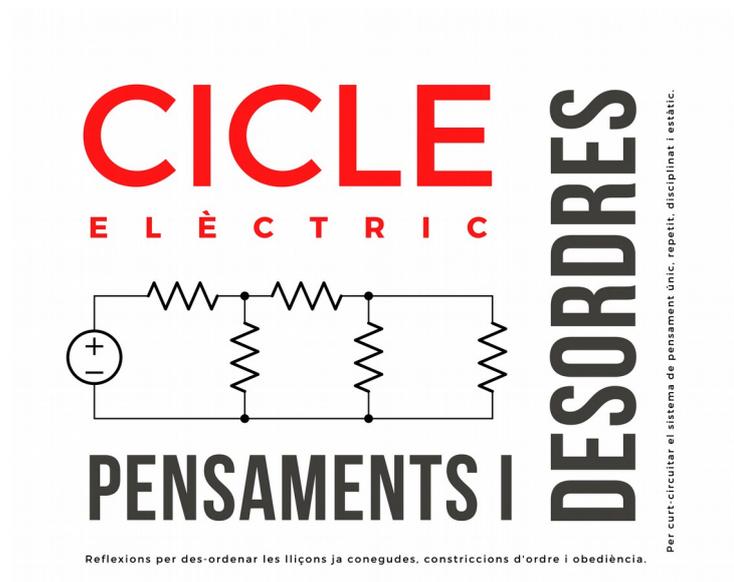


# TEXTOS

«EL GOVERN DE LA VIDA.  
MICHEL FOUCAULT I EL PRESENT»

SELECCIÓ DE TEXTOS A CÀRREC DE XISCA HOMAR



1. ¿QUÉ ES LA CRÍTICA?

2. UN CURSO INÉDITO

3. ¿QUÉ ÉS LA ILUSTRACIÓN?

**L'ELÈCTRICA**  
ATENEU POPULAR

## ¿QUÉ ES LA CRÍTICA? (CRÍTICA Y *AUFKLÄRUNG*)\*

HENRI GOUHIER. Señoras, señoritas, caballeros, en primer lugar quisiera agradecer a Michel Foucault que haya incluido esta sesión en la agenda de un año muy cargado, ya que contamos con él, no diré al día siguiente, pero sí a los dos días de un largo viaje al Japón. Esto explica que la convocatoria enviada para esta reunión sea más bien lacónica; pero por eso mismo la comunicación de Michel Foucault es una sorpresa y, como pensamos que es una buena sorpresa, no hago esperar por más tiempo el placer de escucharlo.

MICHEL FOUCAULT. Le agradezco infinitamente que me haya invitado a la presente reunión ante esta Sociedad. Creo que ya presenté aquí una comunicación hace una decena de años, sobre el tema *¿Qué es un autor?*<sup>1</sup>.

---

\* Traducción y notas de Javier de la Higuera.

<sup>1</sup> «Qu'est-ce que un auteur?», conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía, celebrada el 22 de febrero de 1969 y publicada en el *Bulletin de la Société française de Philosophie*, año

En cuanto a la cuestión de la que quisiera hablarles hoy, no le he dado título. El señor Gouhier ha querido decirles con indulgencia que es a causa de mi estancia en Japón. Realmente, es una muy amable atenuación de la verdad. Digamos que, efectivamente, hasta estos últimos días, no había encontrado título; o, más bien, había uno que me rondaba pero que no he querido elegir. Van a ver por qué: hubiera sido indecente.

En realidad, la cuestión de la que quería hablarles, y de la que aún quiero hacerlo, es: *¿Qué es la crítica?* Habría que intentar decir algunas palabras en torno a este proyecto que no cesa de formarse, de prolongarse, de renacer en los confines de la filosofía, en sus alrededores, contra ella, a sus expensas, en la dirección de una filosofía por venir, quizás en el lugar de toda filosofía posible. Y me parece que entre la alta empresa kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan este nombre de crítica, ha habido en el Occidente moderno (fechado grosera, empíricamente, a partir de los siglos XV-XVI) una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, que podríamos llamar la actitud crítica. Seguramente se extrañarán de oír decir

que hay algo como una actitud crítica y que sería específica de la civilización moderna, cuando ha habido tantas críticas, polémicas, etc., e incluso cuando los problemas kantianos tienen sin duda unos orígenes mucho más lejanos que los siglos XV-XVI. Nos extrañaremos también de ver que se intenta buscar una unidad a esta crítica, cuando parece conducida por naturaleza, por función, diría que por profesión, a la dispersión, a la dependencia, a la pura heteronomía. Después de todo, la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer. Todo eso hace que la crítica sea una función subordinada en relación con lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Y, al mismo tiempo, sean cuales fueren los placeres o las compensaciones que acompañan a esta curiosa actividad de crítica, parece que comporta con bastante regularidad, casi siempre, no sólo una exigencia de utilidad, que ella invoca, sino también una suerte de imperativo más general que le sería subyacente —imperativo más general aún que el de excluir los errores—. Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de una cierta forma, aquello de lo que quería hablarles era la actitud crítica como virtud en general.

Para hacer la historia de esta actitud crítica hay muchos caminos. Quisiera simplemente sugerirles éste, que es un camino posible, una vez más, entre muchos otros. Propondría la variación siguiente: la

---

63, n.º 3, julio-septiembre de 1969, pp. 73-104, reeditada en M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1969*, Gallimard, Paris, 1994, pp. 789-821 (traducción española de M. Morey, en M. Foucault, *Obras esenciales. I. Entre filosofía y literatura*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 329-360).

pastoral cristiana, o la iglesia cristiana en tanto que desplegaba una actividad precisa y específicamente pastoral, ha desarrollado la idea –singular, creo, y extraña completamente a la cultura antigua– de que cada individuo, cualesquiera que sean su edad, su estatuto, y esto de un extremo al otro de su vida y hasta en el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar, es decir, dirigir hacia su salvación, por alguien a quien le liga una relación global y al mismo tiempo meticulosa, detallada, de obediencia. Y esta operación de dirección hacia la salvación en una relación de obediencia a alguien debe hacerse en una triple relación con la verdad: verdad entendida como dogma; verdad también en la medida en que esta dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos; y, por último, en la medida en que esta dirección se despliega como una técnica reflexiva que comporta unas reglas generales, unos conocimientos particulares, unos preceptos, unos métodos de examen, de confesiones, de entrevistas, etc. Después de todo, no hay que olvidar que lo que, durante siglos, se ha llamado en la iglesia griega *techné technôn* y en la iglesia romana latina *ars artium*, era precisamente la dirección de conciencia: era el arte de gobernar a los hombres. Es cierto que, finalmente, este arte de gobernar ha permanecido mucho tiempo ligado a unas prácticas relativamente limitadas, incluso en la sociedad medieval, ligado a la existencia conventual, a la práctica sobre todo en grupos espirituales relativamente restringidos. Pero creo que a partir del siglo xv y desde antes de la Reforma, se puede decir que ha habido una verda-

dera explosión del arte de gobernar a los hombres, explosión entendida en dos sentidos. En primer lugar, desplazamiento con respecto a su foco religioso, digamos, si ustedes quieren, laicización, expansión en la sociedad civil de este tema del arte de gobernar a los hombres y de los métodos para hacerlo. Y luego, en segundo lugar, desmultiplicación de este arte de gobernar en unos dominios variados: cómo gobernar a los niños, cómo gobernar una familia, una casa, cómo gobernar los ejércitos, cómo gobernar los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, cómo gobernar el propio cuerpo, cómo gobernar el propio espíritu. *Cómo gobernar*, creo que ésa ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo xv o xvi. Cuestión fundamental a la cual ha respondido la multiplicación de todas las artes de gobernar –arte pedagógica, arte política, arte económica– y de todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en esta época.

Ahora bien, de esta gubernamentalización, que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo xvi, no puede ser disociada, me parece, la cuestión de «¿cómo no ser gobernado?». Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria, «no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados *en absoluto*». Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, se encuentra una cuestión perpetua que sería: «cómo no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en nombre de esos prin-

cipios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos»; y si damos a este movimiento de la gubernamentalización de la sociedad y de los individuos a la vez, la inserción histórica y la amplitud que creo que ha sido la suya, parece que podríamos situar aquí lo que llamaríamos la actitud crítica. Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría habido algo que habría nacido en Europa en este momento, una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio. Y por tanto propondría, como primera definición de la crítica, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado.

