AUTORES

Diogo Sardinha

TÍTULO

Las dos ontologías críticas de Foucault: de la transgresión a la ética

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

Vol. 53 No. 144, 2025, ene-jun, pp. 51-65

Logos. Revista de Filosofía

ISSN	DOI
1665-8620	https://doi.org/10.26457/lrf.v53i144.4473
ISSN	Handle
	repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ENLACES

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ORCID:

Licencia de Atribución Creative Commons 4.0

CC BY 4.0

Este documento se puede descargar y compartir con otras personas, siempre que se reconozca su autoría.

Repositorio Institucional
REIMS

Universidad La Salle México

Las dos ontologías críticas de Foucault: de la transgresión a la ética[1]

Foucault's two critical ontologies: from transgression to ethics

Diogo Sardinha
Universidad de Lisboa
ORCID: 0000-0003-3342-1859

Resumen

En este texto se argumenta que, a pesar de sus enormes diferencias, los textos de Foucault sobre la literatura de principios de los 60 y su reflexión sobre la ética en la Antigüedad, desarrollada en los 80, pertenecen a un mismo universo de problemas que atravesaron toda su obra. Dicho universo es el de los límites del ser y su relación con la ética. La atención de Foucault a estos tres términos (*límites*, *ser* y *ética*) se encuentra presente, de formas ciertamente distintas, en las diferentes etapas de su trabajo intelectual.

Abstract

This text argues that, despite their enormous differences, Foucault's texts on literature in the early 1960s and his reflection on ethics in antiquity developed in the 1980s belong to the same universe of problems that runs through the Frenchman's entire oeuvre. This universe concerns the limits of being and its relation to ethics. Foucault's attention to these three terms (*limits*, *being*, and *ethics*) is present in various forms and stages of his intellectual work.

Palabras clave

Foucault, Bataille, ética, transgresión, ontología.

Keywords

Foucault, Bataille, ethics, transgression, ontology.

Fecha de recepción: julio 2024
Fecha de aceptación: noviembre 2024

Introducción

Los últimos textos de Foucault sobre ética, publicados en 1984, contrastan fuertemente con lo que había escrito en la primera mitad de los 60 basado en

[1] Traducido del francés por Ricardo Bernal Lugo y Omar Rivera Martínez.

la influencia de escritores como Bataille.[2] Al principio, en sus textos inspirados en la literatura, la transgresión ponía en peligro al sujeto, tal vez incluso lo desgarraba. Veinte años más tarde, la búsqueda de la moderación y las exigencias de la austeridad contribuirían a formar un nuevo sujeto y a protegerlo. No es de extrañar, entonces, que la lectura de los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad* nos abra la puerta a un universo muy diferente al que Foucault nos había ofrecido a partir de la experiencia literaria sobre el suplicio del sujeto. La atención que prestó a las obras de escritores como Roussel, Blanchot, Bataille y Artaud, a principios de los 60, lo llevó a considerar al sujeto no como una instancia que debe ser formada y protegida, sino torturada y destruida. De tal manera que en la literatura encontramos el lado violento de la desaparición del hombre, cuyo lado positivo y tranquilo nos revelará, pocos años más tarde, la arqueología de las ciencias humanas. Pero al mismo tiempo, la ética —de capital importancia para el último Foucault— era vista desde dos perspectivas distintas y hasta cierto punto opuestas: por un lado, era entendida como templanza y equilibrio, y por otro, como escandalosa y subversiva. Y la característica común para ambas perspectivas era el hecho de que, en aquel entonces, Foucault las rechazaba por igual.

Por extraño que pueda parecer, la experiencia literaria de principios de los 60 y el giro hacia la Antigüedad en los 80 pertenecen al mismo universo problemático, que podríamos denominar el de *los límites del ser y su relación con la ética*. En efecto, la atención de Foucault a estos tres términos (*límites*, *ser* y *ética*) no es en absoluto nueva en su trayectoria. Sin duda toma una forma original en los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*. No obstante, basta remitirse a *Historia de la locura* para ver que las crisis y los reajustes del "mundo ético", así como las "experiencias éticas" de la locura y del error, están íntimamente ligados en este libro a las divisiones constantes entre sensatos e insensatos, así como a las exclusiones e inclusiones, que en su conjunto no son más que un trabajo sobre las fronteras exteriores e interiores de la sociedad occidental. En suma, la curiosidad de Foucault por la ética y la fijación de límites dista mucho de ser una novedad de su retorno a los griegos.

