lado, la arqueología supone un desplazamiento del eje de la conciencia en beneficio de las prácticas: “En lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad), la arqueología reconoce el eje práctica discursiva-saber-ciencia” (Foucault, Michel, Arqueología del saber, Siglo XXI editores, México, 2007, p. 307); y por el otro, decide centrarse en el proceso de formación de los objetos del discurso y no en la

En resumen, el trabajo del francés debe ser considerado como un análisis de las condiciones que hacen posible la ex-

fundamentación de criterios de verdad. En el primer caso, se trataba de superar la dificultad que suponía analizar la emergencia de ciertas formas de conocimiento desde la perspectiva unilateral de los procedimientos que la conciencia debe realizar para alcanzar la verdad, para resaltar, por el contrario, los sucesos históricos que sirven para explicar la emergencia de las ciencias. Esto suponía dirigirse no ya a la conciencia como medio de explicación del surgimiento del conocimiento, sino a las prácticas discursivas que constituyen formas de saber dentro de las que el sujeto se encuentra siempre presente y en donde encuentra la verdad. Dice Foucault en *La arqueología del saber*: “Y mientras la historia de las ideas encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el elemento del conocimiento (hallándose así obligada, aun en contra suya, a dar con la interrogación trascendental), la arqueología encuentra el punto de equilibrio de su análisis en el saber, es decir en un dominio en el que el sujeto está necesariamente situado y es dependiente, sin que pueda figurar en él jamás como titular (ya sea como actividad trascendental, o como conciencia empírica)” (*Ibid.*, p.307). Este descentramiento del eje de la conciencia fue dirigido -en el periodo en que Foucault enfatizó el campo del saber- hacia el problema de las ciencias y, con ellas, a las prácticas discursivas que las configuraban; pero en el desarrollo posterior de su trabajo este desplazamiento se transforma en un principio metodológico que dirige su reflexión ya no sólo al mero análisis de las prácticas discursivas, sino a las prácticas en sentido amplio, entendidas “como el conjunto de las maneras de hacer más o menos reguladas, más o menos reflexionadas, más o menos dotadas de finalidad, a través de las cuales se dibujan, a la par, lo que estaba constituido como real para los que buscaban pensarlo y gobernarlo, y la manera en que estos se constituían como sujetos capaces de conocer, de analizar y posiblemente de modificar lo real. Estas son las prácticas entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar, que dan la clave para la constitución correlativa del sujeto y el objeto” (Foucault, *Michel, Foucault...*, *op. cit.*, p. 100). En el segundo caso se trataba de afirmar que, para ser fiel a su propio objetivo, la arqueología debía indagar la propia formación de nuestros objetos de conocimiento, observando las regularidades de ciertas prácticas discursivas sin partir del análisis previo de la legitimidad de los criterios. En ese sentido podemos afirmar que la arqueología no es un periodo pasajero del proyecto foucaultiano, sino la forma de proceder que atraviesa todo su trabajo. Ella requiere examinar las condiciones históricas de “aceptabilidad” de los discursos y las prácticas, partiendo de una elección metodológica que tiene por virtud no predeterminar los análisis asumiendo el resultado de los procesos de subjetivación y objetivación —el loco, el delincuente, la psiquiatría, etc.— como el punto de partida o el anclaje a partir del que pudiéramos deducir condiciones legítimamente universales. Lejos de iniciar nuestro acercamiento a procesos históricos particulares con un repertorio de criterios normativos aptos para juzgar esa situación desde la perspectiva del observador externo, la metodología foucaultiana intenta desentrañar la constitución misma de los procesos en que se entrecruzan discursos de verdad, relaciones de poder y procesos de subjetivación, a través de un análisis inmanente de las condiciones de su emergencia.

perencia del *sujeto*. Pero esta caracterización es pertinente sólo si aceptamos que por experiencia no se está entendiendo el mecanismo que le permite aprehender objetos autosubsistentes a la conciencia, sino un proceso histórico en el que el sujeto y el objeto se determinan recíprocamente. Además Foucault piensa que una historia crítica del pensamiento tiene por objetivo ayudarnos a hacer inteligible quienes somos en tanto sujetos inmersos en nuestro presente. Para llevar a cabo este objetivo, apuesta por analizar las prácticas por medio de las cuales los sujetos se vinculan con el saber (en la medida que en él se generan los discursos verdaderos que reproducimos), con las normas (en la medida que ellas estructuran el marco de nuestra conducta) y con ellos mismos (pues ese concibe la manera en que se rige nuestra su acción personal). Por último, en sus trabajos concretos Foucault no intento dilucidar las condiciones de la subjetividad moderna, sino que se centro en aquellas experiencias particulares en las que el sujeto adquirió sus determinaciones bajo la condición de ser planteado como objeto de conocimiento. Durante un periodo considerable, el francés intento estudiar como este tipo de experiencias generaba relaciones de poder dirigidas a conducir las conductas de los otros, pero eso no quiere decir ni que el poder sea el eje fundamental de su trabajo.

Así, en estrecho vínculo con la tradición crítica iniciada por Kant y seguida por Hegel, el trabajo de Foucault implica el análisis de las condiciones que hacen posible la constitución de nuestra experiencia. Sin embargo, su intención, como él mismo señala, no es: “la búsqueda de estructuras formales que tienen valor universal, sino [la] investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos”.⁵⁰ Es verdad que Foucault es deudor de Kant en lo que respecta a la

⁵⁰ Foucault, Michel, *¿Qué es la ilustración?...*, *op. cit.*, p. 986.

búsqueda de las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero para él esta búsqueda no pretende hallar las estructuras formales que nos permitirían establecer criterios para juzgar la validez de nuestro proceder racional, tanto si consideramos que estos se obtienen del análisis de las condiciones formales del sujeto, como si consideramos, con Habermas, que acudir a una pragmática del lenguaje nos permitiría salir de las filosofías de la conciencia y generar criterios anclados en una dinámica intersubjetiva; tampoco importa que esas estructuras sean consideradas condiciones válidas universalmente, o si, otra vez con Habermas, se afirman como reglas “irrebasables” surgidas de los procesos sociales. Los progresos alcanzados en la búsqueda de criterios formales para diferenciar el uso legítimo e ilegítimo de la razón no son el objeto de un proyecto filosófico como el que Foucault se propone.

El afán crítico del trabajo de Foucault no debe valorarse por su capacidad para generar un canon evaluativo capaz de tomar distancia del proceso genético de formación de la experiencia. Tal y como es planteado por la tradición crítica iniciada por Kant, la autodeterminación del pensamiento supone el conocimiento de las condiciones de su propia constitución. El potencial crítico de un trabajo genealógico estriba en el hecho de plantearse como un “ejercicio de sí del pensamiento”⁵¹ que nos permite conocer las condiciones de su formación en la dinámica de su propio proceso y no fuera de él. La comprensión de estas condiciones y la conciencia de las relaciones implícitas que el sujeto y el objeto deben suponer para experimentarse y ser experimentados como tales es, si no el único, al menos un factor irrenunciable para la autodeterminación del sujeto tanto en su individualidad, como en su práctica política.⁵²

⁵¹ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2...*, *op.cit.*, p.12.

⁵² En este sentido Foucault se asemeja, quizá sin saberlo, al planteamiento epistemológico de Hegel. De la misma manera que el autor de la Fenomenología del espíritu el francés no pretende negar la singularidad, ni subsumir la particularidad en un proceso totalizante, lo que sí desea enfatizar es que el análisis de la formación de nuestra experiencia no puede agotarse en un estudio de su-

Bibliografía

Balhier, Deleuze, Dreyfus, *et. al.*, (1990) *Michel Foucault. Filósofo*, Gedisa, Barcelona, .

Berman, Marshal, (2008) *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México.

Couzens Hoy, David (comp.), (1988) *Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Cusset, Haber (dir.), (2007) Habermas, *Foucault. Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Dreyfus y Rabinow, (1988) *Foucault más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México.

Foucault, Michel, (2007). *Arqueología del Saber*, Siglo XXI, México.

_____, (2001) *Dits et écrits II*, Gallimard, París.

_____, (2010) *El gobierno de sí y de los otros*, FCE, Buenos Aires.

_____, (2007) *El nacimiento de la biopolítica*, FCE, Buenos Aires.

_____, (2010) “Foucault”, en: Foucault, Michel, *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona.

_____, (2005) *Historia de la Sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México.

_____, (2010) “La locura y la sociedad”, en: Foucault, Michel, *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona.

_____, (2007) *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.

_____, (2001) “Le sujet et le pouvoir”, en: Foucault, Michel, *Dits et écrits II. 1976-1988*, Gallimard, París.

_____, (1993) *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, Madrid.

_____, (2010) *Obras esenciales*, Paidós, Madrid.

_____, (2005) *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*, Siglo XXI,

jetos aislados o en la indagación de una subjetividad formal elevada a parámetro universal. Contrariamente a lo que algunos intérpretes han señalado (Cfr. Berman, 2008, p. 25), Foucault no supedita la existencia de la individualidad a un mecanismo anónimo y totalizante (Cfr. Habermas, 2000, p. 34), sino que, de forma paralela a Hegel, intenta mostrar que nuestra experiencia subjetiva es, a la vez, el resultado de la acción de un sujeto sobre sí mismo y el producto de las relaciones que enmarcan nuestras posibilidades de acción en el mundo.

México.

Habermas, Jürgen, (2008) *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona.

_____, (2010) *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Uruguay.

_____, (2000) *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.

_____, (2008 B) *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, México.

_____, (2008 C) *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, México.

_____, (1999) *Teoría y praxis*, Editorial Altaya, Madrid.

_____, (2007) *Verdad y justificación*, Editorial Trotta, Madrid.

Hegel, G. W. F., (1966) *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.

Honneth, Axel, (2009 A) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires.

_____, (2009 B) *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Editorial Mínimo Tránsito, Madrid.

_____, (2009C) *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Buenos Aires.

Kant, Emmanuel, (2003) *Crítica del discernimiento*, Machado Libros, Madrid.

Kant, Emmanuel, (2006 A) *Crítica de la razón pura*, Taurus, México.

_____, (2006 B) *Filosofía de la historia*, FCE, México.

Kelly, Michael (ed.), (1995) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, The MIT Press, Baskerville, United States.

Leyva, Gustavo (Ed.), (2005) *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica, Anthropos – UAM*, Barcelona.

Serrano Gómez, Enrique, (1994) *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos-UAM, Barcelona.

Regulación, autodeterminación y libertad

Stella Maris Vázquez
Florencia Teresita Daura

Abstract

Se analiza la relación y distinción entre los conceptos de regulación, autodeterminación y libertad, mostrando las influencias teóricas que condujeron a su identificación. La cuestión se acota al tratamiento de la teoría de la autodeterminación y la teoría relacional de las necesidades. Se intenta mostrar que la auto-regulación no puede identificarse con la autonomía, ni el concepto de autonomía es sinónimo de autodeterminación, porque la autonomía refiere a la propiedad de la voluntad de ser la fuente de la ley, en sentido kantiano y el concepto de autodeterminación refiere a la propiedad de la voluntad de ser capacidad de dominio de sí y del resto de las capacidades. El concepto de auto-regulación tiene su lugar de origen en la biología y luego se aplica, por extensión, al campo de la psicología.

Palabras clave: regulación, autodeterminación, metas, necesidades.

La relación —identificación— entre los tres conceptos abordados en este trabajo ha sido tratada de diversos modos en las últimas décadas, en el ámbito de la psicología cognitiva y en particular a propósito de los tópicos del aprendizaje y de la motivación; como también por la Psicología personalista (Allport, 1968) y Humanística (Nuttin, 1955, 1973, 1980; Maslow, 1954, 1971, entre otros). Sin embargo, es muy poco frecuente encontrar referencias explícitas a los fundamentos teóricos des-

de los que se plantea la cuestión. A mi juicio, estos fundamentos deben buscarse en la Antropología Biológica y Filosófica y, en última instancia, en la Metafísica, pero el punto de partida es la conceptualización de la conducta del viviente humano.

Se acota el tratamiento de la cuestión tomando en particular dos posiciones teóricas: la teoría de la autodeterminación y la teoría relacional de las necesidades.

El objetivo es contribuir a la integración de un campo de la psicología de la Educación que tiene hoy un enorme desarrollo pero, a la vez, con no poca frecuencia, aparece fragmentado en micro-teorías.

Se desarrolla la tesis de que la identificación entre autorregulación y autodeterminación no es correcta y que la misma responde a tesis propias del racionalismo y en particular de la filosofía poskantiana, que han sido asumidas sin discusión.

1. La regulación

El tema de la regulación aparece con mayor frecuencia en la literatura contemporánea de psicología de la educación, a propósito del concepto de aprendizaje autorregulado, concepto fuertemente ligado a la superación de las concepciones conductistas del aprendizaje, a partir de la llamada revolución cognitiva. Sin embargo, en dicha literatura no se explicitan los fundamentos, teniendo en cuenta que el concepto de regulación es ante todo biológico y se constituye en una cuestión central en la polémica entre el vitalismo y las distintas formas de mecanicismos.