Me dirán que esta definición es a la vez muy general, muy vaga, muy borrosa. ¡Ciertamente!, pero creo, al mismo tiempo, que permitiría señalar algunos puntos de anclaje precisos de lo que intento llamar la actitud crítica. Puntos de anclaje históricos, sin duda, y que se podrían fijar así:

1.º Primer punto de anclaje: en una época en que el gobierno de los hombres era esencialmente un arte espiritual o una práctica esencialmente religiosa ligada a la autoridad de una Iglesia, al magisterio de una

Escritura, no querer ser gobernado de esa forma era esencialmente buscar en la Escritura otra relación distinta a la que estaba ligada al funcionamiento de la enseñanza de Dios, no querer ser gobernado era una cierta manera de rechazar, recusar, limitar (díganlo como quieran) el magisterio eclesiástico, era el retorno a la Escritura, era la cuestión de lo que es auténtico en la Escritura, de lo que ha sido efectivamente escrito en la Escritura, era la cuestión de cuál es el tipo de verdad que dice la Escritura, cómo acceder a esta verdad de la Escritura en la Escritura y a pesar quizás de lo escrito, y hasta que se llega finalmente a la cuestión muy simple: ¿era verdadera la Escritura? Y, en suma, de Wycliffe a Pierre Bayle, la crítica se ha desarrollado en una medida que creo capital, aunque ciertamente no exclusiva, en relación con la Escritura. Digamos que la crítica es históricamente bíblica.

2.º No querer ser gobernado, he aquí el segundo punto de anclaje, no querer ser gobernado de esa forma, es no querer tampoco aceptar esas leyes porque son injustas, porque bajo su antigüedad o bajo el resplandor más o menos amenazador que les da el soberano reinante, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica es, entonces, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que exige, oponer unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno, sea cual sea, se trate del monarca, del magistrado, del educador, del padre de familia, deberá someterse. En suma, encontramos aquí el problema del derecho natural.

El derecho natural no es ciertamente una invención del Renacimiento, pero ha tomado, a partir del

siglo XVI, una función crítica que conservará siempre. A la pregunta «¿cómo no ser gobernado?» responde diciendo: ¿cuáles son los límites del arte de gobernar? Digamos que aquí la crítica es esencialmente jurídica.

3.º Y, por último, «no querer ser gobernado» es ciertamente no aceptar como verdadero —aquí pasará muy rápido— lo que una autoridad os dice que es verdad o, por lo menos, es no aceptarlo por el hecho de que una autoridad os diga que lo es, es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo. Y esta vez, la crítica toma su punto de anclaje en el problema de la certeza frente a la autoridad.

La Biblia, el derecho, la ciencia; la escritura, la naturaleza, la relación consigo; el magisterio, la ley, la autoridad del dogmatismo. Vemos cómo el juego de la gubernamentalización y de la crítica, la una en relación con la otra, han dado lugar a fenómenos que, a mi juicio, son capitales en la historia de la cultura occidental, ya se trate del desarrollo de las ciencias filológicas, del desarrollo de la reflexión, del análisis jurídico o de la reflexión metodológica. Pero, sobre todo, vemos que el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder

y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.

Yo tendría la arrogancia de pensar que esta definición, a pesar de su carácter a la vez empírico, aproximativo, deliciosamente lejano con respecto a la historia que sobrevuela, no es muy diferente de la que Kant daba: no la definición de la crítica, sino de algo diferente. No está muy lejos, en suma, de la definición que daba de *Aufklärung*. Es característico en efecto que, en su texto de 1784 sobre lo que es la *Aufklärung*, definiera la *Aufklärung* en relación con un cierto estado de minoría de edad en el cual sería mantenida autoritariamente la humanidad. En segundo lugar, Kant definió esta minoría, la caracterizó por una cierta incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro y emplea la palabra *leiten*<sup>2</sup>, que tiene un sentido religioso his-

<sup>2</sup> *Leiten*: «conducir, guiar, gobernar, llevar, dirigir...» (R. Slaby, y R. Grossmann, *Diccionario de las lenguas española y alemana*, Herder, Barcelona, 1987). El sentido religioso al que se refiere Foucault es la dirección de conciencia. La frase completa de Kant es: «La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro» («Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en J. B. Erhard, J. G. Herder, I. Kant y otros, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. de A. Maestre y J. Romagosa, Tecnos, Madrid, 1999, 4.ª ed., p. 17).

tóricamente bien definido. En tercer lugar, creo que es característico que Kant haya definido esta incapacidad por una cierta correlación entre una autoridad que se ejerce y que mantiene a la humanidad en este estado de minoría, correlación entre este exceso de autoridad y, por otra parte, algo que él considera una falta de decisión y de coraje. Y, en consecuencia, esta definición de la *Aufklärung* no va a ser simplemente una especie de definición histórica y especulativa; habrá en esta definición de la *Aufklärung* algo que sin duda resulta un poco ridículo llamar predicación, pero es en todo caso una llamada al coraje lo que Kant lanza en esta descripción de la *Aufklärung*. No hay que olvidar que era un artículo de periódico. Habría que hacer un estudio sobre las relaciones entre la filosofía y el periodismo a partir de fines del siglo XVIII (a menos que haya sido hecho, pero no estoy seguro de ello...). Es muy interesante ver a partir de qué momento intervienen los filósofos en los periódicos para decir algo que es para ellos filosóficamente interesante y que, sin embargo, se inscribe en una cierta relación con el público con unos efectos de exhortación. Y, en fin, es característico que, en este texto de la *Aufklärung*, Kant dé como ejemplos del mantenimiento en minoría de edad de la humanidad, y en consecuencia como ejemplos de los puntos sobre los que la *Aufklärung* debe suprimir este estado de minoría y hacer crecer de alguna manera a los hombres, precisamente la religión, el derecho y el conocimiento. Lo que Kant describía como la *Aufklärung* es lo que yo intentaba hacer un momento describir como la crítica, como esta actitud crítica que vemos

aparecer como actitud específica en Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad. Y en relación con esta *Aufklärung* (cuya divisa, como ustedes saben y Kant recuerda, es «*sapere aude*», no sin que otra voz, la de Federico II, diga como contrapunto «que razonen tanto como quieran con tal de que obedezcan»), ¿cómo va a definir Kant la crítica? O, en todo caso —porque no tengo la pretensión de retomar lo que fue el proyecto crítico kantiano en su rigor filosófico, no me lo permitiría ante un auditorio tal de filósofos, no siendo yo mismo filósofo, sino apenas crítico—, ¿cómo podríamos situar la crítica propiamente dicha con respecto a esta *Aufklärung*? Si, efectivamente, Kant llama *Aufklärung* a todo este movimiento que ha precedido, ¿cómo va a situar lo que entiende por crítica? Yo diría, y estas son cosas completamente infantiles, que en relación con la *Aufklärung*, la crítica será a los ojos de Kant lo que dirá al saber: «¿sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro?». La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga «*obedece*», es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el *obedece*; o más bien, el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma.

No intento mostrar la oposición que habría en Kant entre el análisis de la *Aufklärung* y el proyecto crítico. Creo que sería fácil mostrar que, para el mismo Kant, este verdadero coraje de saber que era invocado por la *Aufklärung*, consiste en reconocer los límites del conocimiento; y sería fácil mostrar que, para él, la autonomía está lejos de ser lo opuesto de la obediencia a los soberanos. Pero no es menos cierto que Kant ha dado a la crítica, en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, la de conocer el conocimiento.

\* \* \*

No quisiera insistir más sobre las implicaciones de esta suerte de desfase entre *Aufklärung* y crítica que Kant ha querido marcar. Quisiera simplemente insistir sobre este aspecto histórico del problema que nos es sugerido por lo que ha pasado en el siglo XIX. La historia del siglo XIX ha dado pie bastante más a la continuación de la empresa crítica tal como la había situado Kant, de alguna forma en retroceso en relación con la *Aufklärung*, que a la *Aufklärung* misma. Dicho de otra manera, la historia del siglo XIX —y ciertamente la historia del XX más aún— parecía que debía, si no dar la razón a Kant, sí al menos ofrecer un motivo concreto a esta nueva actitud crítica, a esta actitud crítica en retirada con relación a la *Aufklärung* y cuya posibilidad había abierto Kant.