Si este análisis es correcto, significará que la ética extraída de la Antigüedad representa un quiebre con el mundo literario del desgarramiento del sujeto. No obstante, puede que la palabra *quiebre* no sea la adecuada para describir lo que se parece más a la caída de un silencio sobre los escritores del siglo XX. De hecho, nunca habrá una ruptura explícita: Foucault no opondrá estos dos

---

[2] Una versión parcial de este texto fue publicada en francés con el título "La ética y los límites de la transgresión". Diogo Sardinha, "L'étique et les limites de la transgression", *Lignes*, n.º 17 (2005).

universos ni negará el primero en favor del segundo. Por otra parte, escribir sobre estos autores implicaba sin duda rechazar la ética; al menos ese era el caso de Foucault. A la inversa, interesarse por la ética podía significar renunciar a la experiencia de la que estos escritores daban testimonio. Así pues, podemos distinguir claramente dos momentos en la reflexión de Foucault sobre la ética: el primero, a principios de los 60, que la rechaza; el segundo, a principios de los 80, que la acepta. Ambos parecen compartir una preocupación o un problema común, por lo que no pueden estar en contradicción. Sería más exacto hablar de oposición. Pero ¿cómo se oponen exactamente?, ¿podemos realmente entenderlos como tomas de posición en el mismo terreno problemático?

Es posible formular la hipótesis que nos guiará de la siguiente manera: aunque es cierto que la búsqueda de relaciones del sí mismo con el sí mismo se encuentra confrontada respecto a la teoría de la transgresión y del suplicio del sujeto, no es menos cierto que esta búsqueda y esta teoría se inscriben en una problemática común. Para poner a prueba esta hipótesis, tomaremos un texto ejemplar sobre Bataille, publicado en 1963, titulado "Prefacio a la transgresión". En él, Foucault esboza una teoría que separa de manera perentoria la ética y el traspaso de los límites.[3] Al mismo tiempo, desarrolla los rudimentos de "un pensamiento que sería, absolutamente y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser".[4] Estos dos puntos garantizan que estamos en el mismo terreno del retorno al mundo griego, donde la finitud y el ser serán las claves de una ética definida como un modo de "fijar lo que se es" (*fixer ce qu´on est*). En la experiencia de Bataille, sin embargo, la ética es descartada por completo, mientras que los límites son considerados siempre como fronteras vueltas hacia afuera. De ahí el sorprendente contraste entre la transgresión como travesía hacia el más allá y la austeridad de la antigüedad como estrechamiento de lo interior. Veamos, pues, si la lectura del "Prefacio" nos da una medida exacta de la distancia que media entre principios de los 60 y principios de los 80. Tal vez nos ayude a comprender cómo la sabiduría antigua responde a la voz, entre tanto enmudecida, de la transgresión moderna encarnada por Bataille.

El rechazo de la ética entendida como escándalo y subversión

El "Prefacio" asigna a la filosofía una tarea: debe acoger y llevar adelante la experiencia moderna de los límites y su traspaso. Kant inauguró la crítica

---

[3] Michel Foucault, "Préface a la transgression", *Dits et écrits*, t. I (París: Gallimard, 1994). A partir de este momento nos referiremos a este texto como "Prefacio".

[4] Ibíd., 239.

como estudio de los dominios legítimos de la razón. Al mismo tiempo, Sade descubrió la sexualidad como "profanación en un mundo que ya no reconoce ningún sentido positivo en lo sagrado".[5] Juntos nos legaron "una experiencia esencial para nuestra cultura [...] una experiencia de la finitud y del ser, de los límites y de la transgresión".[6] Designada como singular y decisiva,[7] esta forma de experimentar nuestra relación con el ser es, para Foucault, lo que debemos pensar hoy, si queremos explorar los caminos del exceso, de la sexualidad y de la muerte que nos abrieron Bataille, Blanchot y Klossowski.[8] Puesto que los escritores del siglo XX nos han llevado a la cima del erotismo, entendido como "una experiencia de la sexualidad que vincula por sí misma la superación de los límites a la muerte de Dios",[9] toda la dificultad para la filosofía consiste ahora en encontrar las condiciones que le permitan proseguir los descubrimientos de la literatura en un nuevo terreno.

Recordemos de paso que, cuatro meses antes de que apareciera ese artículo en el número 195-196 de *Critique*, Jacques Lacan publicaba su artículo "Kant con Sade" en el número 191 de la misma revista. De modo que, casi al mismo tiempo que Foucault, Lacan tomó nota de la contemporaneidad de los dos autores de la Ilustración y planteó la tesis que hizo célebre su texto: "La *Filosofía en el tocador* viene ocho años después de la *Crítica de la razón práctica*. Si, al haber visto que se inscribe en ella, demostramos que la completa, diremos que nos da la verdad de la *Crítica*".[10]

Además de que no hace una separación entre Kant, pensador por excelencia de la legitimidad, y Sade, descubridor ejemplar de la profanación sin Dios, Foucault no puede separar el límite y la transgresión: solo tienen sentido juntos. Este es el punto de partida del "Prefacio", que Foucault enuncia así: "La transgresión es un gesto que concierne al límite; es ahí, en esta delgadez de la línea, donde se manifiesta el destello de su paso, pero quizás también su trayectoria en su totalidad, su origen mismo. La línea que atraviesa bien podría ser todo su espacio".[11] Y, más adelante: "El límite y la transgresión se deben mutuamente la densidad de su ser: inexistencia de un límite que no podría absolutamente ser franqueado; vanidad en cambio de una transgresión que únicamente podría ser franqueada por un límite de ilusión o de sombra".[12] Lo que es, es límite.

