

La emancipación de Kant a Deleuze: devenir mayor, devenir menor¹

Diogo Sardinha
Centro de Filosofía de la Universidad de Lisboa
Portugal

Traducción de Ricardo Bernal Lugo

En la historia de la emancipación de los últimos doscientos años, dos filósofos se encuentran en extremos opuestos uno del otro: Kant y Deleuze. El primero llama a devenir-mayor, mientras que el segundo propone un devenir-menor. Además de extremos teóricos, ¿podría pensarse que ambos representan los extremos temporales de una época, su comienzo y su final, respectivamente, y que se llegaría a este final mediante la inversión de su principio inaugural? No nos dejemos llevar demasiado rápido por esta aproximación, por muy cautivadora que nos parezca.

En la “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, Kant ofrece una definición que se ha vuelto clásica según la cual “la Ilustración es la salida del hombre de la minoría de edad de la que él mismo es responsable”² (Kant, 1991, p. 35).³ Posteriormente, agrega: “La minoría es la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la conducción de otro”. Siendo así, la minoría parece estar vinculada, de entrada, al ejercicio de una tutela a través de una exterioridad como poder, frente a la cual el menor permanece incapacitado. El lema de la Ilustración se expresa entonces como la incitación a alcanzar la mayoría de edad: “*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propio* entendimiento!”.

Estas palabras transmiten una idea tan ampliamente aceptada de la filosofía como una práctica emancipadora que uno se pregunta, inclusive, si alguien que afirmara lo contrario de lo que ellas enuncian aún merecería el nombre de filósofo. Ahora bien, es precisamente en este punto donde Deleuze, solo o con Guattari, se vuelve interesante. ¿Acaso no es él quien insiste en convertirse en niño, siendo el niño el menor por excelencia? ¿No indica a sus

¹ Una versión de este texto fue publicada en francés en Sardinha (2011). Se traduce en este número con la autorización del autor.

² El autor de este artículo ha modificado la traducción en función de las necesidades expositivas.

³ N. del E. La traducción al español se ha dado a partir de la traducción al francés que el autor tomó de Kant (1991, p. 43).

lectores la posibilidad de un devenir-menor que es un devenir-fuerza, junto con un devenir-animal o un devenir-imperceptible? Además, ¿no presenta estas posibilidades como oportunidades que deben aprovecharse? Recordemos el capítulo 10 de *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 1980), que lleva el significativo título “Devenir intenso, devenir animal, devenir imperceptible”.

Sin embargo, esta oposición inmediata entre Kant y Deleuze soslaya todo lo que conduce de uno a otro. Por eso es importante retomar el hilo que los une. Surgen, entonces, figuras a primera vista insospechadas: Baudelaire, Sartre, Bataille y Foucault. A través de ellos se despliega una cierta historia de la emancipación que es también la historia de la herencia del dandismo, en la medida en que se hilvanó alrededor de Baudelaire, en relación con la cual estos otros tres filósofos-escritores (Sartre, Bataille y Foucault) sintieron la necesidad de tomar postura. Aunque en ocasiones resulta apenas perceptible, el telón de fondo de esta historia sigue siendo el programa kantiano de una entrada en la mayoría de edad. Por tanto, si se quiere comprender en todo su alcance la inversión deleuziana del principio de Kant, es necesario reconstruir este recorrido. Es eso lo que me esforzaré por hacer ahora.

1. El dandismo según Baudelaire

Al leer algunos de los escritos de Baudelaire, se descubre la excentricidad de un modo de vida. *El pintor de la vida moderna*, *Mi corazón al desnudo*, *Cohetes*, *Hygiène* son obras que dibujan la figura de un dandi que es, a la vez, un individuo rico y endeudado, un ocioso y un trabajador ardiente, un asceta y un transgresor. Publicada originalmente en 1863 bajo la inspiración de Constantin Guys, *El pintor de la vida moderna* describe al dandi como “el hombre rico y ocioso que, incluso hastiado, no tiene otra ocupación que correr por la pista de la felicidad; el hombre educado en el lujo y acostumbrado desde su juventud a la obediencia de otros hombres, aquél en suma que no tiene otra profesión que la elegancia” (Baudelaire, 1976, p. 709). Al mismo tiempo, los dandis “poseen así, a su gusto y en gran medida, tiempo y dinero, sin los cuales la fantasía, reducida al estado de ensueño pasajero, difícilmente puede traducirse en acción” (Baudelaire, 1976, p. 710). No es de extrañar que el dandi se sienta como si perteneciera a una élite: “Estas cosas [la apariencia y la elegancia material] son para el dandi perfecto solo un símbolo de la superioridad aristocrática de su espíritu” (Baudelaire, 1976, p. 710). En ese aspecto se acerca al hombre libre, especialmente en el sentido que la palabra tenía en la antigüedad. Además, Baudelaire es el primero en reconocer en el dandismo una institución “muy antigua, ya que César, Catilina, Alcibiades nos brindan tipos brillantes [...]” (Baudelaire, 1976, p. 709).