Este motivo histórico que parecía ofrecerse a la crítica kantiana mucho más que al coraje de la

*Aufklärung*, tenía muy simplemente estos tres rasgos fundamentales: en primer lugar, una ciencia positivista, es decir, que se daba fundamentalmente confianza a sí misma, incluso cuando se mostraba cuidadosamente crítica con respecto a cada uno de sus resultados; en segundo lugar, el desarrollo de un Estado o de un sistema estatal que se ofrecía a sí mismo como razón y como racionalidad profunda de la historia y que, por otra parte, elegía como instrumentos unos procedimientos de racionalización de la economía y de la sociedad; de ahí, un tercer rasgo, en la sutura de este positivismo científico y del desarrollo de los Estados, una ciencia del Estado o un estatismo. Se teje entre todos ellos un tejido de relaciones estrechas en la medida en que la ciencia va a desempeñar un papel cada vez más determinante en el desarrollo de las fuerzas productivas; en la medida en que, por otra parte, los poderes de tipo estatal van a ejercerse cada vez más a través de unos conjuntos técnicos refinados. De ahí el hecho de que la pregunta de 1784, *¿qué es la Aufklärung?* o, más bien, la manera en que Kant, en relación a esta pregunta y a la respuesta que le dio, ha intentado situar su empresa crítica, esta interrogación sobre las relaciones entre *Aufklärung* y *Crítica* va a tomar legítimamente el aspecto de una desconfianza o en todo caso de una interrogación cada vez más sospechosa: ¿de qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, tanto más inaprehensible porque se justifica mediante la razón, es responsable históricamente esta misma razón?

Ahora bien, creo que el devenir de esta cuestión no ha sido exactamente el mismo en Alemania y en

Francia, y esto por unas razones históricas que habría que analizar porque son complejas.

Podríamos decir, a grandes rasgos, que no tanto, quizás, a causa del desarrollo reciente de un Estado completamente nuevo y racional en Alemania, cuanto a causa de la pertenencia muy antigua de las Universidades a la *Wissenschaft* y a las estructuras administrativas y estatales, esta sospecha de que hay algo en la racionalización y quizás incluso en la razón misma que es responsable del exceso de poder, pues bien, me parece que esta sospecha se ha desarrollado sobre todo en Alemania y, para ser aún más breves, que se ha desarrollado sobre todo en lo que podríamos llamar una izquierda alemana. En todo caso, de la izquierda hegeliana a la Escuela de Francfort, ha habido toda una crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la *techné* y de la tecnificación, toda una crítica de las relaciones entre el proyecto fundamental de la ciencia y de la técnica, que tiene el objetivo de hacer aparecer los lazos entre una presunción ingenua de la ciencia, por una parte, y las formas de dominación propias de la forma de sociedad contemporánea, por la otra. Por tomar como ejemplo el que, sin duda, de todos fue el más alejado de lo que podríamos denominar una crítica de izquierda, no hay que olvidar que Husserl en 1936 refería la crisis contemporánea de la humanidad europea a algo que tenía que ver con las relaciones entre el conocimiento y la técnica, la *episteme* y la *techné*.

En Francia, las condiciones del ejercicio de la filosofía y de la reflexión política han sido muy diferentes y, a causa de ello, la crítica de la razón pre-

suntuosa y de sus efectos específicos de poder no parece haber sido conducida de la misma manera. Pienso que fue del lado de un cierto pensamiento de derecha, en el curso del siglo XIX y del siglo XX, donde se encontró de nuevo esta misma acusación histórica de la razón o de la racionalización en nombre de los efectos de poder que lleva consigo. En todo caso, el bloque constituido por las Luces y la Revolución, sin duda ha impedido de una forma general que se ponga nuevamente en cuestión, real y profundamente, esta relación entre la racionalización y el poder; quizás también el hecho de que la Reforma (que creo que ha sido en sus raíces muy profundas el primer movimiento crítico como arte de no ser gobernado) no haya tenido en Francia la amplitud y el éxito que ha conocido en Alemania, ha hecho sin duda que en Francia esta noción de *Aufklärung*, con todos los problemas que planteaba, no haya tenido una significación tan amplia y, por otra parte, nunca haya tenido una referencia histórica de tan largo alcance como en Alemania. En Francia nos hemos contentado con una cierta valorización política de los filósofos del siglo XVIII, al mismo tiempo que descalificábamos el pensamiento de las Luces como un episodio menor en la historia de la filosofía. En Alemania, por el contrario, lo que era entendido como *Aufklärung* era considerado, bien o mal, poco importa, pero ciertamente como un episodio importante, una especie de manifestación resplandeciente del destino profundo de la razón occidental. Se encontraba en la *Aufklärung* y en todo este período, que sumariamente desde el siglo XVI al XVIII sirve de referencia a esta noción de

*Aufklärung*, se intentaba descifrar, reconocer la línea de pendiente más marcada de la razón occidental, mientras que la política a la que estaba ligada era objeto de un examen suspicaz. Tal es, *grosso modo*, el quiasma que caracteriza la manera en que, en Francia y en Alemania, ha sido planteado el problema de la *Aufklärung* durante el siglo XIX y toda la primera mitad del siglo XX.

Ahora bien, creo que la situación en Francia ha cambiado en los últimos años y que, de hecho, este problema de la *Aufklärung* (tal y como había sido tan importante para el pensamiento alemán desde Mendelssohn, Kant, pasando por Hegel, Nietzsche, Husserl, la Escuela de Francfort, etc.), me parece que en Francia se ha llegado a una época en que precisamente puede ser retomado en una vecindad bastante significativa por ejemplo con los trabajos de la Escuela de Francfort. Digamos, siempre para ser breves, que —y esto no es extraño— la cuestión de lo que es la *Aufklärung* nos ha venido de nuevo de la fenomenología y de los problemas planteados por ella. En efecto, esta cuestión se nos ha replanteado otra vez a partir de la cuestión del sentido y de lo que puede constituirlo. ¿Cómo puede ser que haya sentido a partir del sinsentido? ¿Cómo viene el sentido? Cuestión que, claramente, es complementaria de esta otra: ¿cómo puede ser que el gran movimiento de la racionalización nos haya conducido a tanto ruido, a tanto furor, a tanto silencio y tanto mecanismo sombrío? Después de todo no hay que olvidar que *La náusea* es poco más o menos contemporánea de la *Krisis*. Y es por el análisis, después de la guerra, de esto, es decir, del hecho de que el sentido no se cons-

tituye más que por unos sistemas de coacciones característicos de la maquinaria significativa, de que no hay sentido más que por los efectos de coerción propios de unas estructuras, por lo que, por un extraño atajo, se ha reencontrado de nuevo el problema de la relación entre *ratio* y *poder*. Pienso, igualmente (y esto sería un estudio por hacer, sin duda) que los análisis de la historia de las ciencias, toda esta problematización de la historia de las ciencias (que asimismo se enraíza sin duda en la fenomenología, que en Francia ha seguido, a través de Cavailles, a través de Bachelard, a través de Georges Canguilhem, una historia completamente diferente), que el problema histórico de la historicidad de las ciencias, no deja de tener algunas relaciones y analogías, sin ser meramente su eco, con el problema de la constitución del sentido: ¿cómo nace, cómo se forma esta racionalidad, a partir de algo que es completamente otro? He aquí la recíproca y la inversa del problema de la *Aufklärung*: ¿cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?

Ahora bien, parece que, sean estas investigaciones sobre la constitución del sentido con el descubrimiento de que éste no se constituye más que por las estructuras de coerción del significativo, sean los análisis hechos sobre la historia de la racionalidad científica con los efectos de coacción ligados a su institucionalización y a la constitución de modelos, todo ello, todas estas investigaciones históricas no han hecho más que recortar como por un estrecho calado y como a través de una especie de tronera universitaria lo que ha sido, después de todo, el movimiento de fondo de nuestra historia desde hace un

siglo. Porque a fuerza de cantarnos que a nuestra organización social o económica le faltaba racionalidad, nos hemos encontrado delante de no sé si demasiada o insuficiente razón, en todo caso seguramente ante demasiado poder; a fuerza de oírnos cantar las promesas de la revolución, no sé si donde ésta se ha producido ha sido buena o mala, pero nos hemos encontrado ante la inercia de un poder que se mantenía indefinidamente; y a fuerza de oírnos cantar la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera teoría científica de la sociedad, del proletariado y de la historia, nos hemos encontrado de nuevo con dos formas de poder que se parecían como dos hermanos: fascismo y estalinismo. En consecuencia, retorno de la cuestión: *¿qué es la Aufklärung?* Y se reactiva así la serie de problemas que habían marcado los análisis de Max Weber: ¿qué ocurre con esta racionalización que estamos de acuerdo en que caracteriza no sólo el pensamiento y la ciencia occidentales desde el siglo XVI, sino también las relaciones sociales, las organizaciones estatales, las prácticas económicas y quizás hasta el comportamiento de los individuos? ¿Qué pasa con esta racionalización en sus efectos de coacción y quizás de obnubilación, de implantación masiva y creciente, y nunca contestada radicalmente, de un vasto sistema científico y técnico?