---

5 Ibíd., 234.
6 Ibíd., 241.
7 Ibíd., 236.
8 Ibíd., 240.
9 Ibíd., 236.
10 Jacques Lacan, "Kant avec Sade", *Critique*, n.º 191 (1963): 292.
11 Foucault, "Préface à la transgression", 236.
12 Ibíd., 237.

Como consecuencia, el ser solamente se revela plenamente cuando sus límites aparecen a plena luz. Pero Foucault va un paso más allá, un paso que encierra la originalidad de su planteamiento: los propios límites solo se captan plenamente en el momento en que se traspasan. Como resultado, la ruptura significa una violación, pero la violación nunca es en sí misma; no existe fuera del traspaso de las fronteras. Por eso, el conocimiento de las líneas que definen a un ser, o incluso que definen al Ser, nunca puede adquirirse trabajando únicamente desde dentro: presupone un cruce de esas mismas líneas, su transgresión. Para el Foucault de 1963, un límite intocable existe de manera tan poco probable como una transgresión fuera de los límites. Ninguno es definitivo, ambos son provisionales. Ninguno tiene sentido en sí mismo, sino solamente en relación con el otro.

Señalemos de paso que no estamos frente a un argumento; se trata de una constatación. De hecho, el objetivo del "Prefacio" es identificar el contexto o el elemento común en el que el pensamiento moderno y la literatura encuentran su existencia conjunta. Este texto sobre Bataille es contrario a la nostalgia del racionalismo y, por tanto, no propone ningún retorno al pensamiento puramente crítico. Al contrario, insiste en que "de ahora en adelante el espacio constante de nuestra experiencia"[13] es aquel en el que conviven tanto las fronteras como su violación. Esta concepción de un espacio común puede parecer dudosa, por no decir paradójica. Lo cierto es que, tanto para Foucault como para Lacan, la "prodigiosa distancia"[14] entre formas de pensamiento tan opuestas como las de Kant y Sade nos da la medida de "una profunda coherencia". A nosotros nos corresponde acogerla y hacerla hablar. Es en esto en lo que debemos centrar nuestra atención.

De manera paralela, el esfuerzo por encontrar la coherencia de la experiencia moderna está impulsado por un principio distintivo: el principio del exceso. Lo vemos primero en la importancia concedida al tema de la profanación, que, desde Sade, pasando por Nietzsche, hasta Bataille, se funda con la transgresión en un mundo dominado ahora por la ausencia e incluso la muerte de Dios. Pero también lo vemos en el énfasis puesto en la desmesura de una travesía que "se abre violentamente sobre lo ilimitado",[15] tanto como en la descripción de este movimiento como "pura violencia".[16] Además, el gesto de cruzar las fronteras "afirma lo ilimitado a lo que [este gesto] se lanza",[17] al

[13] Ibíd., 235.
[14] Ibíd., 242.
[15] Ibíd., 237.
[16] Ibíd.
[17] Ibíd., 238.

mismo tiempo que aprendemos que "ningún límite puede retenerlo".[18] Por último, en cuanto se cruza un límite, otros lo sustituyen más adelante, y por eso "la transgresión cruza y no deja de cruzar"[19] nuevas líneas. Si esta fuerza se detiene,[20] es solo temporalmente, hasta que un nuevo impulso hace que traspase los límites que se han establecido mientras tanto. El trabajo sobre los límites se ve así a la luz de la violencia y el exceso, que son la única forma de pensar la interdependencia de las fronteras y su transgresión.

Pero incluso comprendiendo esto, no hemos aprehendido del todo la naturaleza de la transgresión. Por ejemplo, no sabemos hasta qué punto el cruce violento de las demarcaciones puede considerarse como una tarea por cumplir. Si es así, ¿quién debería o estaría en condiciones de llevar a cabo esta tarea? Es en este punto donde el "Prefacio" hace una distinción crucial, la cual justifica toda la atención que le prestaremos aquí: Foucault separa sin ambigüedad la transgresión y la ética, para, poner, al mismo tiempo, a esta última a distancia. Consideremos sus palabras:

> Esta existencia [es decir, de la transgresión], tan pura y tan enmarañada, para intentar pensarla, para pensar desde ella y en el espacio que dibuja, debemos liberarla de su turbio parentesco con la ética. Liberarla de lo que es escandaloso o subversivo, es decir, de lo que está impulsado por el poder de lo negativo. La transgresión no opone nada a nada, no hace que nada caiga en el escarnio, no pretende sacudir la solidez de los cimientos; no hace brillar el otro lado del espejo más allá de la línea invisible e infranqueable. Precisamente porque no es violencia en un mundo compartido (en un mundo ético) ni triunfo sobre los límites que borra (en un mundo dialéctico o revolucionario), toma, en el corazón del límite, la medida desproporcionada de la distancia que se abre en él y traza la línea deslumbrante que lo hace nacer.[21]

Nos encontramos en un mundo más puro de lo que se creería. En el universo de la transgresión, tal como Foucault lo lee en Bataille, no hay lugar para utopías o sueños revolucionarios que iluminarían los gestos de los hombres o de las mujeres. Ningún más allá, sea como esperanza o como proyecto, dictaría su ley sobre la inmanencia y la ruptura de los muros. Tampoco existe ningún valor que dividiría nuestro mundo en bien y mal, o verdad y enga-

---

[18] Ibíd.