Sin embargo, no debe asumirse que la aristocracia del espíritu termina confundándose con la *flânerie* y menos aún con la moda. Ciertamente, el dinero le es indispensable, pero —añade inmediatamente Baudelaire— “el dandi no aspira al dinero como a una cosa esencial; [...] abandona esta pasión a los vulgares mortales” (Baudelaire, 1976, p. 710). Lo mismo ocurre con el ornamento: “Además, a sus ojos, aficionados por encima de todo a la *distinción*, la perfección de la apariencia consiste en la absoluta sencillez, que es, de hecho, la mejor manera de distinguirse” (Baudelaire, 1976, p. 710). Llevando estas ideas al extremo, Baudelaire puede afirmar que “en algunos aspectos, el dandismo colinda con el espiritualismo y el estoicismo” (Baudelaire, 1976, p. 710). Es legítimo, pues, reinscribir esta actitud en la larga historia de la ética, cosa que el poeta corrobora sin ambages cuando presenta el dandismo como “una especie de culto a uno mismo, que puede sobrevivir a la búsqueda de la felicidad que se encuentra en los demás, en las mujeres, por ejemplo; que puede sobrevivir incluso a todo lo que se llama ilusión” (Baudelaire, 1976, p. 710). El culto al yo fortalece al individuo inclusive ahí donde sus ilusiones ya están muertas. Cabe preguntarse hasta qué punto este culto al yo no es, a su vez, otra ilusión quizás última, cuyo resultado final podría ser la soledad. Es imposible, además, no recordar aquí a Paul Veyne y su alusión a Medea, la hechicera que, abandonada por Jasón, su marido, se vengó degollando a sus propios hijos: “el yo”, explica Veyne, “tomándose a sí mismo como una obra a realizar, podría sostener una moral que ni la tradición ni la razón soportan ya; artista de sí mismo, gozaría de esa autonomía de la que la modernidad ya no puede prescindir. ‘Todo ha desaparecido’, dijo Medea, ‘pero queda una cosa: yo’” (1986, p. 939). Sin embargo, en la medida en que esta actitud sigue existiendo después de la muerte de las ilusiones, y garantiza así la supervivencia del individuo desilusionado, se convierte en todo rigor en una necesidad *vital*.

Es claro que si se habla de estoicismo y espiritualismo no se trata de una obligación desde el exterior, como una presión social; sino de una actitud deseada, una elección libre que Baudelaire resume tan bien en un mandato extraído de unas notas íntimas, actualmente reunidas bajo el título de *Hygiène*: “El placer nos desgasta. El trabajo nos fortalece. Elijamos” (1975a, p. 669). Es también la libertad en y por la sujeción lo que lleva al poeta a establecer para sí mismo la regla del trabajo continuo e intensivo como medio de fecundidad: “Para curar todo, la miseria, la enfermedad y la melancolía, lo único que falta absolutamente es el *Gusto por el trabajo*” (1975a, p. 669). El punto de encuentro entre el dandi moderno y el hombre de la ética antigua podría resumirse así: a la vez prolongan, limitan y convierten su libertad y su aristocracia, su ociosidad y su lujo, en una implacable autosujeción, en una sujeción que no se dirige al exterior, a los demás, sino al interior, a uno mismo.

De ahí la importancia de dos lecturas de Baudelaire cuyo punto de discordia es nada menos que la *posibilidad misma* y la *forma* de la elección. Me refiero a la lectura que hace Sartre (1963 [1947]) en la obra que ha consagrado al poeta y a la respuesta que obtuvo de Bataille en *La literatura y el mal* (1979 [1957]). Para comprender mejor lo que está en juego en su desacuerdo, se retrocederá un poco en el tiempo, hasta 1947, año en que se publicó *Baudelaire* de Sartre.

2. Baudelaire leído por Sartre

Este libro se basa en un momento preciso de la vida del poeta: la conmoción que supuso para él, a la edad de siete años, el segundo matrimonio de su madre en noviembre de 1828. Sartre recoge las frases con las que Baudelaire evocaba este periodo de su vida: “Sentimiento de *soledad* de mi infancia. A pesar de la familia —y sobre todo en medio de camaradas— sentimiento de un destino eternamente solitario” (Sartre, 1963 [1947], p. 20).⁴ Sartre subraya que Baudelaire “piensa en este aislamiento como un *destino*”, solo para replicar inmediatamente que no se trata en absoluto de un destino que le haya tocado, sino, al contrario, de una elección voluntaria. Entonces comprendemos el hilo conductor que servirá de guía para todo el libro de Sartre: “Llegamos aquí a la elección original que Baudelaire hizo de sí mismo, ese compromiso absoluto por el que cada uno de nosotros decide en una situación particular lo que será y lo que es” (Sartre, 1963 [1947], p. 21). He aquí, en su expresión más pura, la tesis que desencadenará la exasperación de Bataille.

Anticipando un poco los puntos de discordancia que este último planteará, podríamos resumir en tres grandes líneas la elección de la que habla Sartre. Primero, en su objeto: para Sartre, Baudelaire elige el Mal. “Hacer el Mal por el Mal, explica, es hacer exactamente lo contrario de lo que se continúa afirmando como el Bien. Es querer lo que no se quiere —pues se siguen aborreciendo las potencias malvadas— y no querer lo que se quiere —pues el Bien se define siempre como objeto y fin de la voluntad profunda” (Sartre, 1963 [1947], p. 87). ¿No es esta, de hecho, la idea que expresa tan bien esta famosa estrofa de “El examen de medianoche”

“Nous avons blasphémé Jésus,
Des Dieux, le plus incontestable!
Comme un parasite à la table
De quelque monstrueux Crésus,
Nous avons, pour plaire à la brute

Digne vassale des Démons,
Insulté ce que nous aimons
Et flatté ce qui nous rebute” *
(Baudelaire, 1975c, p. 144)

⁴ Sartre cita a Baudelaire (1975b, p. 680).

* La cursiva es del autor de este texto

[Hemos blasfemado a Jesús
¡De los Dioses el más indiscutible!
Como un parásito en la mesa
De algún monstruoso Crespo,
Hemos, para complacer al matón,

Digno vasallo de los Demonios.
Insultado lo que amamos
Y adulado lo que nos asquea]

Sartre concluye que Baudelaire habría decidido, desde su juventud, negarse a sí mismo íntimamente; eligió negar su voluntad. Este juego es tanto más extraño y difícil de prolongar cuanto arroja al sujeto a una terrible tensión e incluso a una contradicción, ya que la elección del Mal supone la plena aceptación y reconocimiento del Bien. Como resultado, esta elección solo conserva el orden establecido, un orden que Baudelaire “afirma más que nunca”. Y es en función de este orden que él se definirá como una nada, porque, desde este punto de vista, solo el Bien y el orden *son*: “Dado que todo lo que es sirve al Bien, el Mal no es” (Sartre, 1963 [1947], p. 90).