Este problema, que en Francia estamos obligados a cargar de nuevo sobre nuestras espaldas, este problema de *¿qué es la Aufklärung?*, puede ser abordado por diferentes caminos. Y el camino por el que yo quisiera abordarlo, no lo inscribo en absoluto —y quisiera que me creyeran— en un espíritu de polémica o

de crítica. Dos razones, por consiguiente, hacen que no busque otra cosa que marcar unas diferencias y, de alguna manera, ver hasta dónde se pueden multiplicar, desmultiplicar, demarcarlas unas de otras, dislocar, si quieren, las formas de análisis de este problema de la *Aufklärung*, que es quizás, después de todo, el problema de la filosofía moderna.

A continuación, al abordar este problema que nos hermana con la Escuela de Francfort, quisiera señalar que, de todas maneras, hacer de la *Aufklärung* la cuestión central quiere decir, desde luego, un cierto número de cosas. Quiere decir, primero, que nos comprometemos en una cierta práctica que yo llamaría histórico-filosófica, que no tiene nada que ver con la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, con lo cual quiero decir que el dominio de experiencia al que se refiere este trabajo filosófico no excluye en absoluto ningún otro. No es la experiencia interior, no son las estructuras fundamentales del conocimiento científico, pero tampoco un conjunto de contenidos históricos elaborados en otro tiempo, preparados por los historiadores y acogidos como unos hechos completamente dados. De hecho, en esta práctica histórico-filosófica se trata de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él, cuestión que vemos que desplaza los objetos históricos habituales y familiares a los historiadores hacia el problema del sujeto y de la verdad, problema del que los historiadores no se ocupan. Vemos, igualmente, que

esta cuestión inviste el trabajo filosófico, el pensamiento filosófico, el análisis filosófico, con unos contenidos empíricos diseñados precisamente por ella. De ahí que los historiadores, ante este trabajo histórico o filosófico, digan: «sí, sí, seguramente, quizás, en todo caso no es exactamente eso», lo cual es efecto de la interferencia debida a este desplazamiento hacia el sujeto y la verdad, del que hablaba. Y que los filósofos, incluso si no todos toman el aire de gallinas ofendidas, piensen generalmente: «la filosofía, a pesar de todo, es otra cosa completamente distinta», siendo esto atribuido al efecto de caída, atribuido a ese retorno a una empiricidad que ni siquiera cuenta con el beneficio de ser garantizada por una experiencia interior.

Concedamos a esas voces cercanas toda la importancia que tienen, que es grande. Indican, al menos negativamente, que estamos en el camino adecuado. es decir, que a través de los contenidos históricos que elaboramos y a los cuales estamos ligados porque son verdaderos o porque valen como verdaderos. planteamos la cuestión: ¿qué soy yo, entonces, que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen. a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular? Desobjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación sobre los efectos de poder con que son afectados por esta verdad de la que supuestamente dependen esos efectos de poder; ésta es la primera característica de esta práctica histórico-filosófica. Por otra parte, esta práctica se halla, evidentemente, en una relación pri-

vilegiada con una cierta época empíricamente determinable: incluso si es relativa y necesariamente imprecisa, esta época es, ciertamente, designada como momento de formación de la humanidad moderna, *Aufklärung*, en el sentido amplio del término, al cual se referían Kant, Weber, etc., período sin datación fija, con múltiples entradas, ya que puede ser definido tanto por la formación del capitalismo como por la constitución del mundo burgués, la puesta en acción de los sistemas estatales, la fundación de la ciencia moderna con todos sus correlatos técnicos, la organización de un cara a cara entre el arte de ser gobernado y el de no ser de tal modo gobernado. Es un privilegio de hecho, pues, para el trabajo histórico-filosófico que en este período aparezcan de alguna manera, en vivo y en la superficie de unas transformaciones visibles, estas relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto, que son lo que hay que analizar. Pero privilegio también en el sentido de que se trata de formar a partir de ahí una matriz para recorrer toda una serie de dominios posibles diferentes. No es porque privilegiemos el siglo XVIII, porque nos interese en él, por lo que encontramos de nuevo el problema de la *Aufklärung*; yo diría que es porque queremos fundamentalmente plantear el problema ¿*Qué es la Aufklärung?*, por lo que encontramos el esquema histórico de nuestra modernidad. No se tratará de decir que los griegos del siglo V son un poco como los filósofos del siglo XVIII, o que el siglo XII era ya una especie de Renacimiento, sino de intentar ver bajo qué condiciones, al precio de qué modificaciones o de qué generalizaciones, se puede aplicar a cualquier mo-

mento de la historia esta cuestión de la *Aufklärung*, es decir, de las relaciones entre los poderes, la verdad y el sujeto.

Tal es el cuadro general de esta investigación que llamaría histórico-filosófica, he aquí cómo puede ser conducida ahora.

\* \* \*

Decía antes que, en todo caso, yo quería trazar muy vagamente otras vías posibles, diferentes a las que me parece han sido hasta el presente más gustosamente frecuentadas. Lo cual no significa de ninguna manera acusarlas de no conducir a nada, o de no proporcionar ningún resultado válido. Quisiera simplemente decir y sugerir que me parece que esta cuestión de la *Aufklärung* desde Kant, a causa de Kant y, verosímilmente, a causa de este desfase entre *Aufklärung* y *crítica* que él ha introducido, ha sido esencialmente planteada en términos de conocimiento, es decir, partiendo de lo que fue el destino histórico del conocimiento en el momento de la constitución de la ciencia moderna; es decir, también, buscando lo que ya en este destino, marcaba los efectos de poder indefinidos a los que ésta iba a estar necesariamente ligada por el objetivismo, el positivismo, el tecnicismo, etc., relacionando este conocimiento con las condiciones de constitución y de legitimidad de todo conocimiento posible y, en definitiva, buscando cómo se había operado en la historia el tránsito fuera de la legitimidad (ilusión, error, olvido, encubrimiento, etc.). En una palabra, es el procedimiento de análisis que me parece, en el fondo, que ha sido emprendido

por el desfase de la *crítica* en relación con la *Aufklärung*, operado por Kant. Me parece que, a partir de ahí, tenemos un procedimiento de análisis que es, en el fondo, el seguido con más frecuencia, procedimiento de análisis que se podría llamar una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer. En todo caso, así lo han entendido un cierto número de filósofos del siglo XVIII, así lo han entendido Dilthey, Habermas, etc. Más simplemente aún: ¿qué falsa idea acerca de sí mismo se ha hecho el conocimiento y a qué uso excesivo se ha encontrado expuesto, en consecuencia, a qué dominación se ha encontrado ligado?

Pues bien, en lugar de este procedimiento que toma la forma de una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer, se podría quizás abordar un procedimiento diferente. Éste podría tomar como entrada en la cuestión de la *Aufklärung*, no el problema del conocimiento, sino el del poder; este procedimiento avanzaría, no como una investigación sobre la legitimidad, sino como lo que yo denominaría una prueba de *eventualización*. ¡Perdonen esta horrible palabra! Y, enseguida, ¿qué quiere decir? Lo que yo entendería por procedimiento de eventualización, aunque los historiadores griten con espanto, es esto: primero tomar unos conjuntos de elementos en los que pueden señalarse, en una primera aproximación, por tanto de una manera completamente empírica y provisional, conexiones entre unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento. Mecanismos de coerción diversos, quizás también conjuntos legislativos, reglamentos, dispositivos materiales, fenómenos de

autoridad, etc.; contenidos de conocimiento que se tomarán igualmente en su diversidad y heterogeneidad, y que se tendrán en cuenta en función de los efectos de poder de los que son portadores, en tanto que son validados como formando parte de un sistema de conocimiento. Lo que buscamos, entonces, no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc.

Por tanto, en este primer nivel, no hay que efectuar la separación de la legitimidad, no hay que señalar el punto del error y de la ilusión.

Por eso, a este nivel, me parece que se pueden utilizar dos palabras que no tienen la función de designar entidades, potencias o algo como los trascendentales, sino sólo la de operar, en relación con los dominios a los que se refieren, una reducción sistemática de valor, es decir, una neutralización de los efectos de legitimidad y una clarificación de lo que hace que sean aceptables en un cierto momento y que hayan sido efectivamente aceptados. Utilizamos, pues, la palabra *saber*, que se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento

que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido; y, en segundo lugar, el término *poder*, que no hace otra cosa que recubrir [*recouvrir*]<sup>3</sup> toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos. Vemos, enseguida, que estos dos términos no tienen más que un papel metodológico: no se trata de señalar, a través de ellos, unos principios generales de realidad, sino de fijar, de alguna forma, el frente del análisis, el tipo de elemento que debe ser pertinente para él. Se trata, así, de evitar hacer jugar de entrada la perspectiva de legitimación como lo hacen los términos de conocimiento o de dominación. Se trata, igualmente, en todo momento del análisis, de poder darles un contenido determinado y preciso, tal elemento de saber, tal mecanismo de poder; nunca debe considerarse que existe *un saber* o *un poder*, peor aún, *el saber* o *el poder*, que serían en sí mismos operantes. Saber, poder, no son más que una rejilla de análisis. Vemos también que esta rejilla no está compuesta de dos categorías de elementos extraños entre sí, que serían el saber por un lado y el poder por otro —lo que les haría exteriores entre sí—, porque nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, por ejemplo, un tipo de discurso científico en una época dada, y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de lo que es validado como científico o simple-

<sup>3</sup> *Recouvrir* tiene, además del sentido de volver a cubrir, el de encubrir, ocultar.

mente racional, o simplemente recibido de manera común, etc. Inversamente, nada puede funcionar como un mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes. No se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de la enfermedad mental, el de la penalidad, la delincuencia, la sexualidad, etc.