[19] Ibíd.

[20] "¿Y la transgresión no agota todo lo que es en el momento en que cruza el límite, no estando en otro lugar que en este momento del tiempo?". Ibíd., 237.

[21] Ibíd., 237-238.

ño, como ocurría en *Historia de la locur*a. De hecho, en este libro se planteaba la cuestión del destino del "mundo ético", en el que los individuos se clasifican según valores que se supone reflejan su racionalidad o corrección. Todo el análisis de *Historia de la locura* se basa en esta concepción, de la que aquí podemos dar un ejemplo elocuente:

> A partir de la época clásica, y por primera vez, la locura se percibe a través de una condena ética de la ociosidad y en una inmanencia social garantizada por la comunidad de trabajo. Esta comunidad adquiere un poder ético compartido que le permite rechazar, como en un mundo diferente, toda forma de inutilidad social. El propio [loco] traspasa las fronteras del orden burgués y se aleja de los límites sagrados de su ética.[22]

A diferencia del "Prefacio", este pasaje capta el cruce de fronteras hacia un mundo compartido (*partagée*), en un doble sentido:[23] un mundo vivido en común con los demás, pero roto por una profunda línea que separa a los que trabajan honradamente de los que se sitúan más allá de toda actividad productiva. La ética del trabajo se opone a la ociosidad y, posteriormente, constituye la base del encierro: "Es en una determinada experiencia del trabajo donde se formuló la exigencia, indisociablemente económica y moral, del encierro. En el mundo clásico, el trabajo y la ociosidad formaban una línea divisoria que sustituía a la gran exclusión de la lepra".[24]

A partir de la idea de un compartir/dividir [*partager*], ciertos individuos pueden ser considerados por los demás como subversivos o escandalosos. Al mismo tiempo, queda abierto el espacio para la apología de la desobediencia o el escándalo. El libro sobre la locura trataba de cómo "el comportamiento del hombre social se juzga [dividido por una] patología dualista, en términos de lo normal y lo anormal, lo sano y lo mórbido, dividido en dos dominios irre-

---

[22] Foucault, *Histoire de la folie* (París: Gallimard, 1996), 102.

[23] El autor se refiere a los dos posibles sentidos de la palabra *partagée* en francés que, dependiendo del contexto, puede aludir a compartir o a dividir. (N. T.).

[24] Ibíd., 101. Sin duda debemos entender, en la idea de un "orden burgués" definido por los "límites sagrados de su ética", el eco de las tesis expuestas en 1904-1905 por el señor Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (*The protestant ethic and the spirit of capitalism*), trad. por Isabelle Kalinowski (París: Flammarion Champs, 2000). En la "Observación preliminar" de 1920 a la colección de estudios de *Sociología de la religión*, Weber explica el significado de la expresión *espíritu del capitalismo* hablando del "papel determinante que ciertos contenidos de las creencias religiosas jugaron en el surgimiento de una 'sociedad económica', 'mentalidad', del *ethos* económico moderno y de la ética racional del protestantismo ascético". Ibíd., 63-64. Bajo la perspectiva foucaultiana de *Historia de la locura*, este *ethos* aparece íntimamente ligado al valor del trabajo y, a través de él, a la pretensión de excluir de la sociedad a todo tipo de holgazanes, incluso la figura misma de la ociosidad.

ductibles por la simple fórmula: 'Bueno para el internamiento'".[25] En cambio, en el "Prefacio", la violencia de la transgresión ya no es una etiqueta que las personas honradas utilizarían para clasificar los comportamientos deshonrosos o nocivos. El texto sobre Bataille abre un mundo muy diferente, en el que las violaciones de la norma en una sociedad compartida (el "mundo ético" de *Historia de la locur*a) no se confunden con la transgresión, tomada ahora en su sentido más radical, ontológico.

Liberar la transgresión de lo que podría ser escandaloso y subversivo, para utilizar las palabras del artículo de 1963, es rechazar dos cosas: en primer lugar, que la transgresión pueda ser el resultado de un juicio compartido que decidiría entre el orden y el desorden en el seno de la comunidad; en segundo lugar, que pueda convertirse en objeto de un discurso elogioso y de una práctica que intentaría actualizarla. En otras palabras, la transgresión no sirve ni de acusación ni de programa; tampoco da lugar al anatema que abatiría a los que violan los valores que se deben defender. No se dirige contra los fundamentos de la vida en común que pretendería socavar, tal vez incluso destruir. En realidad, estos son los dos sentidos que engloban la palabra *ética*. De este modo, se aclara la idea que Foucault tiene de la ética: es el reino de los valores que solo son aprobados por la sociedad, porque son, al mismo tiempo, lo que permite dividir a todos los hombres y las mujeres en dos: en locos y razonables, normales o anormales, disciplinados o subversivos, honorables o escandalosos. Ahí los límites son internos al espacio común y lo atraviesan como fronteras. A su manera, la ética es pensada como una relación de fuerzas: una fuerza común que excluye e incluye, a la que se opone la fuerza de la respuesta que se burla de la moral. Al negar un carácter ético al traspaso de los límites, Foucault deja resueltamente de lado todo este aspecto político, social y moral.