En segundo lugar, la decisión de Baudelaire se define por la relación que establece con el tiempo. El poeta ha “elegido avanzar retrocediendo, volteado hacia el pasado, escondido en el fondo del coche que lo conduce y fijando su mirada en el camino que huye...” (Sartre, 1963 [1947], p. 206). Su presente se define por su pasado y, además, el mundo se está descomponiendo: si se está descomponiendo, se está corrompiendo. De ahí la constante sensación de tiempo perdido, que es, además, fuente de aburrimiento: el tiempo de lo “ya vivido” y de lo “ya hecho” da su sentido a una actualidad “de mil juramentos que nos hacemos y no cumplimos” (Sartre, 1963 [1947], p. 214), una actualidad de inacción y pereza. Al tomar este camino, Baudelaire no solo intenta “huir de la libertad” (Sartre, 1963 [1947], p. 214) y de la responsabilidad de poder devenir algo más que la víctima de un destino, sino que también se condena a sí mismo al arrepentimiento y al remordimiento (Sartre, 1963 [1947], p. 218).

En tercer y último lugar, como consecuencia inevitable de todo lo anterior, la opción baudelairiana es la del “individualista exasperado” (Sartre, 1963 [1947], p. 181). Esta preferencia es tanto más censurable a los ojos de Sartre cuanto que el siglo XIX había descubierto el futuro como la dimensión de la temporalidad que daba sentido al presente: para Marx y Flora Tristán, Michelet, Proudhon y Georges Sand, “la época actual es transitoria, solo puede entenderse realmente en relación con la época de justicia social que está preparando” (Sartre, 1963 [1947], p. 209). Pero Baudelaire, “contra todos los que querían liberar a los hombres, contra Georges Sand, contra Hugo, se puso del lado de sus verdugos, de Ancelle, de Aupick, de los policías del Imperio, de los académicos [...]” (Sartre, 1963 [1947], p. 58). Sartre lo resume todo en una oposición que le es muy querida: la del dandi revoltoso que mantiene intactas las causas de las injusticias que sufre —“no quiere ni destruir ni superar, sino solo levantarse contra el orden” (Sartre, 1963

[1947], p. 62)—, frente al revolucionario que, para cambiar el mundo, va más allá del mundo presente “hacia el porvenir” (Sartre, 1963 [1947], p. 62).

3. La réplica de Bataille

Bataille leyó este libro desde su aparición y de inmediato se puso a escribir la primera versión de un texto que solo tomó su forma definitiva diez años después, en un capítulo de *La literatura y el mal*, publicado en 1957. En el centro de su exposición está la refutación de las tres ideas que acabo de resumir sobre la elección baudelaireana. Las retomo en el mismo orden.

Así, en primer lugar, a la idea de que la elección del Mal sería de hecho un asentimiento del Bien, Bataille objeta que “el Mal, que fascina al poeta de una manera mayor a la que a él se entrega, es realmente el Mal, ya que la voluntad, que solo puede querer el Bien, no participa para nada de ello” (1979 [1957], p. 207). Se mantiene aún en el principio aristotélico según el cual “el Bien es aquello a lo que tienden todas las cosas” (Aristóteles, 1959, I, 1, 1094 a 3):⁵ si el Bien es aquello a lo que tiende la voluntad, entonces el Mal no puede ser realmente querido. Pero dado que de hecho existe una relación con el Mal, debe haber otra explicación de esta relación que no dependa de la voluntad. De ahí la afirmación de que “lo contrario de la voluntad [es] la fascinación [...]” (Bataille, 1979 [1957], p. 207). Bataille da así un giro al problema: centra lo esencial de su lectura en la “ruina de la voluntad”, intuyendo que “condenar moralmente una conducta fascinada” (como hizo Sartre) “puede ser, por un tiempo, la única manera de liberarla plenamente de la voluntad” (Bataille, 1979 [1957], pp. 207-208).

En segundo lugar, a la concepción de un Baudelaire vuelto hacia el pasado, Bataille opone la idea de “un posible ilimitado [...] que abre la atracción que le pertenece, la atracción de la libertad, del rechazo de los límites” (Bataille, 1979 [1957], pp. 201-202). Ciertamente, el poeta niega en esencia el primado del mañana cuando niega el Bien, a diferencia de lo que ocurre en una sociedad capitalista en pleno auge, que canaliza todos sus recursos al crecimiento de la producción. Sin embargo, debido a esa negación, entra en contacto con los restos de esa parte maldita que la sociedad abandona al presente y que da a Baudelaire la posibilidad de crear. Esta creación es a la vez trágica y divina como en la cita de Nietzsche que Bataille retoma: “Ver hundirse las naturalezas trágicas y *poder reírse* de ellas, a pesar de la profunda comprensión, emoción y

⁵ Cf. Aristóteles (1959, I, 1, 1094 a 18-21 y I, 5, 1097 a 18). Un principio similar ya había sido subrayado por Platón (1968, III, 2, 499 e; 1989, IV, 2, 205 a; y 1941, IX, 2, 20 d). N. del E. La traducción al español se da a partir de la traducción francesa de la obra aristotélica citada.

simpatía que se siente, eso es divino” (Bataille, 1979 [1957], p. 202).⁶ Pero, por lo mismo, esta creación tampoco es humana y, en cierto sentido, es inaccesible. Conduce a lo posible ilimitado, es decir, sin límites, en un impulso que va cada vez más lejos, hacia un exterior que conquista, como creación, solo a través de una violencia ontológica, la que rompe y transgrede las determinaciones presentes del ser.