En suma, me parece que, de la observabilidad empírica para nosotros de un conjunto, a su aceptabilidad histórica, en la época misma en que efectivamente es observable, el camino pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo sostiene, lo retoma a partir del hecho de que es aceptado, en dirección de lo que lo hace aceptable, por supuesto, no en general, sino sólo allí donde es aceptado: es lo que podríamos caracterizar como retomarlo en su positividad. Tenemos, pues, aquí un tipo de procedimiento que, fuera de la preocupación por la legitimación y, en consecuencia, separándose del punto de vista fundamental de la ley, recorre el ciclo de la positividad, yendo del hecho de la aceptación al sistema de la aceptabilidad, analizado a partir del juego saber-poder. Digamos que, más o menos, es éste el nivel de la *arqueología*.

En segundo lugar, vemos enseguida que, a partir de este tipo de análisis, amenazan un cierto número de peligros que no pueden dejar de aparecer como

las consecuencias negativas y costosas de un análisis semejante.

Estas positivities son conjuntos que no son evidentes por sí mismos, en el sentido de que sean cuales fueren la costumbre o el uso que han podido hacérsenos familiares, sea cual sea la fuerza de cegamiento de los mecanismos de poder que estas positivities han hecho jugar, o sean cuales sean las justificaciones que han elaborado, estas positivities no se han hecho aceptables por algún derecho originario; y lo que hay que hacer resaltar para aprehender mejor lo que ha podido hacerlas aceptables, es que justamente eso no era evidente, no estaba inscrito en ningún *a priori*, no estaba contenido en ninguna anterioridad. Extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones correlativas. No era evidente que la locura y la enfermedad mental se superpusieran en el sistema institucional y científico de la psiquiatría; no era tampoco algo dado que los procedimientos punitivos, el encarcelamiento y la disciplina penitenciaria vengan a articularse en un sistema penal; tampoco lo era que el deseo, la concupiscencia, el comportamiento sexual de los individuos, deban efectivamente articularse unos sobre otros en un sistema de saber y de normalidad llamado sexualidad. La detección de la aceptabilidad de un sistema es indisociable de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía. De ahí que sea necesario tomar en consideración esta estructura para seguir mejor sus artificios.

La segunda consecuencia, también costosa y negativa, es que estos conjuntos no son analizados como unos universales a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, un cierto número de modificaciones. Ciertamente, muchos de los elementos aceptados, muchas de las condiciones de aceptabilidad, pueden tener tras de sí una larga carrera; pero lo que se trata de retomar en el análisis de estas positivities, son de alguna manera unas singularidades puras, ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie: singularidad como la locura en el mundo occidental moderno, singularidad absoluta como la sexualidad, singularidad absoluta como el sistema jurídico-moral de nuestros castigos.

Ningún recurso fundador, ninguna caída en una forma pura, ahí tenemos uno de los puntos más importantes y más discutibles de este planteamiento histórico-filosófico: si éste no quiere caer ni en una filosofía de la historia, ni en un análisis histórico, debe mantenerse en el campo de inmanencia de las singularidades puras. ¿Y entonces? Ruptura, discontinuidad, singularidad, descripción pura, cuadro inmóvil, ausencia de explicación, de transición, ustedes conocen todo esto. Se dirá que el análisis de esas positivities no depende de unos procedimientos llamados explicativos, a los que se concede un valor causal bajo tres condiciones:

1) no se reconoce valor causal más que a las explicaciones que se dirigen a una última instancia valorada como profunda y única, economía para unos, demografía para otros;

2) no se reconoce que tenga valor causal más que lo que obedece a una piramidalización que

apunte hacia la causa o el foco causal, el origen unitario;

3) y, por último, no se reconoce valor causal más que a lo que establece una cierta inevitabilidad o, por lo menos, a lo que se aproxima a la necesidad. El análisis de las positivities, en la medida en que se trata de singularidades puras referidas, no a una especie o a una esencia, sino a simples condiciones de aceptabilidad, supone el despliegue de una red causal a la vez compleja y ajustada, pero sin duda de otro tipo, una red causal que no obedecería a la exigencia de saturación por un principio profundo unitario piramidalizante y necesitante. Se trata de establecer una red que dé cuenta de esta singularidad como de un efecto: de lo que se deriva la necesidad de la multiplicidad de las relaciones, de la diferenciación entre los diversos tipos de relaciones, de la diferenciación entre las distintas formas de necesidad de los encadenamientos, la necesidad de desciframiento de las interacciones y de las acciones circulares, y tomar en cuenta el entrecruzamiento de procesos heterogéneos. Y, por tanto, nada más extraño a un análisis así que el rechazo de la causalidad. Pero lo importante es que no se trata en estos análisis de reconducir un conjunto de fenómenos derivados a una causa, sino de hacer inteligible una positividad singular, en lo que tiene precisamente de singular.

Digamos, en general, que por oposición a una génesis que se orienta hacia la unidad de una causa principal cargada de una descendencia múltiple, se trataría aquí de una *genealogía*, es decir, de algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos deter-

minantes, de los que no aparece como el producto sino como el efecto. Inteligibilización, entonces, pero sobre la que es preciso darse cuenta de que no funciona según un principio de clausura. Y no se trata de un principio de clausura por un cierto número de razones.

La primera es que las relaciones que permiten dar cuenta de este efecto singular son, si no en su totalidad, por lo menos en una parte considerable, unas relaciones de interacción entre individuos o grupos, es decir, que estas relaciones implican sujetos, tipos de comportamientos, decisiones, elecciones: el sostén, el soporte de esta red de relaciones inteligibles, no se podría encontrar en la naturaleza de las cosas, es la lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre.

No clausura, tampoco, porque estas relaciones que intentamos establecer para dar cuenta de una singularidad como efecto, esta red de relaciones no debe constituir un único plano. Son relaciones que están en constante desprendimiento unas en relación con otras. La lógica de las interacciones, en un nivel dado, juega entre individuos, pudiendo a la vez guardar sus reglas y su especificidad, sus efectos singulares, constituyendo con otros elementos unas interacciones que se juegan a otro nivel, de suerte que, en cierto modo, ninguna de estas interacciones aparece como primaria o absolutamente totalizante. Cada una puede ser resituada en un juego que la desborda; e, inversamente, ninguna, por muy local que sea, carece de efecto o deja de estar expuesta a tener un efecto sobre la interacción de la que forma parte y que la envuelve. Entonces, esquemáticamente,

movilidad constante, esencial fragilidad o, más bien, intrincación entre lo que reconduce el proceso mismo y lo que lo transforma. En suma, se trataría aquí de poner en juego toda una forma de análisis que podríamos denominar *estratégicos*.

Al hablar de arqueología, de estrategia y de genealogía, no pienso que se trate de señalar con ello tres niveles sucesivos que serían desarrollados unos a partir de otros, sino más bien de caracterizar tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo análisis, tres dimensiones que deberían permitir en su simultaneidad misma volver a aprehender lo que hay de positivo, es decir, cuáles son las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por la detección de las interacciones y de las estrategias en las que se integra. Es una investigación que tiene en cuenta... [*faltan algunas frases, perdidas al darle la vuelta a la cinta magnetofónica*]... se produce como efecto y, en definitiva, eventualización en la que se trata de algo cuya estabilidad, cuyo enraizamiento, cuyo fundamento, no es nunca tal que no se pueda de una manera u otra, si no pensar su desaparición, sí por lo menos señalar aquello por lo que, y a partir de lo que, su desaparición es posible.