Como señala Ryan (Ryan, Kuhl y Deci, 1997), el concepto de organismo y los principios de su organización implican influencias recíprocas y distintos niveles de análisis, que han pasado a ser utilizados también en el campo de la psicología, la sociología y las ciencias humanas en general. Sin duda, una psicología que quiera atenerse a la integralidad de su objeto, debe considerar ante todo al sujeto como ser viviente, lo que no

significa reducir la vida psíquica al puro nivel biológico, ni tampoco detenerse en el nivel psíquico de su objeto: el *self*, como realidad compleja en la que se integran diversos planos ónticos.

Si se explicaran los procesos psíquicos exclusivamente a partir de las regulaciones biológicas, se estaría ante un reduccionismo y, en consecuencia, se sostendría un modelo homeostático de la conducta, como de hecho se encuentra en algunas posiciones hoy vigentes, que recurren al concepto de equilibrio como clave de comprensión en psicología. Tal es el caso, entre otros, del sistema piagetiano, que interpreta el desarrollo de la inteligencia como búsqueda de equilibrio y aunque pretende establecer diferencias, definiendo la inteligencia como un *especial equilibrio móvil y reversible* (Piaget, 1947), no puede evitar el biologismo sino al precio del formalismo, porque considera como su objeto de estudio la función, sin referencia al contenido. Con ello, se reemplaza la finalidad con la homeostasis. También el psicoanálisis freudiano comparte esta concepción, aunque en otros aspectos se halla en las antípodas del sistema piagetiano.¹

Sin embargo, las regulaciones biológicas pueden ser vistas como la raíz a partir de la que se genera la conducta auto-dirigida, tal como lo señala, por ejemplo, Damasio (1994)², desde una perspectiva neuro-biológica. Se debe tener en cuenta que lo biológico no se reduce a lo físico, sino que puede hablarse de un *factor emergente* que en el curso de la evolución habría

¹ Nos referimos a la evidente diferencia en cuanto al rol de la inteligencia, que en el primer caso es la función directriz de la conducta, en tanto que para Freud se trata de un epifenómeno o subproducto de la energía básica, de orden libidinal.

² Es decir que se produce lo que Damasio (1999) llama la consciencia ampliada: “el tipo complejo de conciencia, a la que llamo conciencia ampliada y de la cual existen muchos grados y niveles, proporciona al organismo una sensación elaborada de ser (una identidad y una persona, usted o yo, nada menos) y sitúa a la persona en un punto del tiempo histórico, profundamente consciente del pasado vivido y del futuro anticipado y agudamente conocedora del mundo que la rodea” (p. 94).

ido coordinándose con formas mecánicas de regulación, para constituir sistemas eficaces de supervivencia. (Montserrat, 2001) lo que exige introducir el concepto de teleología.

También desde el estudio de la función en su aspecto filogenético se pueden llegar a plantear las cuestiones de la teleología y de la memoria funcional, lo que permite superar el mecanicismo (Beláustegui, 2008).

En efecto, la regulación biológica no carece de finalidad, pero ésta se da a un nivel que no requiere conciencia, al menos conciencia de sí -porque debe reconocerse que el viviente animal tiene advertencia cognitiva del objeto de su necesidad y a partir de ello puede iniciar el movimiento local-, *aunque se trate de auto-regulación*. Esto se comprende mejor si se acude al concepto clásico del viviente como semoviente, el rasgo central que diferencia a los seres vivos de los inorgánicos y que aparece de modo evidente, sin necesidad de argumento.

Para aplicar este concepto a la vida psíquica humana, se requiere establecer las semejanzas y diferencias adecuadas, vale decir, el carácter análogo del concepto.

Las regulaciones, a nivel biológico, tienen el carácter de homeostasis, en cuanto se producen para restablecer el equilibrio del medio interno, que puede haber sido alterado por condiciones desfavorables del medio, sea interno o externo; pero, a medida que las estructuras del viviente se complejizan, aparecen diferencias cualitativas que son manifestativas de complejidad óptica;³ las funciones se diferencian y se ordenan a diversas finalidades. Si se toma, en primer lugar, la función aprehensiva, se advierte que en el animal ésta se halla de modo prioritario,

³ Es decir que se produce lo que Damasio (1999) llama la consciencia ampliada: “el tipo complejo de conciencia, a la que llamo conciencia ampliada y de la cual existen muchos grados y niveles, proporciona al organismo una sensación elaborada de ser (una identidad y una persona, usted o yo, nada menos) y sitúa a la persona en un punto del tiempo histórico, profundamente consciente del pasado vivido y del futuro anticipado y agudamente conocedora del mundo que la rodea” (p. 94).

aunque no exclusivo, al servicio de la conservación y de la reproducción. Por otra parte, es innegable que entre los animales hay diferencias esenciales, que se manifiestan en la cualidad de las operaciones; la animalidad es un género, pero lo que existe son animales concretos, de diversa naturaleza, en los que las distintas funciones se presentan según grados de perfección.

En el caso del hombre, esta dimensión estrictamente biológica de la función aprehensiva no desaparece, pero aparecen otras formas de conocimiento que trascienden los fines inmediatos de la vida biológica, se incorpora un mundo de sentidos que, más allá de lo biológico, se abre a dimensiones de relación con otros hombres, a aspectos no meramente materiales del medio y al descubrimiento de un horizonte de significados y de valores culturales, morales, estéticos, espirituales, en el amplio sentido del concepto, como lo que trasciende el mundo material, pero puede hallarse ya connotado en éste⁴. Cabe aclarar que no se trata de significados meramente subjetivos, sino de dimensiones objetivas propias de la vida en cuanto humana, las que, a su vez, responden a dimensiones objetivas de la realidad. En el tema que nos ocupa, esto da lugar a que las regulaciones y auto-regulaciones sean mediadas por funciones cognitivas personalizadas, que permitan incorporar esas nuevas dimensiones del mundo vital humano.

2. Regulación, autonomía, autodeterminación y necesidad en la SDT

A nuestro juicio, el nexo entre regulaciones y funciones cognitivas requiere introducir el concepto de necesidad, en-

⁴ Usamos con toda intención el adjetivo connotado, puesto que el hombre, en el proceso de conocimiento, no puede prescindir de lo sensible, que se halla no sólo en el punto de partida –la percepción– sino en todas las etapas, a tal punto que no hay conocimiento intelectual verdadero y perfecto si el concepto no se objetiva en la experiencia. Esta doctrina, de raigambre aristotélica, es desarrollada por Tomás de Aquino (*Suma teológica*, Pars I, q. 84, art.7, entre otros textos).

tendida no simplemente como una carencia, sino como dimensión propia del viviente que indica una exigencia de interacción.⁵ Entre las teorizaciones más difundidas sobre esta cuestión, en la actualidad, se halla la llamada teoría de la autodeterminación de Deci y Ryan (2000), quienes, a propósito la revisión de las principales teorías de la motivación, observan que la mayoría de ellas se centran en el cómo o en el por qué, pero no en el qué —es decir, en el contenido de la motivación—, dejando de lado la cuestión de las necesidades y su relación con la naturaleza humana. Presentan dos tradiciones en el tema de las necesidades, refiriéndose exclusivamente al ámbito estadounidense. En la primera de ellas refieren a la teoría del drive, de Hull (1943), quien intenta explicar la conducta a partir de un conjunto de necesidades fisiológicas innatas que generan respuestas que luego se fijan como aprendidas. La segunda tradición referida es la de Murray (1938), que distingue entre necesidades primarias (fisiológicas) y secundarias (psicosociales), considerando que sólo las primeras son innatas, en tanto que las segundas son adquiridas.

Por su parte, Deci y Ryan presentan una teoría orgánica de las necesidades que parte del concepto básico de que “las necesidades humanas especifican las condiciones necesarias para la salud o bienestar psicológico cuya satisfacción está asociada con el funcionamiento más efectivo” (2000, p. 233). Presentan una clasificación tripartita de las necesidades, que son innatas y dan el contenido de motivación a la vida:

Autonomía, competencia y relacionamiento —*relatedness*—. ⁶

⁵ Más adelante se vuelve sobre este concepto, desde la perspectiva de J. Nuttin, que consideramos la más integral respecto de la explicitación de los fundamentos de orden biológico y psicoantropológico.

⁶ Sin duda, un pionero en el tratamiento del concepto de necesidad desde la psicología es Maslow, que distingue una jerarquía de necesidades —fisiológicas, de seguridad y protección, de afiliación, de estima, de auto realización y de

Ésta última se refiere al deseo de sentirse conectado con otros, amar, ser amado, cuidar y ser cuidado; la necesidad de competencia genera la búsqueda de conductas eficaces, ligadas con desafíos óptimos, es una propensión a tener un efecto sobre el entorno y a alcanzar resultados considerados como valiosos. El núcleo de la teoría es la necesidad de autonomía, definida en referencia a la volición, como “el deseo organizmico de auto-organizar la experiencia y la conducta y tener una actividad concordante con un sentido integrado del *self*.” (Decy y Ryan, 2000, p.231). Esta necesidad concierne a la experiencia de integración y de libertad, como aspectos esenciales del funcionamiento saludable y es una manifestación de la tendencia del ser vivo hacia la extensión, coordinación e integración del funcionamiento, que, en la persona humana implica acciones que son iniciadas y gobernadas por el self. La autonomía connota un sentido de propiedad de las acciones, de funcionamiento integrado (Deci y Ryan, 1987).

Los autores refieren como sus bases filosóficas para este concepto (Ryan y Deci, 2008) a líneas post kantianas y de filosofía analítica, lo que puede ser una clave para entender por qué el concepto de autonomía no logra eludir los riesgos del formalismo y de la perspectiva inmanentista, que se aplican también a la noción de auto determinación que da nombre a la teoría. En efecto, los autores identifican la autonomía con la auto determinación y, si bien hacen un recorrido fenomenológico de la noción, como la experiencia del self de ser el centro del que brota la acción, no hablan de una dirección connatural de la necesidad -con excepción del caso de la necesidad de relacionamiento, que resulta parcial, si no se explicita el fundamento último de ella-; sino que el análisis enfatiza el plano

auto trascendencia— (Maslow, 1954, 1971), que son la base para su teoría de la motivación llamada teoría de contenido, porque se centra en los objetos que constituyen el contenido de la motivación. Para Maslow la autonomía es parte de la necesidad de auto realización.

psicológico. Se señala que el concepto de autonomía se usa en su sentido etimológico (Ryan y Deci, 2008), pero se comete un error al poner como sinónimos el auto-gobierno y el acto de ponerse reglas, siendo este último, únicamente, el sentido etimológico, que se corresponde con la noción kantiana de razón pura práctica. En efecto, Kant niega, por principio, que pueda derivarse de los principios de la naturaleza alguna ley moral, asumiendo sin discusión que el concepto de naturaleza se opone al de racionalidad y sólo corresponde al orden de los seres no racionales⁷. Todo lo que se sigue de las disposiciones naturales, de las tendencias, no puede ser base de una ley moral ni generar deber alguno. Esto lo lleva a Kant a definir la voluntad como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la *representación de ciertas leyes* y a identificar la libertad con la autonomía, según el principio de que *la voluntad de todo ser racional es una voluntad universalmente legisladora*. La voluntad es autónoma porque es ley para sí misma:

¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma? (Kant, 1785, Cap. III).

En realidad, cabe hacer algunas precisiones.

La primera de ellas se refiere a la distinción de dos dimensiones en la voluntad⁸, a saber, el ejercicio y la especificación; por la primera la voluntad es la capacidad directriz de la acción, el sujeto de la autodeterminación, cuyo acto es querer, pero el querer no se ejerce en el vacío, se quiere siempre esto o lo otro, un contenido que aparece como valioso y es lo que da especie al acto. La modernidad enfatizó la voluntad de

⁷ Esta oposición entre naturaleza y razón, naturaleza y libertad permea profundamente toda la filosofía de la modernidad y pasa a ser un basamento indiscutido para el racionalismo y, desde allí, para las ciencias humanas que se desarrollan en los siglos XIX y XX, incluida la psicología.

⁸ Esta distinción pertenece a Tomás de Aquino y se halla, entre otros textos, en De Malo, Q. VI, art. único.

ejercicio, hasta convertirla en puro poder eficiente, confundiendo la libertad del querer con la libertad de acción y esta concepción se reencuentra en no pocos trabajos dedicados a la psicología de la voluntad, que, de este modo, caen en el formalismo (Vázquez, 2009). En la especificación, el objeto del querer está presente a través de un acto de conocimiento, alcanzado también por el poder de señorío de la voluntad, que asiente o no a lo aprehendido. Pero no es la voluntad, ni la razón, la instancia legisladora; la norma del obrar se descubre en el orden real que incluye el orden de la propia naturaleza humana; teniendo en cuenta que dicha naturaleza humana no se reduce a lo biológico sino que incluye todo lo que es principio de especificación, de operación y, por tanto, de finalidades intrínsecas. Si se define al hombre sólo por sus facultades racionales, se cae en un reduccionismo, ignorando las dimensiones esenciales ligadas a la corporeidad, que no están meramente yuxtapuestas al orden racional, sino en una íntima unidad que constituye la única -en el sentido de *una*- realidad del hombre.