Ontología crítica, pensar el ser y la finitud

Ahora bien, ¿con qué fin se deja de lado todo ello? Foucault ofrece pronto una respuesta. Dicha respuesta se formula precisamente a través de otra interrogación. Aquí leemos su hipótesis fundamental: "¿El juego instantáneo del límite y de la transgresión es en nuestros días la prueba esencial de un pensamiento [...] que sería, absolutamente y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que piensa la finitud y el ser?".[26] El resto del "Prefacio" se desprende de esta idea: contra la ética, es urgente pensar una Crítica y una Ontología. Del mismo modo, el terreno sobre el que se plantea la cuestión de la naturaleza de la transgresión se transforma radicalmente. Ya

[25] Foucault, *Histoire de la folie*, 174.
[26] Foucault, "Prefacio", 239.

no es el de los valores, sino el del ser en la medida en que se nos ofrece como limitado. Tanto es así que la frontera que debemos reconocer ya no es la que se encontraría en el interior de un mundo vivido en común, de un mundo compartido; más bien, es como si se tratara de una línea que separa las existencias según sus cualidades reales o supuestas. Por el contrario, la frontera es exterior; es el límite que informa el ser.

Como consecuencia de lo anterior, si algo es compartido, es lo que separa el ser del vacío. Sin embargo, nada impide que este vacío se convierta en el lugar de una nueva existencia. Solo que la conquista de este (no)lugar solo es posible a fuerza de una violación, de un exceso de ser que no se satisface ni con un conocimiento positivo de sí mismo —obtenido mediante un encuentro pacífico con sus límites— ni con el establecimiento de derechos o de la legitimidad dentro de ellos. Esto es exactamente lo contrario de la definición de *crítica* otorgada por Kant. Como se observa en las primeras líneas del prefacio a la *Crítica de la facultad de juzgar*: "Puede llamarse *razón pura* a la facultad de conocer por principios *a priori*, y *crítica de la razón pura* al examen de su posibilidad y límites en general".[27] La crítica "pone freno a las pretensiones perturbadoras del entendimiento".[28] Y continúa diciendo que el alcance de "la crítica de las facultades del conocimiento [...] se extiende a todas sus pretensiones, a las que debe reconducir a sus límites legítimos".[29]

De esta forma, el pensamiento de la transgresión no puede ser una crítica pura. Debe ir más allá de los extremos del ser real para acompañar hasta el final el movimiento de ruptura, o la "decisión ontológica".[30] Esta decisión, que debemos tomar lo más cerca posible de su significado etimológico,[31] como el acto de cortar (*trancher*), es el gesto que a su vez interrumpe lo que interrumpe la existencia. La transgresión es la decisión de ir más allá, de ir más lejos de lo que creíamos posible y, por tanto, es el acto de perseguir discontinuidades o decisiones: "La transgresión cruza y no deja de cruzar una línea que, tras ella, se cierra inmediatamente en una vaga piel de memoria, retrocediendo así

---

[27] Ibíd.

[28] Immanuel Kant, "Prefacio", en *Crítique de la faculté de juger*, AK V, 3-4 (París: Vrin, 1965), 17.

[29] Ibíd., *Crítique de la faculté de juger*, AK V, 20. En traducción: Ibíd. "Introducción", § III, 25.

[30] "La impugnación no es el esfuerzo del pensamiento por negar existencias o valores; es el gesto que lleva a cada uno de ellos a sus límites, y por tanto al Límite donde se realiza la decisión ontológica: impugnar es ir al corazón vacío donde el ser llega a su límite y donde el límite define el ser". Foucault, "Prefacio", 238.

[31] El autor se refiere al hecho de que la etimología de decisión proviene de una locución latina que contiene el prefijo *de* que implica dirección, más concretamente de arriba abajo, y *caedere* que significa 'cortar'. La idea que el autor desea subrayar es que la decisión implica seleccionar una parte, como si se tratara de un corte que secciona una parte y la separa del resto. (N. T.).

de nuevo al horizonte de lo infranqueable".[32] Tal vez se esconda aquí la razón más secreta e íntima de una concepción discontinua de la historia: solo fijando límites temporales al modo de ser del orden, y rechazando al mismo tiempo la idea de progreso, podemos proponer un modo de pensar el traspaso de esos límites, es decir, acontecimiento ontológico que adquiere el valor de una liberación del modo de ser que nos mantiene cautivos.