Decía antes que, más que plantear el problema en términos de conocimiento y de legitimación, se trataba de abordar la cuestión por el sesgo del poder y de la eventualización. Pero, como ven, no se trata de hacer funcionar el poder entendido como dominación, supremacía, a título de dato fundamental, de principio único, de explicación o de ley ineludible; al contrario, se trata de considerarlo siempre como rela-

ción en un campo de interacciones, se trata de pensarlo en una relación indisociable con formas de saber y se trata de pensarlo siempre de tal manera que se le vea asociado a un dominio de posibilidad y, en consecuencia, de reversibilidad, de inversión posible.

Ven ustedes que, así, la cuestión no es ya: ¿por qué error, ilusión, olvido, por qué faltas de legitimidad viene el conocimiento a inducir unos efectos de dominación que manifiesta en el mundo moderno la empresa de [*palabra inaudible*]? La cuestión sería más bien ésta: ¿cómo puede la indisociabilidad del saber y del poder en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, inducir a la vez unas singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad, y un campo de posibles, de aperturas, de indecisiones, de inversiones y de dislocaciones eventuales, que los hace frágiles, no permanentes, que hacen de estos efectos unos acontecimientos, nada más y nada menos que unos acontecimientos? ¿De qué manera pueden los efectos de coerción propios de estas positivities ser, no ya disipados por un retorno al destino legítimo del conocimiento y por una reflexión sobre el trascendental o el cuasi-trascendental que lo fija, sino invertidos o desenlazados en el interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto que los ha inducido, y a partir precisamente de la decisión de no ser gobernado?

En suma, el movimiento que ha hecho oscilar la actitud crítica hacia la cuestión de la crítica o, aún más, el movimiento que ha hecho tomar otra vez en cuenta la empresa de la *Aufklärung* en el proyecto crítico consistente en hacer que el conocimiento pueda

hacerse de sí mismo una idea justa, este movimiento de oscilación, este desfase, la manera de desviar la cuestión de la *Aufklärung* hacia la crítica, ¿no habría que intentar hacer ahora el camino inverso? ¿No se podría intentar recorrer esta vía, pero en el otro sentido? Y si hay que plantear la cuestión del conocimiento en su relación con la dominación, sería primero y ante todo a partir de una cierta voluntad decisoria de no ser gobernado, una voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de su minoría de edad. Cuestión de actitud. Ven ustedes por qué yo no había podido dar, no me había atrevido a dar un título a mi conferencia que habría sido «¿Qué es la *Aufklärung*?».

HENRI GOUHIER. Agradezco muchísimo a Michel Foucault que nos haya dado un conjunto tan coordinado de reflexiones que yo llamaría filosóficas, aunque él haya dicho «no siendo yo mismo filósofo». Debo decir enseguida que después de haber dicho «no siendo yo mismo filósofo», él añadía «apenas crítico», es decir, un poco crítico. Y después de su exposición, me pregunto si ser un poco crítico no es tener mucho de filósofo.

NOËL MOULOU. Quisiera hacer quizás dos o tres observaciones. La primera es la siguiente: M. Foucault parece habernos puesto ante una actitud general del pensamiento, el rechazo del poder o el rechazo de la regla constreñidora que engendra una actitud general, la actitud crítica. Él ha pasado de ahí a una problemática que ha presentado como prolongación de esta actitud, como una actualización de

esta actitud: se trata de los problemas que son planteados actualmente acerca de las relaciones entre el saber, la técnica y el poder. Yo vería, en cierta manera, unas actitudes críticas localizadas, girando alrededor de ciertos núcleos de problemas, es decir, en gran medida, teniendo unas fuentes o, si se quiere, unos límites históricos. Hace falta que tengamos una práctica, un método que alcanza ciertos límites, que plantea unos problemas, que conduce a unos *impasses*, para que se esboce una actitud crítica. Y así, por ejemplo, son los éxitos metodológicos del positivismo los que, con las dificultades que ha provocado, han engendrado frente a él las reacciones críticas que conocemos, que han aparecido desde hace medio siglo, es decir, la reflexión logicista, la reflexión criticista, pienso en la escuela popperiana o en la reflexión wittgensteiniana sobre los límites de un lenguaje científico normalizado. A menudo, a través de estos momentos críticos, se ve aparecer una resolución nueva, la búsqueda de una práctica renovada, de un método que tiene él mismo un aspecto regional, el aspecto de una investigación histórica.

MICHEL FOUCAULT. Tiene usted toda la razón. Es en esta vía en la que se ha comprometido la actitud crítica y en la que ha desarrollado sus consecuencias de una manera privilegiada en el siglo XIX. Yo diría que ése es el canal kantiano, es decir, que el momento fuerte, el momento esencial de la actitud crítica debe ser el problema de la interrogación del conocimiento acerca de sus propios límites o los *impasses*, si usted quiere, que encuentra en su ejercicio primero y concreto.

Lo que me ha sorprendido son dos cosas. Por una parte, que este uso kantiano de la actitud crítica no ha impedido —y, a decir verdad, en Kant el problema es planteado de forma muy explícita— que la crítica plantee también (el problema es saber si eso es fundamental o no, esto se puede discutir) esta cuestión: ¿qué es el uso de la razón, qué uso de la razón puede acarrear unos efectos en cuanto al abuso del ejercicio del poder y, en consecuencia, al destino concreto de la libertad? Creo que Kant está lejos de ignorar este problema y que ha habido, sobre todo en Alemania, todo un movimiento de reflexión alrededor de este tema, si usted quiere, generalizando, desplazando el problema crítico estricto que usted ha citado hacia otras regiones. Usted cita a Popper pero, después de todo, para Popper también ha sido un problema fundamental el exceso de poder.

Por otra parte, lo que quería subrayar —y me excuso por haber hecho un mero sobrevuelo, si me permiten la expresión— es que me parece que la historia de la actitud crítica, en lo que tiene de específico en Occidente —y en el Occidente moderno desde los siglos XV-XVI—, tiene que buscar su origen en las luchas religiosas y las actitudes espirituales de la segunda mitad de la Edad Media. En el momento justamente en que se plantea el problema: ¿cómo ser gobernado, es que vamos a aceptar ser gobernados así? Es entonces cuando la cosas están a su nivel más concreto, más históricamente determinado: todas las luchas alrededor de la pastoral en la segunda mitad de la Edad Media han preparado la Reforma y creo que han sido la especie de umbral histórico sobre el cual se ha desarrollado esta actitud crítica.

HENRI BIRAULT. ¡Yo no quisiera hacer el papel de la gallina asustada! Estoy completamente de acuerdo con lo dicho sobre la manera en que la cuestión de la *Aufklärung* se encuentra a la vez explícitamente retomada por Kant para sufrir al mismo tiempo una restricción teórica decisiva en función de imperativos de orden moral, religioso, político, etc., que son característicos del pensamiento kantiano. Creo que, sobre eso, hay entre nosotros acuerdo total.

En lo que concierne a la parte más directamente positiva de la exposición, cuando se trata de estudiar a ras de tierra, de alguna manera, al nivel del acontecimiento, los fuegos cruzados del saber y del poder, me pregunto si no hay lugar también para una cuestión subyacente y, digámoslo, más esencialmente o más tradicionalmente filosófica, que se situaría en retirada con respecto a este estudio precioso y minucioso de los juegos del saber y del poder en diferentes dominios. Esta cuestión metafísica e histórica podría formularse de la manera siguiente: ¿no se puede decir que, en un cierto momento de nuestra historia y en una cierta región del mundo, el saber en sí mismo, el saber como tal, ha tomado la forma de un poder o de una potencia, mientras que el poder, por su parte, siempre definido como un saber-hacer, una cierta manera de actuar con astucia o de saber manejar, manifestaba la esencia propiamente dinámica de lo noético? No hay nada de sorprendente, si es que debe ser así, que Michel Foucault pueda entonces volver a encontrar y desembrollar las redes o relaciones múltiples que se establecen entre el saber y el poder, puesto que, al menos, a partir de una cierta época, el saber es en su fondo un poder y el

poder, en su fondo, un saber, el saber y el poder de un mismo querer, de una misma voluntad que me veo obligado a llamar voluntad de poder.

MICHEL FOUCAULT. ¿Se referiría su pregunta a la generalidad de este tipo de relación?

HENRI BIRAULT. No tanto a su generalidad como a su radicalidad o su fundamento oculto más acá de la dualidad de los dos términos saber-poder. ¿No es posible encontrar una especie de esencia común del saber y del poder, definiéndose el saber en sí mismo como saber del poder, y el poder, por su parte, como saber del poder<sup>4</sup> (con la tarea de explorar atentamente las múltiples significaciones de este doble genitivo)?