El auto-gobierno es un cometido de la voluntad, por la que la persona se auto-conduce de acuerdo con los fines presentados por la razón y libremente asumidos. Si así se considera a la naturaleza humana, no cabe la oposición entre libertad y heteronomía, sino que, más bien, esta última es una exigencia que se sigue de la finitud y de la dependencia metafísica que ésta implica. En cambio, el concepto de autonomía implica la inmanencia del sujeto, en el sentido de que no se reconoce a las capacidades un objeto propio, sino, en última instancia, el propio yo. Nótese que esto permitiría comprender el fundamento de la clasificación de las necesidades en la teoría de la autodeterminación, especialmente porque en su primera formulación los autores hablaban sólo de las necesidades de autonomía y de competencia, en tanto que la necesidad de relacionamiento aparece más tardíamente en el sistema: la autodeterminación identificada con la autonomía implica la

afirmación del yo como instancia suprema, que domina sobre las relaciones establecidas por los dinamismos naturales.

En otros trabajos se explicita que la teoría de la autodeterminación adopta el concepto de eudemonía —opuesto al fundamento de las posiciones hedonistas— o realización de sí como criterio de bienestar, ligado esencialmente a la satisfacción de las necesidades psicológicas fundamentales, como un fin natural de la vida: “El conjunto de necesidades fundamentales indican el tipo de metas que propician el crecimiento y actualización de sí mismo”. (Laguardia, Ryan, 2000, p. 287). Sin embargo, ese estado de bienestar se concreta como vitalidad, congruencia interna e integración psicológica, sin llegar a establecer otro contenido que no sea la autonomía.

La teoría organísmica, tributaria de los enfoques sistémicos, pone el fundamento último en el concepto del hombre como un organismo activo, orientado al crecimiento e integración del self *dentro de estructuras sociales más amplias* (Ryan y Deci, 2008, p. 229), como parte de su plan adaptativo, que lo impulsa a buscar actividades interesantes, ejercitar sus capacidades, buscar la relación social e integrar las experiencias personales e intrapsíquicas en una relativa unidad (Ryan, Kuhl y Deci, 1997). Se señala como dirección natural de la tendencia al desarrollo la *autonomía*, como integración interna y la *homonomía*, como integración social. Pero esto no responde a la pregunta del por qué último, si no se alude a la base óptica de esas necesidades.

Los autores distinguen las formas de regulación, estableciendo un continuo que va desde la regulación externa, la introyección de motivos externos, entendida como una internalización parcial, la identificación, en la que se reconocen y aceptan motivos y valores recibidos, como propios; y la integración, que es la forma más completa de internalización de las motivaciones extrínsecas, incorporadas al *self*, a sus valores e identidad. En este último caso se habla de autodeterminación, con un sentido completo

de volición y de elección, de auto-regulación plena, que se asocia con la persistencia de las conductas, el desempeño efectivo y la salud mental (Deci y Ryan, 1987, 2000).

Cabría observar que puede darse el caso de que un acto libre no contribuya a la salud mental, si la opción ha sido errónea o contraria a las exigencias de la propia naturaleza, situación que se verifica con frecuencia y cuya negación implicaría sostener que estas opciones no son libres, no pertenecen a la categoría de conductas auto-determinadas, con lo que se caería en una forma de determinismo racionalista. Esta conclusión es la consecuencia obligada de la identificación de autonomía con libertad y autodeterminación.

Sí cabe reconocer que las formas de control externo de la conducta no favorecen la salud mental, el buen desempeño ni la persistencia de las conductas, pero sería una inferencia inválida la que hemos señalado más arriba. Vale decir que se estaría haciendo una inferencia inmediata inválida si de la afirmación –correcta– de que la salud psicológica requiere conductas libres, se derivara que todo acto auto determinado produce salud, bienestar.

De allí la necesidad de plantear otras perspectivas en la cuestión que nos ocupa, pero antes de abordar la cuestión es justo señalar la pertinencia de las observaciones que estos autores hacen a propósito del actual giro cognitivista en el tema de la motivación y la referencia particular al concepto de metas:

[...] A comienzos de los 60, el dramático giro hacia las teorías cognitivas conduce al repudio del concepto de necesidad y su reemplazo por el de metas [...] El foco es entonces el proceso de selección de metas, más que el contenido de éstas [...] (Deci y Ryan, 2000, p. 228).

En efecto, la teoría de metas, uno de cuyos primeros teóricos es J. Nicholls (1984,1989) establece como tipo principal

de meta el ganar competencia, crecer en habilidad y distingue tres tipos de orientaciones que implican distintas concepciones de *competencia o habilidad*:

1) Para algunos sujetos la meta es desarrollar habilidad como incremento en el dominio de tareas y ése es su indicador de *competencia*. En este caso la meta es mejorar, la tarea se presenta como un fin en sí mismo, la evaluación de mejora se hace por referencia al propio desempeño pasado. En íntima relación con este concepto de habilidad, que podríamos tomar como sinónimo de auto-superación, y también de motivación intrínseca, está la convicción de que las tareas que no exigen esfuerzo no son valiosas, no motivan.

2) Otros sujetos tienen como meta *demostrar* alta habilidad o *evitar* demostrar baja habilidad. Esta bifurcación ha cobrado relevancia en la bibliografía más actual sobre el tema. En este segundo tipo de orientación, el criterio de evaluación viene desde afuera, es la comparación con los otros, es un criterio normativo-social, según el cual no es suficiente aprender o dominar una tarea, para tener auto-percepción de competencia, sino que es preciso obtener un resultado que esté sobre la media del grupo. En esta orientación lo que motiva no es el valor en sí de la tarea, ésta es vista como un medio para obtener la meta de *demostrar habilidad*; los sujetos se motivan cuando la tarea se presenta como medida de habilidad y cuando no hay seguridad de éxito, el gasto de esfuerzo socava el autoconcepto de habilidad.

La primera orientación fue llamada por Nicholls de *implicación en la tarea* y la segunda de *ego-implicación*.

El mismo autor introdujo la variable *ambiente*, señalando que los ambientes competitivos favorecen el desarrollo de metas de ego-implicación.

Nicholls fue también el primero en distinguir un doble aspecto en la ego-implicación: *orientación al desempeño y orientación a la evitación del desempeño*; esta última se da cuando el sujeto no

se siente competente y entonces despliega una serie de conductas y estrategias cuyo fin es evitar ser considerado por los otros como carente de habilidad.

Los estudios posteriores usaron, en principio, el modelo bipartito, aplicando distintas denominaciones, conceptualmente equivalentes, a las dos orientaciones básicas descritas: orientación a la tarea vs ego-orientación (Maehr y Nicholls, 1980), orientación al aprendizaje vs orientación al desempeño (Dweck, 1986; Dweck y Legget, 1988) orientación al dominio vs desempeño (Ames y Archer 1987), orientación a la tarea vs al desempeño (Anderman y Midgley, 1997; Anderman y Griesinger, 1998) etc. La distinción hecha por Nicholls entre orientación al desempeño y evitación del desempeño es retomada por Elliot (Elliot y Church, 1997; Elliot y Harackiewicz, 1996), quién observó que los sujetos con orientación al desempeño y percepción de habilidad alta eligen tareas de dificultad moderada, sacrificando las ocasiones de aprendizaje, si éstas implican riesgo de errores; mientras que los sujetos con la misma orientación, pero con percepción de baja habilidad, eligen tareas fáciles, para protegerse de demostrar falta de competencia. En ambos casos los sujetos con esta orientación, ante una situación de aprendizaje, están preocupados por el modo en que son percibidos por los otros, pero en un caso buscan aparecer como los mejores, demostrar superioridad y, en el otro caso, la meta es evitar aparecer como poco capaces, evitar los juicios negativos de los demás. Estas orientaciones han sido llamadas *ego-ofensivas* (o *auto-mejoradoras*) y *ego-defensivas* (o *autodestructivas*), respectivamente (Skaalvik, 1997).

Este modelo tripartito es ampliado por otros autores, que agregan la orientación a la *evitación de tarea* (Meece y Miller, 2001), *caracterizada por el deseo de hacer la tarea con el menor esfuerzo posible, e incluso no hacerla.*

Cabe hacer dos observaciones: 1) Se trata de una conside-

ración psicológico funcional del concepto de meta, que elude la referencia explícita al desarrollo perfectivo y 2) cabría considerar por lo menos *tres niveles de metas*: las específicas de cada tarea, las metas intermedias, donde ubicaríamos las orientaciones antes descriptas, que son supraordenadas respecto de las primeras, son las razones por las que un sujeto asume una meta específica y son los criterios próximos para regular la marcha de la tarea y evaluar su resultado. Hay, por último, un tipo de metas al que se subordinan los dos niveles anteriores, las que podemos llamar metas vitales o de sentido de la propia vida, las que cada uno se fija como horizonte de autorrealización y que son los fundamentos de sus motivaciones específicas. Sostengo que estas metas surgen inmediatamente de las necesidades fundamentales de la persona, a través de un proceso de elaboración cognitiva y personalización, que explico en el punto siguiente.

3. Autodeterminación y teoría relacional de las necesidades

Esta concepción teórica es, a mi juicio, la que mejor responde a la cuestión planteada al comienzo y para cuyo desarrollo sigo un autor que no es mencionado con frecuencia cuando se aborda la teoría de la conducta motivada. Me refiero a J. Nuttin, quien, en el contexto de la psicología cognitiva humanista, considera que la conducta es regulada por una representación cognitiva de una situación que se quiere alcanzar, en la base de la cual se hallan las necesidades propias de la naturaleza humana, que cada uno elabora en la forma de un sistema motivacional y conductual personalizados, resultado de experiencias previas, elaboraciones cognitivas, afectos y opciones libres.

La diferencia fundamental con la teoría de la autodeterminación se halla en el fundamento antropológico, que, en este caso, es presentado a través de una prolija fenomenología, apoyada por evidencias de la psicología experimental, que lo

lleva a discernir con claridad las limitaciones de las teorías homeostáticas en Psicología y a formular los principios básicos de una teoría relacional de las necesidades, proponiendo, como alternativa a la explicación del dinamismo por la búsqueda de equilibrio, la tendencia básica al desarrollo constructivo. Define la necesidad como una *interacción requerida* y no meramente un *quantum* de energía que busca descarga —teoría homeostática—, sino una orientación dinámica hacia tipos de interacción, cuya cualidad es definida por la naturaleza de los objetos y por las exigencias de la dimensión óptica de la que brota la necesidad. Vale decir que estos dinamismos son especificados por sus objetos propios, los que constituyen los actualizadores de las potencialidades subjetivas, en cuanto, integrados en un proyecto personal del cual toman su valor motivador, generan conductas, las que, a su vez, van constituyendo *sedimentos* o canales para otras conductas posibles.

El fundamento último del dinamismo es de orden metafísico, brota de un subsistente inacabado y por eso la necesidad presenta siempre dos *caras*: una dirección centrífuga, en busca de su objeto y una dirección centrípeta, de auto-conservación o auto-consistencia. Este fundamento justifica también la imposibilidad de identificar autodeterminación y autonomía: “El viviente humano se desarrolla en un movimiento de apertura, acogida de lo otro y del otro, dándose a lo objetivamente valioso. (Nuttin, 1955, p. 203-205).

Hay tipos de relaciones más generales, comunes a todo hombre (y a esto se llama necesidades fundamentales) que adquieren formas concretas en cada persona, en razón de experiencias previas, proyectos personales y concepción de sí (éstos son los *elementos* de la motivación). Esa estructura de interacciones no es innata ni fija; está sujeta a cambios, pero a la vez a la tendencia *conservadora* de auto consistencia.

La necesidad es, entonces, el aspecto dinámico del modo personal de ser y de comportarse, y no una *zona impersonal*

de energía ajena al yo (Freud). Las necesidades fundamentales —como *tipos generales* de interacciones requeridas— son la base de la dinámica de la personalidad: activan y dirigen el comportamiento, al concretarse en motivaciones personales que dependen de experiencias y aprendizajes previos.

La personalidad es un dinamismo de actualización y no de adaptación, como se sostiene en las concepciones biológicas: por el comportamiento el hombre elabora y transforma el mundo y se realiza a sí mismo a partir de una auto-concepción -yo ideal y auto-concepto, en continua interacción, que es fuente de la tensión hacia el desarrollo constructivo- y de diversos tipos de interacciones, no sólo físico-químicas, sino psicosociales y espirituales de conocimiento y de valoración, que hacen presente *niveles de mundo sólo accesibles al hombre*, lo que no debe identificarse con mundos construidos, puesto que esos niveles tienen su propia consistencia óptica, que sólo el hombre puede advertir y hacer presente.

De allí que la personalidad se conciba no sólo como una “organización interna de rasgos, actitudes, aptitudes sino como una forma de ser y de comportarse en un mundo... (Nuttin, 1957, pp .174-186) del que el sujeto tiene una visión peculiar, que constituye su situación vital.