En tercer lugar, es por todo esto que Bataille no puede aceptar la crítica de que el dandi no es políticamente revolucionario. Como escribe en *La literatura y el mal*, “cuando el horror de la libertad impotente compromete virilmente al poeta en la acción política, éste abandona la poesía” (1979 [1957], p. 191). Es lo que Bataille llama la actitud mayor, en la que el actor político reclama la dirección de la actividad y asume la responsabilidad del orden por venir. En cambio, cuando el poeta se queda en la poesía y, por tanto, renuncia a otro tipo de acción, asume una actitud menor, verdaderamente soberana, ya que es la única totalmente libre. Bataille se encuentra, de esta manera, en una divergencia extrema con Sartre. De este modo, su posición sobre el núcleo del problema puede resumirse así: para él, Baudelaire no elegía, no podía elegir, y se limitaba a dar voz a esa fuerza del ser que le impulsaba a la transgresión. En lugar de elegir, Baudelaire rechaza, con un “rechazo muy profundo, ya que no es en absoluto la afirmación de un principio opuesto” (Bataille, 1979 [1957], p. 207). Al no ser la afirmación de un principio opuesto, este rechazo no puede considerarse, por tanto, una elección, pues se decide siempre entre las distintas posibilidades reconocidas. No es de sorprender, al final, que el artículo de Bataille termine con la invocación de “un perfecto silencio de la voluntad” (Bataille, 1979 [1957], p. 209).

4. La asociación de Kant con Baudelaire, una originalidad de Foucault

Una vez constatada esta red de oposiciones, se llega a un punto decisivo: la originalidad de la interpretación foucaultiana de Baudelaire consiste en tomar un camino radicalmente distinto al de sus dos predecesores. Este camino se distingue por la fuerza expresiva con la que resalta *la libre elección de Baudelaire, no para culparla como hace Sartre, sino para considerar su posibilidad real* y la forma que adopta de una *sujección de uno mismo por uno mismo [assujettissement de soi par soi]*. Si bien es cierto que Foucault se mantiene rigurosamente fiel a Bataille en su rechazo a “una verdad moral que Sartre parece haber alcanzado tal vez erróneamente” (Bataille, 1979 [1957], p. 191), es menos seguro que no haga

⁶ Bataille se refiere al *Nachlass* de Nietzsche (1882-1884).

suya finalmente la idea sartreana de la libertad como capacidad intrínseca y eminente de elegir. Veamos cómo.

En una entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, titulada “A propósito de la genealogía de la ética: una visión general del trabajo en curso”, Foucault (2001a) desplaza –discretamente, pero de forma definitiva– el problema:

Desde el punto de vista teórico, creo que Sartre se aleja de la idea del yo como algo que nos es dado, pero, gracias a la noción moral de autenticidad, vuelve a caer en la idea de que uno debe ser uno mismo y ser verdaderamente uno mismo. En mi opinión, la única consecuencia práctica y aceptable de lo que dijo Sartre es vincular su descubrimiento teórico con la práctica creativa y no con la idea de autenticidad. Creo que solo hay una salida práctica para esta idea del yo que no está dada de antemano: debemos hacer una obra de arte de nosotros mismos. En sus análisis de Baudelaire, Flaubert, etc., es interesante ver que Sartre remite la obra creativa a una determinada relación con uno mismo –el autor consigo mismo– que toma la forma de la autenticidad o inautenticidad. Me gustaría decir exactamente lo contrario: no debemos vincular la actividad creativa de un individuo a la relación que tiene consigo mismo, sino vincular este tipo de relación consigo mismo que se puede tener a una actividad creativa (pp. 1211-1212).

Esta es la relación de Foucault con Baudelaire pensada a través de lo que Sartre escribió sobre él. Solo que, a los ojos de Foucault, la interpretación de Sartre se invierte: la actitud estética de Baudelaire, que Sartre evalúa negativamente, será estimada positivamente por Foucault. Se trata de una operación clásica: volver a poner a Baudelaire sobre sus pies.

Para resumir este primer movimiento del análisis, digamos que, según Sartre, Baudelaire eligió el Mal y eligió mal; según Bataille, Baudelaire no eligió en absoluto y más bien sufrió una fascinación que fue la única que le permitió hacer un nuevo camino en la poesía; finalmente, para Foucault, el poeta eligió bien, o más bien se eligió bien a sí mismo. Esto muestra cómo Foucault se aleja de la transgresión batailliana que había suscrito unos veinte años antes, sin por ello adherirse a los principios de la moral sartreana.

Si Foucault desempeña un papel crucial en esta constelación, es porque se atrevió a establecer una conexión, a primera vista poco verosímil, entre Baudelaire y Kant. En su texto “¿Qué es la Ilustración?”, recuerda que, para Kant, la libertad es una condición necesaria para la emancipación. Sin embargo, según su interpretación, no es una condición suficiente. Es cierto que en la “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, Kant considera que para llegar a la edad adulta “no se requiere otra cosa que la *libertad* [...]” (1968, p. 36). Sin embargo, Foucault añade (sin traicionar el espíritu de Kant)

que una libertad concedida por el soberano no es suficiente: sigue siendo necesario, para la emancipación, que cada *persona se esfuerce por liberarse* de una naturaleza que le ha sido impuesta desde el exterior. Por lo tanto, es necesario el trabajo combinado de la libertad común y el esfuerzo individual para, como dice la “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, poner fin “al estado de tutela que se ha convertido, por así decirlo, en una naturaleza” (Kant, 1968, p. 36). Y no es diferente para Foucault, según el cual la libertad política y el esfuerzo ético son necesarios en la tarea de deshacerse de la individualización que se nos ha impuesto como modo de ser y que nos da forma.⁷ Volveré sobre este punto.

Al aludir al hombre, Kant parece localizar su discurso de emancipación en el horizonte de la especie, la cual sería susceptible de alcanzar la mayoría de edad en su totalidad. Sin embargo, no se pueden ignorar sus reservas sobre la realización práctica de la *Aufklärung*, que expresa por ejemplo en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Ahí Kant define la Ilustración como la “liberación de la superstición”, pero añade en una nota la siguiente observación: “Uno pronto se da cuenta de que si *in thesi* la *Aufklärung* es una cosa fácil, es *in hypothesi* difícil y larga de realizar [...]” (Kant, 1993, § 40, p. 294 y n.º; tr., p. 128 y n. 1).