MICHEL FOUCAULT. Absolutamente. Ahí, justamente, he sido insuficientemente claro, en la medida en que lo que yo quisiera hacer, lo que sugeriría, es que por debajo o más acá de una especie de descripción –en general, hay intelectuales y hombres de poder, hay hombres de ciencia y exigencias de la industria, etc.– de hecho tenemos toda una red trenzada. No sólo elementos de saber y de poder; sino que, para que el saber funcione como saber, esto sólo es posible en la medida en que el saber ejerce un poder. En el interior de los otros discursos de saber, en relación con los discursos de saber posibles, cada enunciado considerado como verdadero ejerce un cierto poder y crea al mismo tiempo una posibilidad;

<sup>4</sup> Debería decir «poder del saber».

inversamente, todo ejercicio de poder, incluso si se trata de un asesinato, implica por lo menos un saber hacer y, después de todo, aplastar salvajemente a un individuo, es todavía una cierta manera de proceder con vistas a un resultado. Por tanto, estoy completamente de acuerdo y es lo que intentaba hacer aparecer: bajo las polaridades que a nosotros nos parecen muy distintas de las del poder, hay una especie de espejeo...

NOËL MOULOU. Vuelvo a la referencia común a H. Birault y a mí: Popper. Una de las intenciones de Popper es mostrar que en la constitución de esferas de poder, cualquiera que sea su naturaleza, es decir, dogmas, normas imperativas, paradigmas, no es el saber mismo el que está implicado, quien es responsable, sino que es una racionalidad desviante que ya no es un saber verdaderamente. El saber, o la racionalidad, en tanto que formadora, está ella misma desligada de paradigmas, de recetas. Su iniciativa propia es la de volver a poner en cuestión sus propias certidumbres, su propia autoridad, y «polemizar contra sí misma». Precisamente por esta razón es racionalidad y la metodología, tal como Popper la concibe, consiste en repartir, separar estos dos comportamientos, hacer imposible la confusión o la mezcla del uso de recetas, la gestión de procedimientos y la invención de razones. Y yo me preguntaría, aunque esto sea mucho más difícil, si en el dominio humano, social, histórico, las ciencias sociales en su conjunto no desempeñan igualmente y ante todo el papel de la apertura: hay aquí una situación muy difícil, porque ellas son de hecho solidarias de la técni-

ca. Entre una ciencia y los poderes que la utilizan hay una relación que no es verdaderamente esencial; aunque sea importante, permanece «contingente» en cierta manera. Son más bien las condiciones técnicas de utilización del saber las que están en relación directa con el ejercicio de un poder, de un poder que escapa al intercambio o al examen, más que las condiciones del saber mismo; y es en este sentido en el que no comprendo exactamente el argumento. Por otra parte, M. Foucault ha hecho observaciones clarificadoras que, sin duda, desarrollará. Pero me planteo la pregunta: ¿hay un lazo realmente directo entre las obligaciones o las exigencias del saber y las del poder?

MICHEL FOUCAULT. Yo estaría muy contento si se pudiera hacer así, es decir, si se pudiera decir: tenemos la buena ciencia, la que es a la vez verdadera y no tiene nada que ver con el perverso poder; y luego, los malos usos de la ciencia, ya sea su aplicación interesada, ya sus errores. Si usted me asegura que es así, pues bien, yo me iría feliz.

NOËL MOULOU. Yo no digo tanto, reconozco que el lazo histórico, el lazo eventual es fuerte. Pero señalo algunas cosas: que las nuevas investigaciones científicas (las de la biología, las de las ciencias humanas) vuelven a colocar al hombre y a la sociedad en una situación de no-determinación, abriéndoles vías de libertad y, de ese modo, obligándoles, por decirlo así, a ejercer de nuevo unas decisiones. Además, que los poderes opresivos escasamente se apoyan sobre un saber científico, sino con preferen-

cia sobre un no-saber, sobre una ciencia reducida previamente a un «mito»: conocemos los ejemplos de un racismo fundado sobre una «pseudogenética» o de un pragmatismo político fundado sobre una deformación «neolamarckiana» de la biología, etc. Y, por último, yo creo que las informaciones positivas de una ciencia reclaman la distancia de un juicio crítico. Pero me parece —y éste era más o menos el sentido de mi argumento— que una crítica humanista que retoma unos criterios culturales y axiológicos, no puede desarrollarse completamente ni tener éxito más que con el apoyo que le da el conocimiento mismo, haciendo la crítica de sus bases, de sus presupuestos, de sus antecedentes. Esto concierne sobre todo a las clarificaciones que aportan las ciencias del hombre, la historia; y me parece que Habermas, en particular, incluye esta dimensión analítica en lo que él llama la crítica de las ideologías, de las propias ideologías que son engendradas por el saber.

MICHEL FOUCAULT. Yo pienso que ésa es la ventaja de la crítica, justamente.

HENRI GOUHIER. Quisiera plantearle una pregunta. Estoy completamente de acuerdo con la manera en que usted ha operado su división y sobre la importancia de la Reforma. Pero me parece que hay en toda la tradición occidental un fermento crítico que viene del socratismo. Quisiera preguntarle si la palabra *crítica*, tal y como usted la ha definido y empleado, no podría convenir para designar lo que provisionalmente yo llamaría un fermento crítico del socratismo en todo el pensamiento occidental, que

desempeñó un papel a causa de los retornos a Sócrates en los siglos XVI y XVII.

MICHEL FOUCAULT. Usted me lleva a una cuestión más difícil. Yo diría que ese retorno del socratismo (se percibe, se detecta, se ve históricamente, me parece, en el gozne de los siglos XVI-XVII) sólo ha sido posible sobre el fondo de esto, en mi opinión mucho más importante, que han sido las luchas pastorales y este problema del gobierno de los hombres, gobierno en el sentido muy pleno y amplio que éste tenía al final de la Edad Media. Gobernar a los hombres era cogerles de la mano, conducirles hasta su salvación por una operación, una técnica de conducción detallada que implicaba todo un juego de saber: sobre el individuo que se guiaba, sobre la verdad hacia la que se le guiaba...

HENRI GOUHIER. ¿Podría usted retomar su análisis si hiciese una exposición sobre Sócrates y su tiempo?

MICHEL FOUCAULT. Éste es, en efecto, el verdadero problema. Es más, para responder rápidamente sobre este asunto tan difícil, me parece que en el fondo, cuando se interroga a Sócrates así, o incluso —casi no me atrevo a decirlo— me pregunto si Heidegger, al interrogar a los presocráticos no hace... no, en absoluto, no se trata de cometer un anacronismo y de trasladar el siglo XVIII al V... Pero esta cuestión de la *Aufklärung* que es, creo, completamente fundamental para la filosofía occidental desde Kant, me pregunto si no se barre con ella de

alguna manera toda la historia posible y hasta los orígenes radicales de la filosofía. De manera que el proceso de Sócrates creo que puede ser interrogado válidamente, sin ningún anacronismo, pero a partir de un problema que es y que ha sido, en todo caso, percibido por Kant como siendo un problema de la *Aufklärung*.

JEAN-LOUIS BRUCH. Quisiera plantearle una pregunta sobre una formulación que es central en su exposición pero que ha sido expresada de dos formas que me han parecido diferentes. Usted ha hablado al final de «la voluntad decisoria de no ser gobernado» como un fundamento, o una vuelta de la *Aufklärung*, que ha sido el tema de su conferencia. Usted ha hablado al principio de «no ser gobernado de ese modo», de «no ser hasta tal punto gobernado», de «no ser gobernado a ese precio». En un caso, la formulación es absoluta, en el otro es relativa, ¿en función de qué criterios? Me pregunto si es por haber experimentado fuertemente el abuso de la gubernamentalización por lo que usted se sitúa en la posición radical, voluntad decisoria de no ser gobernado. Y, por último, ¿no debe ser esta última posición objeto de una interrogación, de una puesta en cuestión que tendría una esencia filosófica?

MICHEL FOUCAULT. Son dos buenas preguntas.