A partir de esta concepción se ubican las metas que hemos llamado de tercer nivel, que Nuttin clasifica de acuerdo con las grandes orientaciones dinámicas de la conducta humana, de orden biológico, psico-social y psico-espiritual y que dan lugar a las categorías de objetos que son el contenido de la motivación:

1) El yo (*self*) en sus dimensiones físicas, psicológicas, caracterológico-morales y la autorrealización.

2) *Los otros*, la relación social, en un continuo que va desde el contacto social con fines egoístas, al contacto simétrico, la búsqueda de relaciones personales íntimas, hasta las diversas formas de relación social altruista.

3) *Los objetos materiales*, que dan lugar a interacciones con mo-

tivaciones de tipo utilitario, posesivo o de placer sensible.

4) *Las realidades de orden espiritual*, que comprenden valores de sentido, religiosos, de conocimiento teórico, concepciones políticas, sociales, estéticas, etc.

Las diferentes formas de interacciones con esas regiones de objetos, sus relaciones, su ordenamiento jerárquico, es lo que constituye la personalidad de cada uno. De este modo, en la concepción nuttiniana, la fuente última de la motivación es la propia personalidad, como sistema de valores y de fines. La conducta del sujeto se regula, en última instancia, con los fines que se da a sí mismo, fines que son el criterio para juzgar un resultado como éxito o como fracaso y son a la vez los auto-reforzadores últimos de la conducta: *la forma de reforzamiento más importante que existe es el hecho de alcanzar los fines autoimpuestos, cumplir los propios proyectos* (Nuttin, 1980, p. 167).

Esos fines, sin embargo, no son determinados por el sujeto en una suerte de inmanencia creadora -por eso la auto-regulación no se identifica con la autonomía- sino que son el resultado de la personalización de las necesidades; a partir de la que el hombre autodetermina su conducta. Para explicitar mejor esta diferencia esencial es preciso distinguir en el dinamismo de la conducta un polo objetivo, una meta concebida como un objeto-meta y un polo subjetivo que incluye los procesos a través de los que la meta deviene tal. Estos procesos son de naturaleza dinámica y cognitiva, pues el sujeto debe discernir el valor intrínseco de la meta, para que ésta lo mueva a actuar y a perseverar en su consecución a pesar de las dificultades. J. Nuttin coloca, acertadamente, los procesos cognitivos como una condición para la formación de metas y aporta un sólido fundamento para clasificar las metas de acuerdo con su contenido objetivo. En su teoría relacional de la motivación asume las contribuciones más valiosas de la psicología cognitiva contemporánea, considerándolas dentro del marco más amplio de la concepción humanista de la conducta humana, a la que caracteriza esencialmente por su carácter finalístico (*propositiveness*).

El fenómeno motivacional básico es la “orientación activa, selectiva y persistente que caracteriza la conducta” (Nuttin, 1963, p. 13). La motivación se define no sólo por la activación de una tendencia, sino también por su orientación y, en consecuencia, por la intervención de la función cognitiva, porque la meta debe ser anticipada como intención, en el orden cognitivo y volitivo. Por eso, aunque las necesidades son la base para la activación de una tendencia, ésta es orientada por el conocimiento: el proceso de desarrollo de una meta es crucial para la motivación, tanto como el conocimiento de los resultados de una acción lo es para el establecimiento de nuevas metas. Las personas estructuran su personalidad en la medida en que establecen sus propias metas, cuya concepción depende tanto de la concepción de sí como de la cosmovisión del sujeto. Nuttin sostiene que la conducta de los sujetos está regulada, en última instancia, por las metas que cada uno se auto-impone, las cuales constituyen y especifican la concepción de sí. (Nuttin, 1980, p. 165). Agregaríamos que también constituyen los criterios para establecer metas a través del tiempo, de donde se desprende que se puede conocer el proyecto vital de las personas mediante la exploración de sus metas. El desarrollo del ser humano es, en parte, auto-transformación en lo que cada uno quiere ser (Nuttin, 1980, p. 167). Es la tensión constructiva entre el autoconcepto realista y la imagen ideal de sí lo que mueve al sujeto a actuar.

Sin duda, esto limita la autonomía, si así puede decirse, pero a la vez da eficacia al comportamiento: no hay posibilidad ilimitada de comportamientos sino en la línea de desarrollo del proyecto personal, cuya base óptica debe buscarse en las dimensiones de la naturaleza humana, que determina las *interacciones requeridas*, y, sin duda, también en la actividad cognoscitiva y en la autodeterminación propia del acto libre, por el que cada hombre gesta ese proyecto, canalizando las necesidades en el contexto de su personalización, es decir de

su conversión en fines asumidos como propios, que se constituyen en la columna vertebral de la personalidad.

4. El concepto de aprendizaje auto-regulado

Este concepto surge en el seno de la Psicología cognitiva y refleja la superación del modelo conductista del aprendizaje, poniendo el énfasis en los procesos a través de los cuales las personas aprenden, en particular los de orden cognitivo, aunque luego se incorporan también los de orden dinámico-afectivo. Sin embargo, la mayoría de los autores que han desarrollado este tema, asumen implícitamente bases teóricas que reflejan ciertos presupuestos racionalistas en la concepción de la conducta.

Hay varios modelos de SRL, con elementos comunes, pero con énfasis en distintos aspectos (Puustinen y Pulkkinen, 2001). Paul Pintrich lo define como un proceso activo-constructivo por el que el alumno fija sus propias metas de aprendizaje, monitorea, regula y controla su adquisición de conocimientos, motivación y conductas, guiado por las metas y los rasgos contextuales del entorno (Pintrich, 2000; Pintrich y Zusho, 2002; Schunk, 2005). Es un proceso cíclico y abierto en el que se distinguen tres fases (Zimmerman, 2002): 1) Fase previa, en la que se establecen las metas y se planifica el curso de acción, de acuerdo con creencias, orientaciones motivacionales y expectativas específicas de resultados. 2) Fase de desempeño, en la que el sujeto se observa y controla mediante diferentes estrategias meta-cognitivas (auto-instrucciones, focalización de la atención, etc.) y volitivas (Kuhl, 1984). 3) Fase de reflexión, en la que el sujeto evalúa los resultados obtenidos, juzga acerca de las causas de éstos (atribuciones causales) y se suscitan en él las respuestas afectivas que condicionan las conductas ulteriores, dando lugar a que el ciclo se reinicie ratificando o rectificando metas, planes de acción y creencias motivacionales.

Zimmerman (2000) explicita que en la perspectiva socio-cognitiva el SRL se considera un proceso interactivo que entraña no sólo habilidades de conducta para manejar las contingencias ambientales, sino también el conocimiento y un sentido de auto-eficacia (*personal agency*) para activar esas habilidades en contextos relevantes. La auto-regulación refiere a pensamientos, sentimientos y acciones auto-generadas que se planifican y adaptan para el logro de metas personales.

Boekaerts y Corno (2005) distinguen dos tipos de auto-regulación: a) *top-down*, que se inicia en los intereses, valores y metas del sujeto y b) *bottom-up*, en la que el sujeto se regula por criterios o guías externas que él asume, pero cuyo punto de partida está en ciertos rasgos del ambiente. Las autoras presentan un modelo de auto-regulación llamado de *doble proceso* en el que interactúan las metas de *aprender y lograr bienestar* (Maes, y Karoly, 2005). El modelo de las autoras pone énfasis en los aspectos volitivos de la auto-regulación, inspirándose en la teoría del control de la acción (Kuhl, 1984, 1985; Heckhausen, 1991) y en particular en el *modelo Rubicón* (Gollwitzer, 1990). En estas concepciones, la auto-regulación se desarrolla a partir del compromiso intencional del aprendiz con los contenidos, la aceptación de tareas desafiantes y la asunción de metas de dominio.

Puede, entonces, considerárselo como un concepto-sistema que refiere al manejo general de la propia conducta académica, a través de procesos interactivos entre distintos sistemas de control: atención, meta-cognición, motivación, emociones, acción y control volitivo (Boekaert y Niermivirta, 2000, p. 417). En general, hay acuerdo en que el SRL implica que el alumno tenga in mente ciertas metas y contraste sus logros con éstas, lo que permite generar un *feed-back* interno. Es evidente la primacía conceptual y aún temporal del elemento *metas* en el AAR, pues un proceso de auto-dirección es finalístico por esencia. Los fines o metas no sólo están al final del mismo, sino que son los *criterios* con que, a cada paso, se juzga si se está en el

buen camino y también son el *sostén* de la acción, pues ésta tiene sentido sólo si la meta sigue presente y si conserva su valor.

Si bien la mayoría de los modelos de AAR asumen que hay algún tipo de criterio o estándar, también llamado meta, con el cual se evalúa si el proceso debe seguir o detenerse; a veces se explica esto en términos de homeostasis, donde el criterio funcionaría como la medida que se introduce en el termostato y que determina que el sistema se ponga en movimiento cuando hay una discrepancia entre el estado actual y el que señala el criterio, o que se detenga cuando se alcanzó el estado deseado. Sin embargo, en el caso de la conducta humana, la gran diferencia está en que es el mismo sujeto el que fija la meta y cuando la alcanza, no necesariamente queda en estado de reposo, sino que introduce un nuevo estándar, por ejemplo auto-imponiéndose una meta más alta.

Por otra parte, el énfasis en los procesos deja en la sombra el contenido de valor de las conductas, y cuando éste se discute, el horizonte de referencia no es la dirección connatural de las capacidades, sus objetos propios, lo que desemboca en una concepción formal o social. Esto puede ilustrarse con el tratamiento que se hace de los procesos volitivos. Así, por ejemplo, Corno (1993) define la voluntad como fuerza, diligencia, sistema dinámico de procesos de control que protegen la concentración y el esfuerzo, cuya función es implementar y administrar las metas. Hacer algo *por propia voluntad* es hacerlo por los propios medios y esfuerzos sostenidos, con independencia de presiones externas. En su modelo del aprendizaje auto-regulado identifica las estrategias volitivas con las que se emplean para enfrentar dificultades en la actualización de las intenciones; cuya función sería análoga a la de una luz roja para mantenerse en el camino correcto hacia la meta, controlando obstáculos tanto internos como externos (Boeckert y Corno, 2005). En una posición semejante, Gollwitzer

(1990) da a la motivación el rol de determinar metas y a los procesos volitivos el esfuerzo para alcanzarlas. Dewitte y Lens (1999) consideran que la volición es un concepto intuitivo de esfuerzo mental que se manifiesta en conductas con cierto grado de constancia y gasto de energía.

Se advierte una fuerte influencia de la concepción neoclásica de la mente, con la reducción de la voluntad, ya sea a la acción, ya a los aspectos formales del movimiento volitivo, de modo que la voluntad parece perder su objeto propio, el bien o valor que se encarna en cada meta elegida, como también su carácter pático-afectivo, que pone de manifiesto que ésta tiene motivos propios y no es meramente la energía que recibe sus contenidos motivos del sentimiento.

Es decir que se considera a la voluntad en su dimensión de ejercicio, pero no se tiene en cuenta su aspecto afectivo, su capacidad de amar, que fundamenta la dimensión de la especificación y constituye el verdadero sustento de la perseverancia en las metas elegidas; lo que implica una concepción dualista que cierra el camino para introducir en los planteos el tema del valor objetivo de las metas y su relación con la plenitud humana; tema que es indispensable si se quiere poner el aprendizaje auto-regulado en el contexto de los fines de la educación.

Conclusiones

1) El concepto de auto-regulación tiene su lugar propio en el campo biológico, luego se aplica, por extensión, al ámbito psicológico, a partir de las elaboraciones de la psicología cognitiva, con una carga originada en el Racionalismo y en la filosofía kantiana.

2) La auto-regulación no puede identificarse con la autonomía, ni el concepto de autonomía es sinónimo de autodeterminación, porque la autonomía refiere a un contenido normativo, a la propiedad de la voluntad de ser norma para sí misma, de ser la fuente de la ley, en tanto que el concepto de autodetermina-

ción refiere a la dimensión del ejercicio volitivo, a la propiedad de la voluntad de ser capacidad de dominio, señorío de sí y del resto de las capacidades en el actuar. La diferencia profunda está en que si se habla de autonomía de la voluntad, no se puede afirmar, sin entrar en contradicción, que el fundamento de este dinamismo se halla en la naturaleza humana, puesto que ésta tiene un carácter profundamente relacional, desde el plano metafísico (por la finitud) hasta el plano afectivo social (por la connatural apertura al otro y a lo otro, que cualifica la línea del desarrollo constructivo); en tanto que la autonomía remite a la inmanencia, a un yo que se auto-pone, estableciendo para sí mismo los fines, que, en última instancia, se resumen en el propio yo, como un fin para sí mismo.

3) Esta identificación tiene como fundamento filosófico la concepción kantiana de la razón práctica y de la voluntad y la oposición entre razón y naturaleza /naturaleza y libertad, que asume sin discusión a partir del dualismo cartesiano y de la disolución de la metafísica que pretende operar Hume (1748), a propósito de la reducción de las categorías de sustancia y de causalidad a productos del hábito, la creencia y las leyes psicológicas de la asociación.