En su texto “¿Qué es la Ilustración?”, Foucault explora el equívoco de la palabra *Menschheit* utilizada por Kant: se pregunta si este término designa “el conjunto de la especie humana” o “lo que constituye la humanidad del ser humano” (2001c, p. 1384). El resto del texto muestra que se inclina por la segunda opción, lo que explica el énfasis que pone, por un lado, en la ética dominante que implica el devenir mayor y, por otro, en el número limitado de quienes optarán por reinventar su forma de ser personal y colectiva. Por lo tanto, se plantea la cuestión de quién exactamente perseverará en el camino de la mayoría de edad y luego alcanzará la edad de la emancipación.

La definición del *êthos* moderno que ofrece Foucault en el mismo texto es aguda: la actitud de la modernidad, dice, es “una elección voluntaria que hacen algunos” (Foucault, 2001c, p. 1387). Vale la pena subrayar esta última palabra –*algunos*– porque indica que el camino a la mayoría de edad es un camino que no harán todos, ni siquiera la mayoría, solo una minoría. En esta nueva perspectiva, la mayoría de edad no es tanto una transformación que afecta al hombre en general o a “toda la especie humana” cuanto un cambio en lo que constituye “la humanidad del ser humano” o, más precisamente, el modo de ser de algunos seres humanos. En ese sentido, la mayoría es un privilegio de un pequeño número. De lo que se desprende que devenir mayor es una tarea que solo puede llevarse a cabo perteneciendo a una minoría, a un grupo restringido,

⁷ Cfr. Foucault (2001d, p. 1057). El autor de este artículo ha modificado la traducción.

aunque no cerrado. Este grupo sabe que permanece alejado de la mayoría, que está fuera-del-común. Foucault lo ha hecho evidente tanto respecto de los Antiguos como de Baudelaire, para quienes la actitud ética extrañamente se separa de la pertenencia a un grupo, o bien es un privilegio del asceta, o incluso del anacoreta. Además, el principio de minoría exige ser seguido con un rigor teórico tan grande que quienes lo elijan tendrán que renunciar “a todos aquellos proyectos que pretendan ser globales y radicales [y que tengan] la pretensión de escapar al sistema de la actualidad para ofrecer programas globales de conjunto para otra sociedad, otra forma de pensar, otra cultura, otra visión del mundo” (Foucault, 2001c, p. 1392). Así, los pocos que hagan esta elección se abstendrán al mismo tiempo de cualquier objetivo universal en sus proyectos. En este punto, el rechazo de la universalidad separa a Foucault de Kant.

5. De la minoría como dependencia a la minoría como pequeño número

Sin embargo, hay un segundo aspecto de la minoría contra el que tropieza el pequeño número de quienes intentan devenir mayores. En este punto, la minoría no designa más una relación numérica entre los que eligen reinventarse a través de la crítica permanente de sus límites actuales y los demás. Más bien, en un movimiento de reacción, se refiere al estatus en el que la mayoría clasificará a quienes pertenecen a la minoría: con el estatus de menor, es decir, de niño. Esto es evidente en el caso de Baudelaire, a quien Foucault presenta como el símbolo del camino ético, abierto a quienes quisieran buscarlo y tomarlo, pero a quien Sartre califica de perezoso y cobarde.

Esto es lo que se condensa muy rigurosamente en el primer párrafo de su libro sobre el poeta. Sartre habla de “este solitario [que] tiene un miedo terrible a la soledad”, de “este apologista del esfuerzo [que] es un ‘abúlico’ incapaz de trabajar regularmente”, del hombre que “ha enviado invitaciones para viajar, [...] ha exigido un cambio de aires, ha soñado con países desconocidos, pero [...] que dudó seis meses antes de partir hacia Honfleur”; finalmente, del hombre que “muestra desprecio e incluso odio por las personas serias a las que se les ha confiado su tutela, [y que] sin embargo [...] nunca ha buscado liberarse de ellas ni ha perdido la oportunidad de someterse a sus paternales amonestaciones” (Sartre, 1963 [1947], pp. 17-18). El discurso de Sartre parece parafrasear el de Kant: “La pereza y la cobardía son las causas que hacen que tantos hombres, después de que la naturaleza los haya liberado hace tiempo de una conducta extraña (*naturaliter maiores*), permanezcan, sin embargo, voluntariamente toda su vida en estado de tutela; y que hacen que otros se erijan tan fácilmente en sus tutores” (Kant, 1968, p. 35). A lo largo de su libro, Sartre subrayará el

carácter de menor propio de Baudelaire, “un niño que juega bajo la mirada de los adultos” (Sartre, 1963 [1947], pp. 27) y cuyas “famosas resoluciones tomadas hacia 1862 y que se reúnen bajo el nombre de *Higiene, Conducta, Método* son de una lamentable puerilidad” (Sartre, 1963 [1947], p. 55). Además, la minoría de edad de Baudelaire es también *selbstverschuldet*, su propia culpa: “buscaríamos en vano [a lo largo de su vida] una circunstancia de la que no es plena y lúcidamente responsable” (Sartre, 1963 [1947], p. 244). Así, un doble devenir-menor se asocia al esfuerzo por devenir-mayor: el primero se refiere al pequeño número de personas que se comprometen con él y el segundo tiene que ver con el veredicto pronunciado por la mayoría contra este grupo.

Al decir esto, tocamos el punto central de una reflexión contemporánea, tanto filosófica y literaria como política, que concierne al hecho mismo de ser menor. Un punto de referencia importante en este debate, quizás incluso su momento fundacional, es de nuevo el discurso sobre Baudelaire en *La literatura y el mal*.