Cuando en *Las palabras y las cosas* Foucault radicalizó las articulaciones temporales que había sospechado en *Historia de la locura*, ¿extendió la lógica literaria de la transgresión al pensamiento del saber? En ese caso, la desaparición gradual de las rupturas radicales, desde el saber hasta la ética,[33] habría liberado a la ontología crítica de sus ataduras a los modos de ser del orden y, al hacerlo, habría permitido a esta ontología volver a escena con la autonomía que Foucault reconocía en 1963. Debemos examinar más detenidamente esta posibilidad.

Sea como fuere, la ontología crítica de Foucault, inspirada en Bataille, hace mucho más que liberar la transgresión "de su turbio parentesco con la ética". Afirma una actitud polémica al romper simultáneamente con el apriorismo kantiano y la dialéctica hegeliana. A Kant le objeta que haya reducido la crítica a la antropología: si bien es cierto que el esfuerzo por articular "el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón"[34] tuvo el mérito de abrir el camino a una forma de pensar sobre las líneas que no se podían traspasar legítimamente, también es cierto que "el propio Kant acabó confinando tal apertura a la cuestión antropológica, a la que finalmente remitió todo cuestionamiento crítico".[35] Posteriormente, la dialéctica hegeliana tiró del hilo de este adormecimiento del pensamiento, sustituyendo "el cuestionamiento del ser y del límite por el juego de la contradicción y de la totalidad".[36]

En esas condiciones, si el problema importante es el de la relación entre el ser y sus límites, podemos comprender la crítica fundamental de Foucault a Kant: en su empresa crítica, sustituyó al ser por el hombre, más precisamente, por la razón del hombre, en cuya estructura trascendental pretendía penetrar. Esto explica la elección que hace en la *Crítica de la razón pura*, cuando separa explícitamente crítica y ontología, y toma el camino de la primera, en los si-

---

[32] Ibíd., 237.

[33] El autor hace referencia al paso de la etapa del saber a la de ética de Foucault. La etapa que Foucault dedica a la arqueología del saber comprendería desde mediados de los 60 hasta principios de los 70, y lo que algunos han llamado su *etapa ética* correspondería a los textos de la década de los 80. (N. T.).

[34] Ibíd., 239.

[35] Ibíd.

[36] Ibíd.

guientes términos: "El pomposo título de una ontología que pretende dar, de las cosas en general, un conocimiento sintético *a priori* en una doctrina sistemática (por ejemplo, el principio de causalidad) debe ceder el paso al modesto título de una simple analítica del entendimiento puro".[37] Este extracto del último capítulo de la analítica trascendental condensa el sentido de la escisión que se producirá inmediatamente entre la analítica y la dialéctica entendida como "lógica de la apariencia".[38] La crítica tendrá así vía libre para denunciar la vanidad de toda ontología.

Hay que subrayar que, al escribir esto, Foucault se coloca de forma subrepticia en la estela de Heidegger. Este último había intentado reconciliar la empresa crítica con una ontología que en *Kant und das problem der metaphysik* se había convertido en ontología fundamental. En efecto, en la conclusión de esa obra, significativamente titulada "Ontología fundamental y *Crítica de la razón pura*", leemos: "¿Tenemos derecho, al interpretar la *Crítica de la razón pura* según la ontología fundamental, a creernos más doctos que nuestros grandes predecesores? [...] ¿No ha aclarado nuestra interpretación de la *Crítica de la razón pura*, inspirada en la ontología fundamental, el problema de la fundamentación de la metafísica, aunque no haya logrado penetrar en su punto decisivo?".[39]

Es Heidegger quien llega de nuevo a la mente cuando hablamos de dejar de lado la ética en favor de una ontología crítica. En efecto, la *Carta sobre el humanismo* nos enseña que la ontología fundamental no puede confundirse con la ética clásica, como tampoco puede confundirse con la ontología de la metafísica. "El pensamiento que plantea la cuestión de la verdad del ser [...] no es ni la ética ni la ontología. Por ello, la cuestión de la relación entre estas dos disciplinas ya no es, en este dominio, pertinente".[40] La ética, a la que se refería Jean Beaufret —"lo que intento hacer desde hace mucho tiempo", escribía el interlocutor de Heidegger, "es precisar la relación entre una ontología y una ética posible"—,[41] queda por tanto al margen, por ser superficial en relación con la ontología fundamental.

Tampoco es original la crítica de que Kant sometió toda su empresa crítica a la antropología. Probablemente, se inspira en la misma obra de Heidegger,

---

[37] Immanuel Kant, *Crítique de la raison pure*, trad. por André Trémesaygues y Bernard Pacaud (París: PUF, 1971), 222.

[38] Ibíd., 251.

[39] Martin Heidegger, *Kant et le problem de la metaphysiqu*e, trad. por Alphonse Waelhens y Walter Biemel (París: Gallimard, 1981), 300.

[40] Heidegger, "Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret)", trad. por Roger Munier, *Questions III et IV* (París: Gallimard, 1990), 119.