4) La cuestión de la naturaleza y clasificación de las necesidades tiene una importancia decisiva en el planteo de la cuestión y, a nuestro juicio, sólo la concepción de la necesidad como *interacción requerida* responde a un fundamento metafísico acorde con la naturaleza del viviente humano, en el que la dirección constructiva del desarrollo debe esclarecerse a partir de la diversidad cualitativa esencial del orden tendencial y de su ordenamiento trascendental (en el sentido kantiano de *constitutivo*) a regiones de la realidad que son los objetos propios de las capacidades, regiones que no se limitan al mundo físico y social, sino que se extienden también a lo que trasciende positivamente —o sea, no simplemente en el orden de la intención— estas dimensiones; en correspondencia con la

dimensión espiritual en el hombre, que está constitutivamente abierta a la búsqueda de los últimos fundamentos con su inteligencia y que aspira con su voluntad a un bien integral que no se agota en lo finito ni en las relaciones sociales, aunque esté connotado en estas dimensiones y a la vez éstas sean vividas de un modo sustancialmente diverso a partir de su integración en un sentido último, no sólo del hombre, como aspiración subjetiva, sino de la realidad, en sentido objetivo.

5) La incorporación de estos conceptos a los planteos de la Psicología de la Educación exige esta consideración integral, que permite comprender el aprendizaje a partir de los fines de la educación, cuyo contenido es el de la plenitud humana y que, por tanto, no puede quedar sólo en el plano psicológico, sino que requiere de cuestiones antropológicas, metafísicas y éticas.

Bibliografía

- Allport, G.W. (1968). *The Person in Psychology*. NY: Beacon Press. (trad. Cast. Salazar Palacios, J) La persona en psicología. . México: Trillas, 1988.
- Ames, C. & Archer, J. (1987). Achievement goals in the classroom. Student's learning strategies and motivation processes. *Journal of Educational Psychology*, 80, 260-270.
- Anderman, E.M., & Midgley, C. (1997). Changes in achievement goal orientations, perceived academic competence, and grades across the transition to middle level schools. *Contemporary Educational Psychology*, 22, 269-298
- Andermann, E. & Griesinger, M. (1998). Motivation and cheating during early adolescence. *Journal of Educational Psychology*, 90(1), 84-93
- Beláustegui, G.D. (2008). *Representaciones interpersonales. Imágenes y huellas del self*. Buenos Aires: EDUCA.
- Boekaerts, M. & Corno, L. (2005). Self-regulation in the classroom: A perspective on assessment and intervention. *Applied Psychology: An International Review*, 54(2), 199-231.
- _____, M. & Niemivirta, M. (2000). Self-regulated learning. Finding balance between learning goals and ego-protective goals. In M. Boekaerts & P. Pintrich (Eds.) *Handbook of self-regulation* (C. 13). San Diego. C. A.: Academic Press.
- Corno, L. (1993). The Best-Laid Plans. Modern conceptions of volition and educational research. *Educational Researcher*, 22(2), 14-22.
- Damasio, A.R. (1994). *Descartes'Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, A Grosset/Putnam Book, New York: G.P. Putnam's Sons; versión española: *El error de*

- Descartes. *La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona: Crítica, 2001.
- Damasio, A.R. (1999). *The feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York: Harcourt, Inc.; versión española: *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*, Madrid: Ed. Debate, 2001.
- De Witte, S. & Lens, W. (1999) Volition: use with measure. *Learning & Individual Differences*, 11(3), 321-333.
- Deci, E. L. & Ryan, R. M. (1987). The Support of Autonomy and the Control of Behavior Support. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53(6), 1024-1037.
- _____ (2000). The 'What' and 'Why' of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior. *Psychological Inquiry*, 11(4), 227-268.
- Dweck, C. (1986). Motivational processes affecting learning. *American Psychologist*, 41(10), 1040-1048.
- Dweck, C. & Legget, E. L. (1988) A social-cognitive approach to motivation and personality. *Psychological Review*, 95, 256-273
- Elliot, A. J. & Church, M.A. (1997). A hierarchical model of approach and avoidance achievement motivation. *Journal of Personality and Social Psychology*, 72, 218-232.
- Elliot, A. J. & Harackiewicz, J. M. (1996). Approach and avoidance achievement goals and intrinsic motivation: A mediational analysis. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 461-475.
- Gollwitzer, P. (1990) Action phases and mind-sets. En Higgins, E. T. & Sorrentino, R. M. (Eds.). *Handbook of motivation and cognition: Foundations of social behavior*. New York: Guilford Press, vol. 2, 53-92.
- Heckhausen, H. (1991). *Motivation and action*. Springer: Verlag.
- Hull, C. L. (1943). *Principles of behavior: An introduction to behavior theory*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Hume, D. (1748) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Traducción al castellano, prólogo y notas de Jaime de Salas Ortueta. *Investigación sobre el entendimiento humano*; Sección Clásicos. Madrid: Alianza Editorial (1980).
- Kant, E. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Akademie-Ausgabe im Bonner Kant-Korpus*; Traducción al castellano de Manuel García Morente, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (2003). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Kuhl, J. (1984) Volitional aspects of achievement motivation and learned helplessness: toward a comprehensive theory of action control. *En Progress in experimental personality research*, Vol. 13, Academic Press: Orlando, 99-171).
- _____ (1985). Volitional mediators of cognition-behaviour consistency: Self-regulatory processes and action versus state orientation. En Kuhl, J. & Beckman, J. *Action control: from cognition to behaviour*. Berlin, Springer-Verlag.
- Laguardía, J. & Ryan, R. (2000). Buts personnels, besoins psychologiques fondamentaux et bien-être: Théorie de l'autodétermination et applications. *Revue Québécoise de psychologie*, 21(2), 281-304.
- Mahr, M. & Nicholls, J. (1980). Culture and achievement motivation. A second look. In N. Warren (Ed.), *Studies in cross-cultural psychology*. New York: Academic Press.

- Maes, S. & Karoly, P. (2005). Self-Regulation Assessment and Intervention in Physical Health and Illness: A Review. *Applied Psychology: An International Review*, 54(2), 267-299.
- Maslow, A. H. (1954). *Motivation and personality*. New York: Harper & Row
- _____ (1971). *The Farther Reaches of Human Nature*. New York: Viking Press.
- Mecce, J. & Miller, S. D. (2001). A longitudinal analysis of elementary school students' achievement goals in literacy activities. *Contemporary Educational Psychology*, 26, 454-48.
- Monserrat, J. (2001). *Teoría de la mente* en Antonio R. Damasio. upcomillas.es/webcorporativo/.../documentos/DAMASIOTM. Consultado 22/11/2010
- Murray, H. A. (1938). *Explorations in personality*. New York: Oxford University Press; versión española: *Exploración de la personalidad*. Buenos Aires: Paidós, 1964.
- Nicholls, J. (1984). Achievement motivation: conceptions of ability, subjective experience, task choice and contextual goals. *Journal of Educational Psychology*, 90, 644-658.
- _____ (1989). Individual differences in academic motivation: Perceived ability, goals, beliefs and values. *Learning and individual differences*, 1, 63-84.
- Nuttin, J. (1955) *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain, Publications Universitaires. Trad. español, Buenos Aires: EUDEBA, 1972.
- Nuttin, J. (1957). *Personality dynamics*, en H. P. David, H. von Bracken (eds), *Perspectives in personality theory*, New York: Basic Books, versión española, *Teorías de la personalidad*, Buenos Aires: EUDEBA, 1963.
- _____ (1963). *La motivation* en J. Nuttin, P. Fraisse & R. Meili, *Traité de psychologie expérimentale*, vol. V: *Motivation, émotion et personnalité*. Paris : PUF; versión española: *Tratado de Psicología experimental*, vol. V : *Motivación, emoción y personalidad*, Buenos Aires: Ed. Paidós, 1973.
- _____ (1973) *La estructura de la personalidad*. Buenos Aires: Kapelusz.
- _____ (1980). *Théorie de la motivation humaine*. Du Besoin au projet d'action. Paris: Presses Universitaires de France; versión española: *Teoría de la motivación humana. De la necesidad al proyecto de acción*, Buenos Aires: Paidós, 1982.
- Piaget, J. (1947). *La psychologie de l'intelligence*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Pintrich, P. (2000). The role of goal orientation in self-regulated learning. En M. Boekaerts, P. Pintrich & M. Zeidner (Eds) *Handbook of self-regulation* (cap. 14). San Diego. C.A: Academic Press
- Pintrich, P. y Zusho, A. (2002). The development of academic self-regulation: The role of cognitive and motivational factors. En A. Wigfield y J.S. Eccles (Eds), *Development of achievement motivation* (p 249). San Diego, CA: Academic Press.
- Puustinen, M. & Pulkkinen, S. (2001). Models of Self-regulated Learning: a review. *Scandinavian Journal of Educational Research*, 45(3), 269-286.
- Ryan, R. & Deci, E. (2008) Self-Regulation and the Problem of Human Autonomy: Does Psychology Need Choice, Self-Determination, and Will? *Journal of Personality* 74(6), 1557-1586.
- Ryan, R. M. Kuhl, J. & Deci, E. (1997). Nature and autonomy: An organizational

view of social and neurobiological aspects of self-regulation in behavior and development. *Development and Psychopathology*, 9, 701-728.

Schunk, D. H. (2005). Self-regulated learning: the educational legacy of Paul Pintrich. *Educational Psychologist*, 40(2), 85-94.

Skaalvik, E. M. (1997). Self-enhancing and self-defeating ego orientation. Relations with task and avoidance orientation, achievement, self-perceptions and anxiety. *Journal of Educational Psychology*, 89, 71-81.

Vázquez, S. M. (2009) Motivación y voluntad. *Revista de Psicología*. Lima. Perú, 27(2), 185-212.

Zimmerman, B. J. (2000). Attaining Self-Regulation: A Social Cognitive Perspective. En: Boekaerts, M; Pintrich, P. & Zeidner, M. (Eds.). *Self-Regulation: Theory, Research and Application*. Orlando, FL: Academic Press, 13-39.

_____ (2002). Becoming a self-regulated learner: An overview. *Theory Into Practice*, 41(2), 64-71.

Emmanuel Kant

Concepción Márquez García

“La razón humana tiene en una especie de sus conocimientos el destino particular de verse acosada por cuestiones que no puede apartar, pues le son propuestas por la naturaleza de la razón misma, pero a las que tampoco puede contestar, porque superan las facultades de la razón humana.” E. Kant ¹

El interés de retomar el tema de la familia con Kant puede parecer sorprendente puesto que su pensamiento sobre las cuestiones domésticas, aparentemente carecieron de continuidad, sin embargo él es uno de los primeros autores que eleva el tema “familia” a la investigación filosófica.

La teoría kantiana puede considerarse, en general, pero sobre todo en este tema, el momento de ruptura con el pensamiento precedente, y por ello mismo nos parece oportuna una nueva aproximación en la búsqueda de los fundamentos que el mismo autor consideró oportunos y que presentan todavía hoy en día una innovación en la forma de pensar estos temas.²

¹ Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón pura*, tr. Francisco Larroyo, Porrúa, México 1982 p. 5.

² Ciertamente dada la formalidad moral y jurídica con la que trata estos temas, sus lectores fuera del ámbito propiamente filosófico han sido en general de rechazo contundente, siendo la más mordaz de las críticas, la que proviene del feminismo europeo, haciendo hincapié en que los principios morales de la ética formal, transpolados al mundo de lo particular y cotidiano representan una rigidez racional que se desentiende de la sensibilidad femenina. Sin embargo no es la única y el interés intelectual se desentendió por mucho tiempo de un análisis riguroso de su teoría sobre la familia. Si bien Kant, es muy citado en los estudios de la mujer y el feminismo, es muy raro encontrar su teoría sobre la familia contextualizada. Sobre este tema recomendamos *Kant and feminism*, K. Mosser Ed. Studiem pp. 322-353 y en particular los trabajos de Lucía Irigaray, en *La ética de las diferencias sexuales*, Planeta.

Para éste análisis sobre la teoría de la familia, nos hemos basado principalmente en la propuesta que presenta en la *Metafísica de las costumbres*, distinguiendo, en la medida de lo posible, éste ámbito del de sus estudios de antropología y filosofía, sin desdeñar lo que el mismo Kant categóricamente afirma en dicho texto.

En efecto, encontramos en Kant los fundamentos sobre la familia concebida como la primera comunidad moral donde la legitimidad de las relaciones conyugales quedan subordinadas a la libertad e igualdad de los dos sujetos, varón y mujer, y el vínculo se funda en la reciprocidad.