Bataille reclama abiertamente un derecho a la minoría, que para Sartre no es tanto un derecho como un motivo de culpa. Según Bataille, Sartre “sólo designa bajo el nombre de libertad ese estado posible en el que el hombre ya no tiene el apoyo del Bien tradicional –o del orden establecido. En comparación con esta posición de *mayor*, define como *menor* la posición del poeta”. Además, Sartre considera que “Baudelaire ‘nunca pasó de la etapa de la infancia’”. El filósofo francés “definió el genio como ‘la infancia redescubierta a voluntad’”.⁸ “La infancia vivida en la fe”. Pero “si ‘el niño crece, supera a los padres con la cabeza y mira por encima de su hombro’, puede ver que ‘detrás de ellos no hay nada’”.⁹ “Los deberes, los ritos, las obligaciones precisas y limitadas han desaparecido de golpe. Injustificadamente, injustificablemente, se encuentra bruscamente con la experiencia de su terrible libertad. Todo debe recomenzar: aparece de repente en la soledad y la nada. Esto es lo que Baudelaire no quiere a ningún precio”¹⁰ (Bataille, 1979 [1957], p. 190).

Nos encontramos en el corazón del problema del paso a la mayoría de edad. Sartre y Bataille se ocupan a nivel individual de lo que, con una metáfora, Kant proyecta en el plano de la humanidad. Al mismo tiempo, comprendemos que lo que afirma Sartre solo es concebible para él en un horizonte más amplio, ya que todos estamos llamados a convertirnos en adultos; y que, a su vez, la afirmación de Kant se relaciona directamente con la singularidad, porque si la *Aufklärung* es un movimiento de conjunto, su lema es, sin embargo, una llamada a cada

⁸ Bataille retoma este fragmento de Sartre (1963 [1947], p. 59).

⁹ Bataille retoma este fragmento de Sartre (1963 [1947], p. 69).

¹⁰ Bataille retoma este fragmento de Sartre (1963 [1947], p. 61).

individuo: “¡Ten el valor de usar tu *propio* entendimiento!” (Kant, 1968, p. 35). Ahora bien, al movimiento natural de devenir mayor, Baudelaire opondrá una resistencia feroz que a Sartre le parece un rechazo de la libertad. El adulto es libre, mientras que el menor está cautivo: sigue siendo prisionero de la fe en la que vive la infancia, igual que la mayoría de los hombres y mujeres, como diría Kant, vive toda su vida en la superstición. Aquí y allá, seguir siendo menor significa aceptar la tutela de otros, un gesto que, recordémoslo, solo es testimonio de cobardía y pereza.

6. Bataille y el elogio de la actitud de minoría en detrimento de la actitud de mayoría

Es entonces cuando Bataille, una vez más, le da la vuelta al problema. Por medio de su argumentación, apunta a la posibilidad de una infancia vivida fuera de su edad normal, sabiendo que la libertad no evoluciona forzosamente en proporción directa a las responsabilidades que implica la transición a la edad adulta. La densidad y la belleza de sus palabras justifican que se las cite *in extenso*:

La poesía puede verbalmente pisotear el orden establecido, pero no puede sustituirlo. Cuando el horror de una libertad impotente compromete virilmente al poeta en la acción política, abandona la poesía. Pero desde ese momento asume la responsabilidad del orden que vendrá, reivindica la *dirección* de la actividad, la *actitud mayor*: y no podemos sino pensar al contemplarlo que la existencia poética, en la que percibimos la posibilidad de una actitud soberana, es en realidad la actitud menor, que es sólo una actitud de niño, un juego gratuito. La libertad vendría a ser un poder del niño: y para el adulto comprometido en el ordenamiento obligatorio de la acción no sería ya más que un sueño, un deseo, una obsesión. (¿No es acaso la libertad el poder que le falta a Dios, o que sólo posee verbalmente, ya que no puede desobedecer al orden que Él es, y del que es garante? La profunda libertad de Dios desaparece desde la perspectiva del hombre, ante cuyos ojos sólo es libre Satán). “¿Pero qué es en definitiva Satán, dice Sartre,¹¹ sino el símbolo de los niños desobedientes y malhumorados que lo que piden a la mirada paterna es que les retenga en su esencia singular, y que realizan el Mal en el marco del Bien para afirmar su singularidad y consagrarla?” Evidentemente, la libertad del niño (o del diablo) está limitada por el adulto (o por Dios) que la toma a broma (la minimiza: el niño alimenta en estas condiciones sentimientos de odio y rebelión, frenados por la admiración y la envidia). En la medida en que se inclina hacia la rebelión asume la responsabilidad del adulto (Bataille, 1979 [1957], pp. 191- 192).

¹¹ Bataille retoma este fragmento de Sartre (1963 [1947], p. 114).

Como vemos, si la minoría es una forma de cautiverio, no es solo porque el niño vive en la fe. Es porque está constantemente vigilado y dirigido por el adulto. Así como Dios minimiza la libertad de Satán, el adulto minimiza la del niño. Pero, por una inversión de perspectiva, son el niño y el diablo los que aparecen en adelante como libres, ya que tanto Dios como el adulto que deviene mayor son símbolos de un orden del que no pueden escapar. Pero el adulto tiene una facultad de la que Dios no dispone, la de la falta o la caída. Este es precisamente el camino que toma el poeta. Bataille puede concluir así que “Baudelaire [...] se niega deliberadamente a actuar como un hombre consumado, es decir, como un hombre prosaico. Sartre tiene razón: Baudelaire eligió estar en falta, como un niño” (Bataille, 1979 [1957], p. 192).