[41] Ibíd., 114.

que Foucault pudo haber leído mientras preparaba su tesis complementaria sobre la *Antropología* de Kant.[42] Lo mismo ocurre con el papel que el "Prefacio" otorga a Hegel, puesto que también encontramos en *Kant und das problem der metaphysik* un vínculo del mismo tipo entre estos dos filósofos alemanes:

> ¿Qué significa en realidad la lucha que se inicia en el idealismo alemán contra la "cosa-en-sí" —se pregunta Heidegger— sino un olvido creciente de lo que Kant había conquistado, a saber, que la posibilidad y la necesidad intrínsecas de la metafísica, es decir, su esencia, deben ser llevadas y mantenidas básicamente por el desarrollo y la profundización originales del problema de la finitud? ¿Qué queda de los esfuerzos kantianos cuando Hegel define la metafísica como lógica [...]?[43]

En resumen, y sin querer ahondar más en la relación de Foucault con Heidegger, podemos ver cómo este último es la fuente de una inspiración no reconocida, pero múltiple, que permite a Foucault releer una parte de la filosofía moderna en sus observaciones sobre Bataille.

El rechazo de la ética guiada por la tradición de la sabiduría

Frente a Kant y Hegel, Foucault resucita a Nietzsche.[44] El recurso al pensador del superhombre trae consigo otras dos figuras mayores, las de la locura y el suplicio: "Pero si el lenguaje filosófico es lo que repite incansablemente el suplicio del filósofo y arroja su subjetividad al viento, entonces la sabiduría ya no solo puede ser válida como figura de composición y recompensa; sino que se abre inevitablemente una posibilidad [...]: la posibilidad del filósofo loco".[45]

El suplicio del que hablamos aquí es el del sujeto del discurso, como lo prueba también "la empresa ejemplar de Bataille, que quebró sin tregua la soberanía del sujeto filosofante. Su lenguaje y su experiencia fueron su suplicio. El desgarramiento primero y reflexivo de lo que habla en el lenguaje filosófico".[46] La locura, a su vez, se opone a la sabiduría, del mismo modo que la transgresión se opone a la serenidad y el exceso a la moderación. Juntos, tormento y locura representan "el opuesto exacto del movimiento que ha sostenido, des-

---

[42] Sobre el estatus de la antropología filosófica kantiana cf. Heidegger, *Kant und das problem der metaphysik*, GA 3, parte IV, 1929, especialmente, § 36-38.

[43] Ibíd., § 45, 244.

[44] "Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología, necesitábamos las figuras nietzscheanas de la tragedia y Dioniso, de la muerte de Dios, del martillo filosofal, del superhombre que se acerca con pasos de paloma y del retorno". Foucault, "Prefacio", 239.

[45] Ibíd., 243-244.

[46] Ibíd., 243.

de Sócrates sin duda, la sabiduría occidental",[47] a la que se prometía "la unidad serena de una subjetividad"[48] ahora hecha pedazos. Y podría decirse que el "Prefacio", y con él todo el Foucault de la primera mitad de los 60, contrapone una representación de Nietzsche y una imagen de Sócrates, así como de los valores que encarna. El sueño de autodominio encarnado en la sabiduría occidental se contrapone a la locura del filósofo. Este contraste entre Nietzsche y Sócrates nos deja quizás en el punto más opuesto al alcanzado por Foucault veinte años más tarde. En parte, esto es así porque la distancia entre principios de los 60 y principios de los 80 está también ligada a la imposibilidad de mantener los atajos que permiten antagonizar, no sin cierta laxitud, a estas dos figuras. Precisamente, Foucault descubriría que hablar de un movimiento continuo desde la Grecia clásica que sustenta algo así como la "sabiduría occidental" era, como repetiría más tarde, echar un vistazo superficial a esta tradición.

Para resumir lo anterior, se puede decir que la experiencia moderna de la sexualidad de Sade a Bataille sirve como punto de partida para una teoría de la transgresión concebida en términos de exceso y violencia, una teoría que conduce al suplicio del sujeto y a la posibilidad de la locura. Este programa se opone al del fortalecimiento de los límites del yo, construido sobre la idea de la ética como dimensión de una relación entre el sí mismo y el sí mismo que protege al sujeto lo más posible de las coacciones de la vida cotidiana en un mundo compartido. Tanto es así que en el "Prefacio a la transgresión" encontramos, en pocas palabras, los puntos de divergencia que separan la tortura del sujeto típica de los 60 y el trabajo ético de sí mismos sobre el sí mismo, característico de los años 80. De ahí la fuerza ejemplar de este artículo que, en relación con Bataille, abarca en última instancia un abanico de problemas con los que Foucault nunca dejó de luchar, desde el de la identificación y el establecimiento de los límites del ser hasta los de la crítica, la ética, la sexualidad y el sujeto.

Ante todo, la sexualidad puede considerarse, con razón, el anclaje de dos teorías, una de la transgresión y el exceso —una teoría ontológico-crítica sin ética—; la otra del ascetismo y de la moderación —una teoría ontológico-crítica con ética—. En el "Prefacio" se trata de una concepción de la sexualidad trazada bajo el régimen del exceso y de la muerte tanto de Dios como del sujeto. Esto es lo que da forma a la experiencia moderna del traspaso violento de los límites reales del ser, y se refleja en la definición del erotismo como "una experiencia de la sexualidad que vincula por sí misma la superación del

[47] Ibíd.