Kant propone el análisis de la sociedad doméstica como principio de razón para la filosofía del derecho, su argumento, de hecho la tesis que sostiene, se basa en que las relaciones familiares no son meramente contractuales como puede ser el establecer la legitimidad de una propiedad, o cualquier otro tipo de contrato, como se verá en Hobbes, (un poco más adelante aunque cronológicamente lo precede) pues en éstas se requiere el consenso, mientras que las relaciones familiares comportan una objetivación parcial, los hijos, por un lado, entran a formar parte de la familia sin haberlo pedido, la relación conyugal, por otro lado, involucra aspectos íntimos de la vida que no se pueden identificar con la prestación de un servicio en general. No poner atención a estas particularidades, implicaría que los seres humanos pueden ser tratados como meros objetos de utilidad. Kant afirma, por lo tanto, que para esta materia se requiere una nueva forma jurídica, a la que llama “*Derecho personal de carácter real*” definiéndolo de la siguiente manera: “Este derecho es el de poseer un objeto exterior como una cosa y usarlo como persona .- lo mío y lo tuyo, según este derecho, es lo doméstico, y la relación en este estado es la relación de una comunidad de seres libres, que por influencia mutua constituyen – siguiendo el principio

de la libertad exterior – la sociedad de miembros de un todo, que se llama el régimen doméstico...”³

Hasta antes de Kant, se consideraba a la familia en cuanto a fundamento de las sociedades, articulada en tres momentos, el primero, el fundamental para la sociedad, es el que corresponde a la relación entre los padres y los hijos, en segundo lugar, se dan las relaciones entre esposo y esposa, pues estos están vinculados básicamente en función de la procreación, y finalmente la relación con los demás miembros del ámbito familiar, donde la línea que va de los antepasados a los futuros miembros es determinante. El matrimonio se convierte así en el momento lógico mediato de la sociedad.

Kant en cambio lo piensa como *inmediato* del que devienen por necesidad lógica, es decir, *dentro de los límites de la razón*, el derecho de los padres. El conyugal es así, a partir del cual se instituye la *sociedad doméstica de iguales*.

Evidentemente el esfuerzo de Kant es el de proponer como modelo jurídico las cuestiones morales, y siguiendo su recorrido nos esforzaremos por aclarar su posición, que aunque poco conocida en su estructura dentro de la razón pura práctica, es importante, pues de alguna manera, ha influido en la forma general de acercamiento a los estudios de la familia.

En que medida el estudio de Kant nos sea útil en los estudios para la familia es una cuestión que finalmente debe decidirla el lector, sin embargo, no podemos olvidar que su pensamiento históricamente ha tenido una repercusión dentro de los ámbitos filosóficos e intelectuales de gran importancia, y desde luego ha sido objeto de las más acérrimas críticas del feminismo contemporáneo, así como de otros grupos de pensadores, pero finalmente, siendo él el gran crítico, criticarlo nos llevará a profundizar en el pensamiento sobre la familia.

³ Kant, Emmanuel, *La metafísica de las costumbres*, Biblioteca de los grandes pensadores, Tecnos, tr. Adela Cortina.

Para concluir esta introducción a Kant, citaremos el párrafo 24, del texto al que nos hemos referido, donde veremos casi una síntesis de su propuesta.

§ 24 “La comunidad sexual es el uso recíproco que un hombre hace de los órganos y capacidades sexuales del otro y es un uso o bien natural (por el que puede engendrarse un semejante) o contranatural, y este, a su vez es el uso de una persona del mismo sexo o bien el de un animal de una especie diferente a la humana; estas transgresiones de las leyes son vicios contra la naturaleza, que se califican también como innominables; en tanto que lesión a la humanidad en nuestra propia persona, no pueden librarse de una total reprobación por restricción ni excepción alguna”.⁴ Bástenos con esta pequeña cita, para ver el talante de la formalidad e inflexibilidad del autor, puesto que procede de una ética formal, no hay transgresiones particulares, y en tanto que hay un daño a “mi mismo”, en mí se daña a toda la humanidad.

1. Las relaciones conyugales

La teoría sistemática sobre el ámbito doméstico de Kant aparece formulada en *La metafísica de las costumbres*, libro que ya hemos mencionado en las páginas anteriores. Su interés se basa fundamentalmente en la búsqueda de las condiciones de posibilidad para la legitimación de las relaciones intrafamiliares, visualizado como un problema moral, pero precisamente por ser moral, dicha legitimación viene propuesta desde la óptica del derecho.

Desde tal óptica se propone definir las instituciones que ofrezcan una estructura jurídica a la vida moral, pero al mismo tiempo, delimitar el rango de amplitud de la *libertad ex-*

⁴ *Ibid.*, p. 96.

*terna*⁵ de los individuos. La importancia de este argumento no radica únicamente en la investigación moral y ética sobre la familia sino también ofrece a la filosofía del derecho un fundamento formal puesto que el derecho privado o natural, tiene por objeto dar fundamento a los principios *a priori* del derecho mismo. Afirma, siguiendo esta misma línea que las sociedades del derecho natural son legítimas en cuanto que el pertenecer, o por mejor decir, el ser parte de ellas no es un *deber* incondicionado de la razón, sino una *necesidad* en vista a un fin determinado y por él determinado.

Este tema lo trata bajo el encabezado de Derecho personal de carácter real y define este derecho como “El derecho de poseer un objeto exterior como una cosa y usarlo como una persona – lo mío y lo tuyo, según este derecho es lo doméstico, y la relación en este estado es la relación de una comunidad de seres libres”.⁶

Nos percatamos en este § 22, que el nuevo fundamento de la formalidad jurídica instaurada por Kant consiste en la “*posesión de un objeto externo*”, adquirido como “*una cosa*” pero no así el uso, pues éste es restringido a un uso “*como persona*”, y en la parte central del párrafo, se define la materia y la realidad jurídica de tal adquisición.

Se presenta, en lógica sucesión, la legitimación del poder en la familia. Kant explica que en general, el titular de un derecho real, puede poseer legalmente un objeto y hacer uso de él; con respecto a los objetos no existen evidentemente restricciones concretas para su uso en cuanto al objeto como tal (las restricciones del uso de los objetos se legalizan con respecto a la necesidad o utilidad social). Sin embargo, en el caso de las personas, el uso está legalmente restringido por

⁵ Kant llama de esta manera “a la posibilidad de conciliar la libertad humana como poder de autodeterminación, con el determinismo natural que para él constituye la racionalidad misma de la naturaleza...Abbagnano Nicola, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 1989, p. 740.

⁶ *Op. cit.*, § 22, p. 96.

varios aspectos, primero, hay una cuestión moral de carácter *imperativo*⁷ es decir es un deber tratar a toda la humanidad, tanto en la propia persona como en los demás siempre como fin, nunca como medio. Dicho imperativo, en tanto fin objetivo establece las condiciones supremas que limitan cualquier otro fin secundario y establecen por lo tanto deberes tanto internos como externos.

Dentro de los deberes jurídicos, es decir, externos, el primer deber es el de sostener en la relación con los demás el valor propio de la persona. Dicho valor será concebido, en primer término, como una obligación resultante *del derecho de humano en nuestra propia persona*, y como tal es un deber interno, pero este mismo nos lleva a tratar al otro y a nosotros mismos de manera digna, por lo que se presenta como externo. Siguiendo esta idea, el punto de vista de la moral, con respecto al uso, consiste en que las relaciones familiares no se limitan al “derecho personal aislado” por lo que evidentemente no se pueden limitar a simples relaciones de consensos, puesto que para los acuerdos sería suficiente el derecho personal. Pero el *derecho personal de carácter real* trata “la posesión de la persona misma”, y es precisamente con esa formalidad con la que Kant define propiamente la sociedad doméstica, como veremos en seguida.

El enunciado “posesión de una persona” nos pone inmediatamente en alerta, así que hay que tener mucho cuidado en una lectura precisa del autor. En primer lugar posesión se refiere a una condición subjetiva de la posibilidad de uso en general, y ya sea sensible o inteligible, es distinto de la propiedad, primero porque nadie es propietario de sí mismo, pues la medida de la libertad de uso no permite disponer de sí mismo ni de los otros.

Kant en el §4, específicamente aclara y define, anticipando

⁷ Hay que recordar la formalidad universal de los imperativos categóricos.

este tema, los objetos que pueden ser adquiridos, y la forma en que diversos objetos se adquieren. Pueden ser un objeto corpóreo externo al sujeto que puede ser adquirido en posesión o propiedad, o bien, una prestación de servicio o “*la condición de una persona*”, este último es el que más adelante trata bajo el título de “*Derecho personal de especie real*” del que ya hemos hablado, sintetizando podemos decir que la comunidad doméstica es una comunidad moral, que debe ser analizada y tratada en el derecho privado, y que precisamente por pertenecer a una sociedad doméstica no puede ⁸ ser un mero arbitrio unilateral, ni un simple contrato.

En ciertas partes de este tema Kant no está totalmente alejado de la tradición aristotélica, en la que la sociedad doméstica está dividida en tres partes denominadas οἰκομια (oikomia). De la cual, la primera parte se refería a la relación del amo con los siervos llamada δεσποτικά (despotike); después la γαμικε (gamike) que regula las relaciones conyugales, y finalmente la πατρικε (patrike) que se refiere a las relaciones entre los padres e hijos.

Para Kant la adquisición originada en el *derecho personal de especie real* tiene el mismo contenido que en Aristóteles pues se basa en el derecho natural que nos es dado por la simple realidad, y de ahí su nombre, como se había dicho anteriormente, no obstante, hay que subrayar que el orden en Kant difiere básicamente pues en Kant, el fundamento de la sociedad doméstica es el derecho conyugal, ya habíamos dicho algo de esto, pero es importante subrayar y se da a partir de una sociedad doméstica de iguales, donde el fundamento es la libertad de los contrayentes, es un momento lógico *inmediato* para la formación de una sociedad. A la que dedica los parágrafos de los que hemos hablado, e incluso, la argumentación del § 24

⁸ Kant es muy claro al decir que no puede por razón, ni debe por moral ser de arbitrio unilateral ni contrato simple basado en necesidades materiales.

se articula a partir de las relaciones sexuales, es decir, en la definición kantiana del matrimonio la relación sexual *precede* lógicamente lo que tradicionalmente era el fin principal de la familia, es decir, la procreación y la educación de los hijos, a saber: § 24: “La comunidad sexual natural es, pues, o bien la comunidad según la mera naturaleza animal o bien la comunidad según la ley. – Esta última es el matrimonio, es decir la unión de dos personas de distinto sexo con vistas a poseer mutuamente sus capacidades sexuales durante toda su vida... Incluso suponiendo el placer como fin del uso mutuo de las facultades sexuales, el contrato conyugal no es un contrato arbitrario, sino un contrato necesario por la ley de la humanidad; es decir que si el varón y la mujer quieren gozar mutuamente uno de otro han de casarse necesariamente y esto es necesario según las leyes jurídicas de la razón pura”.⁹ Quedando la procreación de los hijos no como fin primario del matrimonio sino consecuente, lo que veremos más adelante.

Kant, al referirse a la procreación afirma que desde luego es el fin de la naturaleza pero no puede considerarse el propósito del hombre que se casa, pues si tal fuera el caso, una vez concebidos los hijos el matrimonio se disolvería por sí mismo, concibe por lo tanto al matrimonio como necesario según leyes jurídicas de la razón práctica, configurándose el matrimonio civil sobre la base del deseo de un hombre y una mujer de gozar recíprocamente de las propias facultades sexuales. Lo que vemos claramente en el § 25: “En efecto, el uso natural que hace un sexo de los órganos sexuales del otro es un goce, con vistas al cual una parte se entrega a la otra. En este acto un hombre se convierte a sí mismo en cosa, lo cual contradice el derecho de la humanidad en su propia persona. Esto es sólo posible porque al ser adquirida una persona por otra como cosa, aquella, por su parte, adquiera a esta recíprocamente; porque así se

⁹ *Op. cit.*, Kant § 24, p., 98.

recupera a sí misma y reconstruye su personalidad. Pero la adquisición de un miembro del cuerpo de un hombre es a la vez adquisición de la persona entera, porque esta es una unidad absoluta; por consiguiente la entrega y aceptación de un sexo para goce del otro no sólo es lícita con la condición del matrimonio, sino que sólo es posible con esta condición”.

Con esta base ha quedado configurado el matrimonio civil, donde, en el acto del placer, el hombre, aparentemente, se reduce a una mera cosa, lo que contraviene el derecho de humanidad en la propia persona. Dicho derecho es el que impide el considerarse como medio, e impone al mismo tiempo la necesidad de ser “sí mismo”. Siendo así, a ambos les es dado vivir contemporáneamente el abandono en el otro, es decir, la pérdida, y al mismo tiempo la recuperación de la propia personalidad. El acto sexual será moral solo en tanto que sea contemporáneo y recíproco.

Cierto que hasta aquí nos ha quedado precisada la reciprocidad como condición necesaria a la moralidad de la acción, pero no es suficiente para aclarar la afirmación kantiana en que moralmente la relación sexual deba suceder solamente en el matrimonio. Kant, lo justifica porque es justamente el matrimonio el que da garantías a los sujetos involucrados de la igualdad de derechos y la reciprocidad. De ahí se deriva la obligación del matrimonio. Por lo tanto, la sociedad doméstica nace como una comunidad civil que, en tanto institución socialmente necesaria, reconoce en el varón y la mujer la subjetividad jurídica y, por lo tanto, moral.