Esta elección y este rechazo son poéticos. Al admitir este principio, Bataille proyecta, entonces, sobre la oposición entre la edad mayor y la edad menor, la diferencia entre dos formas de vida, la artística y la política. De este modo, radicaliza la situación heredada de Kant y revivida por Sartre en los términos que acaban de verse, agudizando aún más los contrastes. A partir de ahora, la vida mayor es la del compromiso político, la de poner en orden lo público, la de la responsabilidad, pero también la de las obligaciones que devoran una independencia falsamente adquirida en un mundo que se desliza con demasiada facilidad hacia la banalidad cotidiana. Como contraparte, si la vida menor no es socialmente soberana, lo es, sin embargo, espiritualmente, en la posibilidad que asegura de un “juego gratuito”. Aquí tenemos una clara separación entre la vida política y mayor, y la vida artística y menor, siendo ambas mutuamente excluyentes.

En relación con esta posición, que se apoya sólidamente en la dimensión poética de Baudelaire, Foucault desplaza el problema a la historia de la ética y de las técnicas de sí. La ética debe pensarse como compatible con la política, como declara Foucault en una conversación con universitarios estadounidenses en 1983: “Lo que me interesa es [...] la política como ética” (Foucault, 2001b, p. 1407).

Simultáneamente, se supone que la ética actúa en el seno de las redes que unen al yo con los demás y que ejerce influencia en la vida en común, tomando la forma de un gobierno de sí que irriga el gobierno de los otros y las relaciones con ellos. Los vínculos entre el yo y los otros, o más precisamente entre la constitución ética del yo y el ejercicio de un poder equilibrado sobre los otros, están en el centro de la lectura que Foucault hace de los Antiguos, “en la medida en que la preocupación por el yo hace que uno sea capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad y en las relaciones interindividuales, el lugar apropiado [...]” (Foucault, 2001c, pp. 714-715). El secreto del último Foucault, su gran esfuerzo y también su misterio, es mantener unidas hasta el final estas dos vertientes de la experiencia, de las que podría creerse que, en último

término, una prevalecería sobre la otra, o bien que aparecerían separadas, como una alternativa sobre la que habría que elegir: o bien el compromiso político, del que, a su manera, Foucault nunca renegó, o bien el recogimiento ético, el trabajo sobre sí y el cuidado de sí. De hecho, la ética y la política deben ser pensadas en su existencia conjunta.

7. Deleuze y la radicalización de llamado a devenir menor

Finalmente podemos trazar con brevedad la historia de la emancipación entendida como la entrada en la edad adulta. Según “¿Qué es la Ilustración?”, esta historia comienza con Kant, y vemos que pasa por Sartre, Bataille y Foucault. Incluso se extiende hasta Deleuze. En efecto, es este último quien, en *Crítica y clínica*, lleva hasta el paroxismo la reivindicación batailleana de la actitud de minoría. Ahí, subraya los “procesos de ‘miniaturización’, de ‘minorización’” en los que se ven envueltos los cuatro autores que lo inspiran para definir lo que llama un *sistema de la crueldad*: “Nietzsche, que piensa en el juego, o en el niño-jugador; Lawrence, o el ‘pequeño Pan’; Artaud el momo, ‘un yo niño, una conciencia pequeño infante’; Kafka, ‘el gran avergonzado que se vuelve muy pequeño’” (1993, p. 169). El devenir menor deleuziano se caracteriza por su desencanto ante la posibilidad de la existencia de un espacio público de verdadera libertad otorgada por el poder, al menos por el poder tal y como se ha ejercido y teorizado en Occidente. Para Deleuze, la mayoría siempre significa ajustarse a las normas y formas de vida impuestas desde el exterior y, por tanto, también a las formas de pensar, juzgar y ocupar el propio lugar tanto en el espacio público como en el privado. Desde este punto de vista, el devenir-mayor kantiano no nos libera, sino que nos precipita más en el mundo de la organización. Por otra parte, todo individuo tiene a su alcance el camino del devenir-menor, o animal o mujer.¹² Con Guattari, Deleuze insiste, por un lado, en un devenir-niño, el menor por excelencia, el incapaz, que es un devenir-fuerza; y, por otro lado, en la sustitución del espacio público donde solo era posible el devenir-mayor de la Ilustración por otros espacios a recorrer de forma nómada. El espacio público es aquel en el que solo puede aprenderse a usar el propio entendimiento, ajustándose a un orden que produce discursos reglamentados y se perpetúa por su intermediación. El devenir-menor deleuziano se opone, así, explícitamente, al devenir-mayor kantiano, e incluso lo invierte en su apelación. De esta historia, cuyos principales momentos tocamos aquí, Kant y Deleuze son los extremos opuestos.

¹² Cfr. Deleuze y Guattari (1980, cap. 10): “Devenir intense, devenir animal, devenir imperceptible”.

¿Qué lugar ocupa entonces Foucault en este relato? Es cierto que es menos radical que Deleuze y no reivindica el devenir-niño con la misma vitalidad: Deleuze se pronuncia a favor de un devenir-menor “cualitativo”, mientras que Foucault insiste en un devenir-menor cuantitativo o numérico, al pertenecer al pequeño número de los que, como los dandis, establecen una relación ética consigo mismos. Pero esto no lo hace menos original. Frente a Sartre, ve en los textos de Baudelaire un ejemplo de este esfuerzo ético y de lucha consigo mismo, que son ciertamente lo contrario de todo infantilismo (en la medida en que implican una relación madura con uno mismo), pero que no son lo contrario de toda *minoría*. En efecto, si el devenir-mayor, tal como lo entiende Foucault, solo se realiza en la minoría numérica de un yo (como en el “cuidado de sí”) o de un “nosotros” (por ejemplo, una escuela ética antigua o el dandismo moderno), la elección de una estética de la existencia sigue siendo, para los demás, siempre censurable. Si esto es cierto, el precio a pagar por la emancipación será verse condenado por la mirada pública a otro tipo de minoría, que ya no es numérica, sino moral: la preferencia dada a la pertenencia a un grupo restringido corre el riesgo de aparecer ante los demás como una “incapacidad de utilizar el propio entendimiento sin la guía de otro” (Kant, 1968, p. 35). En cualquier caso, lo esencial es recordar que el esfuerzo por alcanzar la mayoría de edad, tal y como lo entiende Foucault, no puede hacerse sin enfrentarse constantemente a estas dos dimensiones de la minoría: la del pequeño número de personas que emprenden el camino de la emancipación a través de una relación consigo mismo, y la de la acusación de comportamientos infantiles, ya sea en forma de pereza, cobardía o terquedad, en definitiva, de lo que él llama en otro lugar “las categorías elementales de la moral” (Foucault, 1999, p. 32). En esta perspectiva, si Baudelaire es menor, no es porque sea un poeta (del mal) a diferencia de lo que afirmaba Bataille, y sabemos que no son sus poemas en los que se inspira Foucault, sino en el hecho de que, como dandi, establece una ética que conviene a *algunos* y no a todos, ni siquiera a la mayoría. Baudelaire lleva una vida de artista hasta el final porque es un esteta de *su propia* existencia.