[48] Ibíd.

límite a la muerte de Dios".[49] Por otra parte, en el mundo antiguo de la ética, la "sexualidad" (aunque el concepto en sí no existía entonces) servía de base a discursos y técnicas de abstinencia destinados a proteger la salud, la excelencia o la tranquilidad del alma de un sujeto que se entregaba a determinados principios.

Para apreciar tanto el parentesco como el contraste entre estas dos maneras de ver un mismo aspecto de la experiencia, tomemos un último pasaje del "Prefacio": "El siglo XX habrá descubierto sin duda las categorías afines de gasto, exceso, límite, transgresión; la forma extraña e irreductible de esos gestos sin retorno que consumen y consumen".[50] Sabemos que no es así. Lo que el siglo XX ha descubierto en esta materia no es tanto estas categorías o su parentesco como una valorización ontológica de su conjunción. Constatamos, con nuevas implicaciones, gracias a Foucault, que estos cuatro conceptos ya estaban en el centro del pensamiento antiguo y que eran la fuente de diversas formas de ética. Basta pensar en el título de un capítulo central de *El uso de los placeres*: "El acto, el gasto y la muerte". En definitiva, podemos ver que, a lo largo de toda su obra, Foucault luchó con la sexualidad no como un concepto, ni siquiera como una cuestión general, sino como una encrucijada en la que se entrelazan líneas tan divergentes como la ética y su rechazo.

Ahora podemos comprender hasta qué punto la búsqueda de relaciones entre el sí mismo y el sí mismo es contraria a la teoría de la transgresión y la tortura del sujeto. La transgresión y la ética antiguas se sustentan en movimientos opuestos. En los "trabajos de la locura", la transgresión se dirigía hacia un exterior, un espacio más allá de los límites del ser. Para los griegos y latinos, en cambio, el objetivo era trabajar sobre los límites del yo. Estas dos fuerzas se dirigen hacia espacios opuestos. Además, la transgresión pone en peligro al sujeto, o incluso lo desgarra, mientras que la ética lo protege. En cierto modo, la ética es la técnica del hombre que teme: la vejez, la desilusión, la enfermedad, la muerte. Es un arte para protegerse de la desgracia. Bataille, jugando con esta experiencia, declara lo contrario de la sabiduría clásica.

Pero junto a su oposición o divergencia, debemos tener en cuenta la existencia de una serie de preocupaciones comunes a los textos de principios de los 60 y principios de los 80. Todas ellas, cada una a su manera, se relacionan con la sexualidad, el ser y los límites, tres términos que se entrecruzan en la propuesta de una ontología crítica. En otras palabras, sus movimientos pueden ser divergentes, pero eso no les impide participar de la misma naturaleza ontológica y crítica simultánea.

---

[49] Ibíd., 236.

[50] Ibíd., 248.

Al separar la ontología crítica de la ética, el "Prefacio a la transgresión" tocaba dos líneas de pensamiento que acabarían teniendo sus propios destinos. En los últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, la ética reaparece no bajo el signo del escándalo o de la subversión, sino bajo el de la austeridad y el ascetismo. La ontología crítica, por su parte, vuelve a escena en textos y conferencias escritos al mismo tiempo que estos dos libros, en los que resurgía el interés por pensar los límites y el ser de nosotros mismos. Así ocurrió muy claramente en el artículo "¿Qué es la Ilustración?", a raíz de una comparación entre Kant y Baudelaire.[51] A partir de entonces, Foucault retomará la idea de un pensamiento simultáneamente ontológico, crítico y ético, que definirá a partir del *ethos* concebido a la manera de los griegos. Para entonces, sin embargo, el eco de la transgresión bataillena sería sin duda demasiado tenue para los lectores de Foucault.

Bibliografía citada

Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'age classique.* París: Gallimard, 1996.

— "Préface à la transgression", *Dits et écrits, 1954-1988*, t. I, 233-250. París: Gallimard, 1994.

— "Qu'est ce que les lumiéres?". En *Dits et écrits*, t. IV, 562-578. París: Gallimard, 1984.

Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique.* Traducido por Alphonse Waelhens y Walter Biemel. París: Gallimard, 1981.

— "Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret)". *Questions III et IV*. Traducido por Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls. París: Gallimard, 1990.

Kant, Immanuel. "Prefacio". En *Critique de la faculté de jugar*, 145-149. París: Vrin, 1965.

— *Critique de la raison pure.* Traducido por André Trémesaygues y Bernard Pacaud. París: Presses Universitaires de France, 1971.

Lacan, Jacques. "Kant avec Sade". *Critique*, n.º 191 (1963): 291-293.

Sardinha, Diogo. "L'étique et les limites de la transgression". *Lignes*, n.º 17 (2005): 125-136.

Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.* Traducido por Isabelle Kalinowski. París: Flammarion Champs, 2000.

[51] Michel Foucault, "Qu'est ce que les lumiéres?", en *Dits et écrits*, t. IV (París: Gallimard, 1984).