Entre los cónyuges, la relación es de igualdad en primera instancia con relación a la posesión sexual basado en la reciprocidad, por ello se prohíbe determinantemente la poligamia dado que en ella se pierde la igualdad, no sólo como posesión personal sino además como bienes materiales, pues

la igualdad se refiere también a las propiedades y puede ser alterada únicamente con ciertos contratos específicos.¹⁰

De manera análoga se prohíbe el concubinato, o el alquiler de una persona para gozar de ella una o algunas veces, todo lo cual lo hace derivar del principio de reciprocidad, y dentro de éste mismo, veta también el matrimonio morgánico, es decir, el de dos personas de rango diferente pues dice: “...que pretende aprovechar la desigualdad de rango con vistas al mayor dominio de una parte sobre la otra, porque según el derecho natural, no difiere del concubinato y no es un verdadero matrimonio”.¹¹

El problema de la igualdad sin embargo, parece no haber quedado muy resuelta, pues a renglón seguido de la cita precedente dice: “Si la cuestión consiste en saber si también se opone a la igualdad de los casados que la ley diga del varón con relación a la mujer: él debe ser su señor, no puede pensarse que ésta ley está en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana, si a la base de esta dominación se encuentra sólo la superioridad natural de la capacidad del varón”.¹² En esta referencia parece indicar Kant, que en el estado de naturaleza las relaciones entre los cónyuges implican una natural capacidad de dominio¹³ del varón. Ciertamente este texto ha sido sumamente criticado, sobre todo como en algunos autores¹⁴ que lo unen al § 46 en que limita el voto electoral a los

¹⁰ Esta es la razón principal por la que el matrimonio Islámico no es sacramental ni unitivo y puede ser disuelto. Un texto clásico del Corán es: “...Y si teméis ser injustos con respecto a huérfanos, casaos entonces con dos o tres o cuatro entre las mujeres que os gustan, pero si teméis ser injustos, que sea entonces sólo una las siervas que vuestra diestra posea (esclavas legales)” Corán An-nisa’e 4,3. El matrimonio islámico es un simple contrato civil, sin ningún valor sacramental, como tal tiene responsabilidades civiles. Una mujer musulmana no puede casarse sin la autorización de su wali (el padre o un hermano)...

¹¹ *Ibidem.*, § 26 p., 279.

¹² *Ibid.*, § 26 p., 279.

¹³ Otra vez se retoma el término dominio, de domus, doméstico, y dominio, el que gobierna y decide en el domus.

¹⁴ *Op. cit.*, Irigaray, *La ética de las diferencias sexuales* y Simon de Bouboir

varones. Sin embargo, Kant condiciona la ley al derecho, es decir solo en el caso específico en el que el supuesto varón en particular tenga de hecho, tal capacidad.

2. La Relación Paternal

El derecho de los padres se propone a partir de la posibilidad de engendrar como consecuencia del acto sexual. La procreación provoca una concatenación de deberes y derechos, de entre éstos, los derechos de los hijos son prioritarios. Kant lo propone como parte de del derecho de la sociedad doméstica, y bajo el título del derecho de los padres, en el § 28 de la siguiente manera: “...de la procreación en esta comunidad resulta el deber de conservar y cuidar su fruto; es decir, los hijos como personas, tienen con ello a la vez un derecho originario e innato, (no heredado) a ser cuidados por los padres, hasta que sean capaces de mantenerse por sí mismos...”¹⁵

Vemos, como los hijos quedan definidos como un producto de la comunidad, bajo esta base nacen únicamente con un derecho originario e innato bajo la custodia de los padres, cuya posesión y función va desde la procreación, el mantenimiento, la educación, la formación de los menores. Lo más significativo de las ideas de Kant, es que la procreación no es un acto natural sino depende de la libertad, y en ningún momento hay una mayor o primera propiedad de uno de los padres. Ciertamente hay una oposición al positivismo de Hobbes quien proponía la idea de que en las sociedades primitivas, o a lo que él llama en *estado de naturaleza* la madre es la primera propietaria del hijo pues ella lo produce materialmente, en cambio, en las sociedades civiles el hijo es propiedad de los padres pues: “si la sociedad de un varón y una mujer se convierte en una unión tal que uno sea subyugado al poder

en *El segundo sexo*.

¹⁵ *Ibidem.*, § 28 pp., 101-102.

del otro, los hijos pertenecen al poderoso”.¹⁶ Kant en cambio nos habla no de poder, sino de deber.

El deber nace dado que “...puesto que lo engendrado es una persona y es imposible concebir la producción de un ser dotado de libertad mediante una operación física...”.¹⁷

El derecho pues no deriva de una relación mecánica causal, Kant excluye totalmente que el niño como una persona libre pueda ser pensado legalmente a partir de una relación natural es una idea totalmente correcta e incluso necesaria, desde la perspectiva práctica, considerar el acto de la procreación como aquel por el que hemos puesto a una persona en el mundo, sin su consentimiento, y la hemos traído a él arbitrariamente”.¹⁸

A partir de esta afirmación, Kant, en la nota al pie de página profundiza la cuestión del nacimiento de un ser libre, él encuentra que hay una contradicción en los términos, en el concepto de creación de personas libres; si Dios ha creado un hombre, esa acción tiene que determinar todas las acciones sucesivas y en tal caso ya no sería libre. Soluciona el problema de esta manera: “La contradicción sólo se produce cuando se pone junto a la categoría de causalidad la condición temporal, inevitable en la relación con los objetos de los sentidos...la contradicción desaparece cuando se utiliza la categoría pura (sin esquema subyacente) en el concepto de creación, con un propósito práctico-moral por lo tanto no-sensible”.¹⁹

Desde el punto de vista práctico, la cuestión se resuelve reconociendo que el bebé llega al mundo sin su consentimiento, por lo tanto tiene sólo derechos. Es un ciudadano del mundo que, como tal, no se considera ni propiedad, ni cosa, en razón de su derecho innato de libertad, es entonces tarea de los padres el ubicarlo y educarlo en este mundo. A diferencia de todo lo pensado

¹⁶ Hobbes, Thomas, *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 1999, pp. Cfr., 159-161.

¹⁷ *Op. cit.*, Kant § 28 p. 102

¹⁸ *Ibidem.*, § 28 p., 102.

¹⁹ *Ibidem.*, Nota al pie de página p. 102.

anteriormente, Kant no considera este deber como un deber ético sino obligatorio, dado que hay un derecho concreto del niño a que sean satisfechas sus necesidades. De hecho, la gratitud de los hijos no corresponde al derecho sino que es un loable deber de virtud, pero que, de suyo, no es objeto de la ciencia del derecho.

Los padres tienen, sin embargo, —sigue afirmando Kant en el § 29, el derecho de tutela, es decir educar a los hijos según sus propias ideas, hasta que estos tengan la edad suficiente para bastarse a sí mismos. “...dado que los hijos nunca pueden considerarse como propiedad de los padres, pero forman parte, sin embargo, de lo mío y lo tuyo de éstos, el derecho de los primeros no es un mero derecho real, por tanto no es enajenable, pero tampoco un mero derecho personal, sino un derecho personal de carácter real”.²⁰

La relación doméstica de los padres con los hijos menores, reclama, por estas razones de personalidad, el mismo tipo de derecho que el conyugal, es decir, el derecho personal de carácter real, que en este caso tiene una estructura asimétrica, un desequilibrio que deriva de la condición de *menor de edad* del hijo y por lo tanto no es una relación perenne sino transitoria. El niño debe estar seriamente colocado en el sistema legal, aunque no se pueda tener de él un concepto de ente de razón, pues se define desde el principio como persona, que a pesar de los límites que derivan de su incapacidad debida a condiciones transitorias, nace como ciudadano del mundo.

La necesidad de este tratamiento en la jurisprudencia, lo mismo que en el derecho conyugal, nace de la necesidad de proteger al más débil, en este caso el niño, quien nace sin haberlo pedido, es totalmente dependiente de los demás para la propia supervivencia, al grado de poder considerarlo un objeto. Por lo tanto dice Kant, que es necesario añadir al derecho de carácter real el título de derecho personal de carácter real:

²⁰ *Ibidem.*, § 29, 103.

“Aquí salta pues, a la vista que el título de un derecho personal de carácter real en la doctrina del derecho ha de añadirse necesariamente al derecho real y personal”.²¹

Esto reclama su propia legislación puesto que el hijo es libre, pero si escapa de casa puede ser recuperado como un animal doméstico que se fuga, pues dado que está en una edad en que no puede todavía decidir por sí mismo una autonomía, sino que requiere los cuidados de los adultos bajo cuya posesión ²² se encuentra.

Las relaciones entre padres e hijos tienen un límite, determinado por el proceso formativo del hijo, y termina, desde el punto de vista jurídico, con la autonomía del mismo. Kant, dice, en el § 30, que “Los hijos de la casa, que constituían junto a los padres una familia alcanzan la mayoría de edad, es decir, llegan a ser sus propios dueños, sin ningún contrato que rescinda su dependencia pasada, simplemente alcanzando la facultad de mantenerse por sí mismos (lo cual sucede en parte a la mayoría de edad natural, según el curso general de la naturaleza, en parte debido a la constitución particular)”.²³

Hay que notar que en este párrafo aparece por primera vez el término familia, indicando la relación de comunidad entre padres e hijos, por eso sigue diciendo que “... adquieren este derecho sin ningún acto jurídico especial, por consiguiente sólo por ley. No deben nada a los padres por su educación, así como recíprocamente los últimos se libran de su obligación hacia ellos del mismo modo, con lo cual ambos alcanzan o recuperan su libertad natural -, pero la sociedad doméstica, que era necesaria según la ley, queda disuelta desde entonces”.²⁴

La base pues, de la formación de la familia así como de su disolución sigue el curso de la naturaleza, de la simple realidad

²¹ *Ibidem.*, § 29 104

²² Nótese que dice posesión no propiedad.

²³ *Ibidem.*, § 30 104

²⁴ *Ibidem.*, § 30, 104 - 105.

objetiva, y según un criterio generalmente válido, en relación a las cualidades particulares de la persona, es decir sin definir edades precisas, la misma indiferencia propone con respecto al género, se trata de hijos y nada más. Cuando los hijos no son ya menores de edad ambas partes han quedado libres de vínculos legales, tanto en el presente como en el futuro. Pueden inclusive cohabitar, pero en ese caso la relación tiene otras connotaciones como nos hace ver: “Ambas partes pueden conservar realmente el mismo régimen doméstico, pero bajo otra forma de obligación, es decir, como vinculación del dueño de la casa con la servidumbre... pero ahora como sociedad heril, mediante un contrato por el que primero con los hijos adultos o, si la familia no tiene hijos, con otras personas libres fundaría una sociedad doméstica, que sería una sociedad desigual (del que manda, o el dueño, y los que obedecen, es decir, la servidumbre)”.²⁵ Es posible, que las partes reconstruyan con un contrato de tipo legal o no, ya sea con personas externas a la familia o internas, una comunidad doméstica fundada en la mutua solidaridad de sus miembros. Kant se encuentra en este caso ante la necesidad de un *derecho personal de carácter real* pues se trata nuevamente de relaciones entre desiguales. Este problema se presenta con mayores complejidades que los anteriores, pues, no presenta, en su misma definición, la obvia necesidad que las formas de relaciones domésticas anteriores.

La posición que toma Kant como en las anteriores, el derecho doméstico no podría nunca adoptar un contrato en el que se renuncie a la propia personalidad, es decir a su libertad, dado que todo acto posterior al contrato sucesivo carecería de responsabilidad precisamente por no ser una acción personal. Es así que dicho contrato no puede transformar el uso del sirviente en abuso. No puede así mismo ser un contrato de por vida, sino sólo por un tiempo determinado. “...en lo que concierne a la

²⁵ *Ibidem.*, § 30, 105.

materia, es decir, al uso que puede hacer de los cohabitantes de su casa, nunca puede comportarse como propietario... Así pues, este contrato del dueño de la casa con la servidumbre no puede ser de tal índole que el uso sea abuso; cosa sobre la que cabe juzgar no sólo al dueño de la casa, sino también a la servidumbre (que no puede convertirse en esclavitud).

En el apéndice a la *Primera Parte de la Doctrina del Derecho Privado* que aparece en la segunda edición, hace explícita la necesidad de una respuesta a las diversas críticas, la primera a Bouterwerk, quien había definido el derecho personal de especie real un “nuevo fenómeno jurídico”.²⁶

La primera crítica a la que se enfrenta Kant, al editar su primera edición, fue que la formulación del “uso recíproco de las facultades sexuales” reduce al matrimonio a un *mutuum adiutorium*,²⁷ la relación conyugal, dicen sus críticos, contie-

²⁶ Cfr. H.G. Deggau, Le aporie della Rechtslehre en Kant.