*

Para concluir, hay probablemente un aspecto importante en el que Deleuze y Kant están de acuerdo: necesitamos constantemente liberarnos de la tutela, de aquellas autoridades que quieren pensar por nosotros y decidir por nosotros lo que debemos hacer y cómo debemos hacerlo. Tal vez podríamos decir que lo que los separa no es tanto el objetivo de sus esfuerzos, ya que ambos están dirigidos a la emancipación, sino la forma en que lo logran. Sin embargo, como acabamos de ver, sus concepciones de la emancipación son diferentes y hasta cierto punto opuestas entre sí. ¿Debemos elegir una y abandonar definitivamente la otra?

No. Sobre este punto, Bataille tiene probablemente la posición más equilibrada: ciertamente, la actitud menor y la actitud mayor son opuestas en el plano de la emancipación, ya que la primera abre un espacio de “juego libre” infantil que la segunda no autoriza; pero no se oponen en el plano de la libertad, en la medida en que la libertad es para ellas un valor común. Bataille lo dice bien: “Cuando el horror de una libertad impotente compromete virilmente al poeta en la acción política, éste abandona la poesía” (1979 [1957], p. 191). A veces es necesario abandonar la poesía cuando está en juego la propia libertad: hay que comprometerse entonces y “asumir el riesgo” de convertirse en adulto. Esto es también lo que quiere decir Foucault cuando reconoce que “la liberación es a veces la condición política o histórica de una práctica de la libertad” (Foucault, 2001c, p. 711), como en el caso de la sexualidad, en la que “fueron necesarias un cierto número de liberaciones del poder del macho” (Foucault, 2001c, p. 711) para que tomaran forma nuevas cuestiones y prácticas. Por ello, resume que “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva de la libertad” (Foucault, 2001c, p. 712). Uno se mantendría fiel a esta idea afirmando que la libertad es la condición ontológica de la emancipación, y la emancipación la forma reflejada de la libertad.

Referencias

- Aristóteles (1959). *Étique à Nicomaque* (J. Tricot, Trad.). París, Francia: Vrin.
- Bataille, G. (1979 [1957]). Baudelaire. En *La Littérature et le mal*. En *Œuvres complètes* (T. 9, pp. 189-209). París, Francia: Gallimard.
- Baudelaire, Ch. (1975a). *Hygiène*. En *Œuvres complètes* (T. 1, pp. 683-724). París, Francia: Gallimard.
- Baudelaire, Ch. (1975b). *Mon cœur mis à nu*, VII. En *Œuvres complètes* (t. 1, pp. 676-708). París, Francia: Gallimard.
- Baudelaire, Ch. (1975c). *Les fleurs du mal*. En *Œuvres complètes* (T. 1). París, Francia: Gallimard.
- Baudelaire, Ch. (1976). *Le peintre de la vie moderne*. En Cl. Pichois (Ed.), *Œuvres complètes* (T. 2, pp. 683-724). París, Francia: Gallimard.
- Deleuze, G. (1993). *Critique et clinique*, París, Francia: Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie* (T. 2). París, Francia: Minuit.
- Foucault, M. (1999). *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*. París, Francia: Seuil/Gallimard.

- Foucault, M. (2001a). À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. *Dits et écrits, IV* (326), pp. 1202-1250.
- Foucault, M. (2001b). Politique et éthique: une interview. *Dits et écrits, IV* (341), pp. 1403-1410.
- Foucault, M. (2001c). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. *Dits et écrits, IV* (356), pp. 1527-1549.
- Foucault, M. (2001d). Le sujet et le pouvoir. *Dits et écrits, IV*, (306), pp. 1041-1062.
- Foucault, M. (2001e). Qu'est-ce que les Lumières? [¿Qué es la Ilustración?]. *Dits et écrits, IV* (339), pp. 1381-1397.
- Kant, I. (1968), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* En *Kants Werke. Akademie-Textausgabe* (vol. 8, pp. 35-42). Berlín, Alemania: Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1993). *Critique de la faculté de juger*, París, Francia: Vrin.
- Kant, I. (1991). *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée? Qu'est-ce que les Lumières? et autres textes* (J.-F. Poirier y F. Proust, Trads.). París, Francia: Flammarion.
- Platón (1941) *Philèbe*. En *Œuvres complètes. Philèbe* (T. 9, 2ª parte). París, Francia: Les Belles Lettres.
- Platón (1968). *Gorgias*. En *Œuvres complètes. Gorgias-Menon* (T. 3, 2ª parte). París, Francia: Les Belles Lettres.
- Platón (1989). *Banquet*. En *Œuvres complètes. Le Banquet* (T. 4, 2ª parte). París, Francia: Les Belles Lettres.
- Sardinha, D. (2011). Devenir majeur, devenir mineur: l'émancipation, de Kant à Deleuze. *Les Temps Modernes*, 4 (665), 145-164.
- Sartre, J.-P. (1963 [1947]). *Baudelaire*. París, Francia: Gallimard.
- Veyne, P. (1986). Le dernier Foucault et sa morale. *Critique*, (469-470), 933-941.