²⁷ La Doctrina de la Iglesia, afirmaba que el fin primero del matrimonio es la procreación de los hijos y solo como secundario la mutua complacencia. Hoy en día la doctrina no ha cambiado en lo substancial. En la página de Internet de Ius Canonicum. Información sobre derecho canónico encontramos: , P: ¿Cómo puede decirse que el principal fin del matrimonio es la procreación, si no todas las parejas casadas tienen hijos, no todos los hijos nacen dentro del matrimonio y, con las nuevas tecnologías y la ayuda de una tercera persona de sexo opuesto, las parejas del mismo sexo pueden tener hijos? R: El hecho de que algunas parejas casadas no tengan hijos sea por causa de infertilidad o decisión personal no determina el fin del matrimonio. Las excepciones prueban, no invalidan, la regla; las formas de actuar individuales no invalidan los objetivos de una institución; las variaciones no anulan una norma. El hecho biológico inherente que permanece es que, por lo general, el matrimonio entre un hombre y una mujer dará como resultado niños. Hecho que no pueden alterar ni cambios en el reino de las ideas, ni tendencias sociales o nuevas tecnologías Ius Canonicum. Información sobre derecho canónico. (wr276.com/archivo/2003/08/06)

Sin embargo aún hoy en día encontramos por ejemplo: LEGION DE MARÍA. EL MATRIMONIO legionhermosillo.com.mx En primer término, el fin del matrimonio es la procreación y educación de los hijos, y en segundo lugar, la ayuda mutua entre los esposos y su propio perfeccionamiento. De todas maneras para aclaración en este punto recomendamos ver el Catecismo de la Iglesia Católica.

ne múltiples aspectos que la formulación kantiana no comprende, en particular el deseo de formar una familia con la procreación de los hijos, de tal manera que pueda ser esta una institución moral, pues está implícito por la naturaleza, en la relación sexual la posibilidad de la procreación.

En dos notas, marca dos aspectos importantes sobre el derecho de la sociedad doméstica, primero la relación entre los cónyuges, donde no es posible hacer ninguna analogía con los hijos pues entre “mi padre” y “mi esposa” la diferencia marca una posesión física en la primera, que está ausente en la segunda.

En segundo lugar, con respecto al derecho de los padres, hace énfasis en trasladar el plano autoritario del poder, al del deber. Los padres adquieren un deber al traer un niño al mundo, no son dueños del niño sino responsables de éste hasta que sea independiente. Genera por lo tanto deberes y derechos su sola aparición en el mundo y por lo tanto es materia de jurisprudencia.

Dado que las relaciones familiares no estaban adecuadamente tipificadas, la innovación kantiana desde el punto de vista del derecho, consiste en la ampliación de la visión sobre la forma de la acción moral, por lo que se enfrenta al problema de la dependencia de éstas, del derecho. En simple estado de naturaleza, —dice— la experiencia nos presenta una tipología de relaciones que implican una “posesión” de las personas, y un comportamiento con ellas *como si fueran cosas*²⁸ se trata de relaciones que no pueden reducirse a simples relaciones de consenso en las que a la parte personal se agrega - por así decirlo —una posesión de la persona misma. Se trata de un estado de injusticia cuando una persona usa a otra como medio, por lo tanto hay que determinar las relaciones en que se da una reivindicación de la justicia, y en que condiciones esto es posible.

²⁸ Cfr., *Op. cit.*, p., 145.

De hecho, que la autoridad dentro de la familia se convierta en objeto de análisis es ya de por sí una innovación tal como para requerir un nuevo concepto a-priori del derecho. La forma particular de la adquisición que se da en las relaciones familiares requiere de por sí una ampliación de la tipología en las relaciones morales.

Frente a la subdivisión tradicional dicotómica,²⁹ Kant propone una subdivisión metafísica, que considera necesaria, porque las relaciones familiares presentan un problema de tipo moral que no se puede resolver desde el punto de vista del mero derecho con los instrumentos tradicionales, pues es evidente que los tres temas del derecho sobre la sociedad doméstica presentan una realidad moral. Más allá de las diferencias que se presentaron, entre las relaciones esposo-esposa, padres-hijos, amo-sirviente, las relaciones familiares que tienen en común el no ser reductibles a meras *relaciones de consenso* presentan en sí mismas una posesión, si bien una posesión *sui generis* que consiste en la condición *de pertenencia a la comunidad doméstica*. Precisamente, sobre la base de dicha comunidad se reconocen los sujetos involucrados en las relaciones familiares o domésticas, en tanto que miembros de una comunidad de seres libres la sociedad doméstica se configura como una sociedad regulada por leyes civiles.

La legitimación del poder en la familia es también un tema de importancia, y Kant lo propone en diferentes planos, a partir de tres momentos lógicamente diferenciables:

1. En primer lugar introduce una nueva subdivisión metafísica que va más allá de los derechos reales y de los derechos personales, en sus tres momentos de relación esposo-esposa, padres-hijos y patrón-sirviente.

²⁹ En este punto Kant está proponiendo una fuerte crítica al pensamiento empírico en particular al derecho positivo, donde se fracturan las relaciones familiares. Se verá en la segunda sección de esta parte.

2. En segundo lugar, considera de manera aislada cada uno de los tres momentos: El primero, que corresponde a la relación sexual y el segundo a la procreación de los hijos que son los de mayor importancia para nuestro estudio.

3. El tercer momento corresponde al deber del derecho de regular los servicios domésticos del que no nos ocuparemos en este trabajo, pero no por ello carece de importancia, para el análisis de *lo doméstico*.

La relación sexual, como el primer fin de quien se casa y el fundamento de la sociedad conyugal que consiste en el uso recíproco de los órganos y de las facultades reproductivas por medio de las cuales es posible la procreación, tiene lugar entre los seres humanos con base en el instinto del hombre al placer físico y a la continuidad de la especie. Recordemos el § 24 que citamos al final de la introducción de esta parte, donde se considera natural únicamente la relación sexual dentro del matrimonio y con la posibilidad de la procreación. De esta manera el matrimonio, presenta la única condición de posibilidad moral para la supervivencia de la especie, sin embargo es un efecto eventual y por lógica subordinado a la relación sexual. La proyección de este mismo derecho es el que regula y da fundamento a la educación de los hijos y a su vez, no sólo puede, sino que debe regular las relaciones domésticas. Según él, solo es legítima la relación sexual dentro de un matrimonio jurídicamente constituido, y de ninguna manera puede haber un consenso privado que legitime una relación sexual.

Kant no establece en ningún momento la posibilidad jurídica de la validez real del matrimonio, excepción hecha de que afirma el mutuo consenso, pero no se detiene mayormente en este análisis, y tampoco establece la posibilidad de la separación, sin embargo, es muy importante el hecho del matrimonio propuesto como un problema del derecho, y sí toca, dentro de la procreación el problema de la ciudadanía, como derecho de

la persona, y trabaja la difícil posición de los neonatos, que no es un simple ser en el mundo sino “*Un ciudadano del mundo*” o sea, la ciudadanía universal le da un derecho más amplio que la ciudadanía política, que también es innata y originaria, puesto que el menor se encuentra en el mundo sin su propio consentimiento, pero esta ciudadanía tan amplia puede ser limitada, según las capacidades, por ejemplo siguiendo el § 26, que citamos al final del primer capítulo, es posible también deducir que la esposa debe obedecer al marido, evidentemente estas partes han creado una ola de críticas injustas, olvidando la parte esencial en donde en su momento es el primer filósofo en la modernidad a proponer una posición de prioridad ontológica en la unión conyugal. Las críticas nacidas del feminismo, en general muy posteriores a Kant, dejaron de tomar en cuenta la posición que propone dentro de la filosofía del derecho. En particular K. Mosser³⁰ “*Kant and feminism*”

³⁰ Bibliografía en la nota al pie de página, número 2.

Revistas recibidas en calidad de canje

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Agora. Papeles de Filosofía, Agora. Revista de Filosofía, Anais de Filosofia, Anais do II Simposio Internacional de Ética, Anales Valentinus, Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Análisis, Annali Della Facoltà di lettere e filosofia, Analogía, Anamnesis, Angelicum, Annales D'Esthetique, Anthropos, Anuario Argentino de Derecho Canónico, Anthropológica, Anuario Filosófico, Apeiron, Aquinas, Arete, Atualização, Auriga, Avance y Perspectiva, Avanzada, Benson Latin American Collection, Bibliografía Bíblica Latinoamericana, Boletín. Museo e Instituto "Camón Aznar", Boletín Cultural y Bibliográfico, Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia, Caesura, Caminos, Carthaginensia, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIAS, Ciências e letras, Ciencia Tomista, Concordia, Contextos, Contrastes, Convergencia, Convivium, Coordenadoria de Posgradação em Filosofia, Cristianismo y Sociedad, Crítica, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, RS. Cuaderno de Realidades Sociales, Cuadernos de Etica, Cuadernos de Filosofía, Cuadernos Hispanoamericanos, Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Dialéctica, Diálogo Científico, Diálogos (Universidad de Puerto Rico), Diálogo Filosófico, Dialogue, Dianoia, Disenso, Divus Thomas, Doctor Communis, Educação e Filosofia, Efemérides Mexicana, Eglise et Theologie, Theoforum, El Basilisco, Encuentro, Endosa, Signa, Epimelia. Revista de Estudios sobre La Tradición, Escritos, Escritos de Filosofía, Escritos del Vedat, Espíritu, Estudio Agustiniiano, Estudios Ecuatorianos, Estudios Filosóficos, Estudios (ITAM), Estudios Socio-Jurídicos, Ethical Perspectives, Ethique et Corps Souffrant, Etica e Filosofia Política, Extensiones, Filofagia. Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía, Filosofar Cristiano, Filosofia Oggi, Filósofos, Filozofski Vestnik, Franciscanum, Franciscan Studies, Fronesis, Fundação Universidade de Brasília, Hemeroteca Nacional, Heterotopia, Ho Theologos, Hvmnanistica e Teología, Ibero-Americankisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Ideação, Instituto de Filosofia. Seminarios de Filosofía, Instituto Francés de La Laguna, Intersticios, Isidorianum, Iyyun, Iztapalapa, Jahrbuch Fur Kontextuelle Theoligen. Anuario de Teológicas Contextuales, Kairós, Kriterion, La Antigua, La Ciencia y El Hombre, La Ciudad de Dios, La Palabra y El Hombre, Laval Theologique et Philosophique, Leopoldianum, Línea Universitaria, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Lumen, Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones, Mátthesis. Revista de Educação, Mathesis (UNAM), Medicina y Etica, Mester, Metalogicon, Motilal Banarsidass, Noein, Nueva Sociedad, Páginas, Patristicia et Mediaevalia, Pensamiento, Perficit, Philosophiques, Philosophy Today, Pontificia Universidad Católica del Perú, Praxis, Presencia Ecueménica, Presença filosófica, Proyección, Prudentia Iuris, Punto D'Incontro, □□□□□□□□, □□□□□□□□, Razon y Fe, Relaciones. Estudios Históricos y Sociedad, Relea, Religión y Cultura, Revista Agustiniiana, Revista Alternativas, Revista

Argentina de Estudios Estratégicos, Revista Boca de Polen, Revista Cubana de Ciencias Sociales, Revista da Universidade, Revista de Ciencias Sociales, Revista de Filosofía (Universidad de Zulia), Revista de Filosofía (Universidad de Colima), Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica), Revista de Filosofía (UIA), Revista de Filosofía. Revue Roumaine de Philosophie, Revista de Investigaciones Jurídicas, Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Diadokhe. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Revista de la Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Revista do Curso de Filosofía, Revista Escritos, Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, Revista Latinoamericana de Filosofía, Revista Logoi, Revista Magister, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Revista Novatellus, Revista Philosophical Review (Taiwán), Revista Portuguesa de Filosofía, Revista Universitaria, Revista Universidad de Medellín, Revista Universidad Pontificia Bolivariana, Revista Venezolana de Filosofía, R.F. Revista de Filosofía, RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, Revista di Filosofia Neo-Scolástica, Revista Lasalliana, Sacuanjoche, San Juan de la Cruz, Sapientia, Sapienza, Science et Esprit, Senderos, Sevartham, Signo de los Tiempos, Signos Filosóficos, Signos Universitarios, Síntese, Sophia, Stromata, Studia Philosophiae Christianae, Studium, Studium Legionense, Synaxis, Teaching Philosophy, Telos, Temas Jurídicos, The Anahuac Journal, The International Journal of Applied Philosophy, The Journal of Philosophy for Children, Theoría, The Philosophical Review, Topics. Revista de Filosofía, Trans/form/ação, Transversalites, Universidades, Universidad Católica “Cardenal Raúl Silva Henríquez”, Universidad de la Habana, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Simón Bolívar, Universitas Philosophica, Utopía y Praxis Latinoamericana, Verifiche, Veritas, Vertebración, Vertentes, Voces, Volubilis, WHR. Western Humanities Review, Wissenschaft und Weisheit, Xipe-Totek, Yachay.

Normas del Consejo editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en cualesquiera de estas direcciones:
revistalogos@lasallistas.org.mx o irma.rodriguez@ulsa.mx
3. Los textos deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract*, en inglés, no mayores de diez líneas.
4. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. Las notas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
6. En el inicio de artículo deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
7. La redacción acusará recibido de los originales, y su aceptación dependerá de la evaluación hecha en torno de su pertinencia temática y extensión.
8. Los trabajos recibidos por *Logos* no tendrán, en caso alguno, carácter devolutivo.

Nota: Si las editoriales y los autores vinculados desearan enviar reseñas de libros, deberán enviárnoslas para que sean integradas al final de los trabajos recibidos.