Sobre el asunto de la variación de las formulaciones: no pienso, en efecto, que la voluntad de no ser gobernado en absoluto sea algo que podamos considerar como una aspiración originaria. Pienso que, de hecho, la voluntad de no ser gobernado es

siempre la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera, por éstos, a este precio. En cuanto a la formulación de no ser gobernado en absoluto, me parece que es, de alguna manera, el paroxismo filosófico y teórico de lo que sería esta voluntad de no ser relativamente gobernado. En cuanto al final, yo decía voluntad decisoria de no ser gobernado, entonces ahí, error por mi parte, era no ser gobernado así, de esa forma, de esta manera. No me refería a una especie de anarquismo fundamental, que sería como la libertad originaria rebelde absolutamente, y en su fondo, a toda gubernamentalización. No lo he dicho, pero eso no quiere decir que yo la excluya absolutamente. Creo que, en efecto, mi exposición se para ahí: porque había durado ya demasiado tiempo; pero también porque me pregunto... si se quiere hacer la exploración de esta dimensión de la crítica que me parece tan importante, a la vez porque forma parte de la filosofía y porque no forma parte de ella, si se explora esta dimensión de la crítica, ¿no sería uno reenviado, como base de la actitud crítica, a lo que sería la práctica histórica de la revuelta, de la no-aceptación de un gobierno real, por una parte, o, por la otra, a la experiencia individual del rechazo de la gubernamentalidad? Lo que me sorprende mucho —pero quizás estoy obsesionado porque son cosas de las que me ocupo ahora mucho— es que, si esta matriz de la actitud crítica en el mundo occidental hay que buscarla en la Edad Media en unas actitudes religiosas y en relación con el ejercicio del poder pastoral, es también muy asombroso que se vea cómo la mística, como experiencia individual, y la lucha institucional y política, forman una unidad y, en todo

caso, están perpetuamente referidas la una a la otra. Yo diría que una de las primeras grandes formas de revuelta en Occidente ha sido la mística; y todos esos focos de resistencia a la autoridad de la Escritura, a la mediación del pastor, se han desarrollado en los conventos o en el exterior de los conventos por los laicos. Cuando vemos que estas experiencias, estos movimientos de la espiritualidad, han servido con frecuencia de vestidura, de vocabulario y, mucho más todavía, de maneras de ser y de soportes a la espera de una lucha que podemos llamar económica, popular, de clases (en términos marxistas), encuentro que tenemos ahí algo fundamental.

En el recorrido de esta actitud crítica cuyo origen, me parece, encuentra la historia en este momento, ¿no hace falta ahora interrogar lo que sería la voluntad de no ser gobernado así, de esa manera, etc., tanto en su forma individual de experiencia como en su forma colectiva? Ahora hay que plantear el problema de la voluntad. En suma, y dirán que esto es evidente, no se puede retomar este problema siguiendo el hilo del poder, sin llegar, seguro, a plantear la cuestión de la voluntad. Era tan evidente, que yo habría podido darme cuenta antes; pero, como este problema de la voluntad es un problema que la filosofía occidental ha tratado siempre con infinita precaución y dificultad, digamos que he intentado evitarlo en la medida de lo posible. Podemos decir que es inevitable. Les he ofrecido aquí las consideraciones de un trabajo que está en marcha.

ANDRÉ SERNIN. ¿En que lado se situaría usted más bien? ¿En el lado de Auguste Comte que, esque-

matizando, separa rigurosamente el poder espiritual del poder temporal, o, en el lado contrario, el de Platón, que decía que las cosas nunca marcharían bien mientras los filósofos mismos no fuesen los jefes del poder temporal?

MICHEL FOUCAULT. ¿Hay que escoger realmente?

ANDRÉ SERNIN. No, no hay que escoger, pero ¿hacia qué lado se inclinaría usted más...?

MICHEL FOUCAULT. ¡Intentaría escabullirme!

PIERRE HADJL-DIMOUC. Usted nos ha presentado con éxito el problema de la crítica en su relación con la filosofía y ha llegado a las relaciones entre poder y conocimiento. Yo quisiera aportar un poco de claridad a propósito del pensamiento griego. Pienso que este problema ha sido ya planteado por el señor presidente. «Conocer» es tener el *logos* y el *mythos*. Creo que con la *Aufklärung* no se llega a conocer; el conocimiento no es sólo la racionalidad, no es solamente en la vida histórica el *logos*, hay una segunda fuente, el *mythos*. Si nos referimos a la discusión entre Protágoras y Sócrates, cuando Protágoras plantea la cuestión a propósito de la *Politeia*, del derecho de castigar, de su poder, dice que él va a precisar e ilustrar su pensamiento sobre el *mythos* —el *mythos* está ligado al *logos* porque hay una racionalidad: cuanto más nos enseña, más bello es—. He aquí la pregunta que quisiera añadir: al suprimir una parte del pensamiento, el pensamiento irracional que llega al *logos*, es decir, el *mythos*, ¿se llegan a cono-

cer las fuentes del conocimiento, el conocimiento del poder que tiene también un sentido mítico?

MICHEL FOUCAULT. Estoy de acuerdo con su pregunta.

SYLVAIN ZAC. Quisiera hacer dos observaciones. Usted ha dicho, con razón, que la actitud crítica podía ser considerada como una virtud. Ahora bien, hay un filósofo, Malebranche, que ha estudiado esta virtud: la libertad de espíritu. Por otra parte, no estoy de acuerdo con usted sobre las relaciones que establece en Kant, entre su artículo sobre las *Luces* y su crítica del conocimiento. Ésta fija efectivamente unos límites, pero ella misma no tiene límite; es total. Ahora bien, cuando se lee el artículo sobre las *Luces*, se ve que Kant hace una distinción muy importante entre el uso público y el uso privado. En el caso del uso público, este coraje debe desaparecer. Lo que hace...

MICHEL FOUCAULT. Es al contrario, porque lo que él llama el uso público es...

SYLVAIN ZAC. Cuando alguien ocupa por ejemplo una cátedra de filosofía en una universidad, entonces, él hace un uso público de la palabra y no debe criticar la Biblia; por el contrario, en el uso privado, puede hacerlo.

MICHEL FOUCAULT. Es al contrario, y eso es lo interesante. En efecto, Kant dice: «hay un uso público de la razón que no debe ser limitado». ¿Qué es este uso público? Es el que circula de sabio en sabio.

que pasa por los periódicos y las publicaciones, y que apela a la conciencia de todos. Estos usos públicos de la razón no deben ser limitados y, curiosamente, lo que él llama uso privado es el uso, de alguna manera, del funcionario. Y el funcionario, el oficial, dice Kant, no tiene el derecho de decir a su superior: «no te obedezco y tu orden es absurda». La obediencia de cada individuo, en tanto que forma parte del Estado, a su superior, al soberano o al representante del soberano, eso es lo que él llama curiosamente el uso privado.

SYLVAIN ZAC. Estoy de acuerdo con usted, me he equivocado, pero resulta sin embargo que en este artículo hay unos límites a la manifestación del coraje. Ahora bien, estos límites los he encontrado en todas partes, en todos los *Aufklärer*, en Mendelssohn evidentemente. Hay en el movimiento de la *Aufklärung* alemán una parte de conformismo que no se encuentra siquiera en las *Lumières* francesas del siglo XVIII.

MICHEL FOUCAULT. Estoy completamente de acuerdo, no veo muy bien en qué cuestiona eso lo que yo he dicho.

SYLVAIN ZAC. No creo que haya un lazo histórico íntimo entre el movimiento de la *Aufklärung*, que usted ha considerado central, y el desarrollo de la actitud crítica, de la actitud de resistencia desde el punto de vista intelectual o desde el punto de vista político. ¿No cree usted que se pueda aportar esta precisión?

MICHEL FOUCAULT. Yo no creo, por una parte, que Kant se haya sentido extraño a la *Aufklärung*, que para él era su actualidad y en el interior de la cual él intervenía, no sólo por este artículo de la *Aufklärung*, sino por otros muchos asuntos...

SYLVAIN ZAC. La palabra *Aufklärung* se encuentra de nuevo en *La religión en los límites de la mera razón*, pero se aplica allí a la pureza de los sentimientos, a algo interior. Se ha producido, como en Rousseau, una inversión.

MICHEL FOUCAULT. Quisiera terminar lo que estaba diciendo... Entonces Kant se siente ligado a esta actualidad que él llama la *Aufklärung* y que intenta definir. Y en relación con este movimiento de la *Aufklärung*, me parece que él introduce una dimensión que podemos considerar como más particular o, al contrario, como más general y más radical, que es ésta: la primera audacia que uno debe poner en acción cuando se trata del saber y del conocimiento, es conocer lo que uno puede conocer. Ésa es la radicalidad y, por otra parte, para Kant, la universalidad de su empresa. Creo en este parentesco, sean cuales sean sus límites, ciertamente, de las audacias de los *Aufklärer*. No veo cómo el hecho de las timideces de los *Aufklärer* cambiaría algo en esta especie de movimiento que Kant ha operado y del que, creo, ha sido más o menos consciente.

HENRI BIRAULT. Yo creo que, en efecto, la filosofía crítica representa también un movimiento a la

vez de restricción y de radicalización en relación con la *Aufklärung* en general.

MICHEL FOUCAULT. Pero su lazo con la *Aufklärung* era la cuestión de todo el mundo en esta época. ¿Qué es lo que estamos diciendo, qué es este movimiento que nos ha precedido un poco, al cual pertenecemos aún y que se llama *Aufklärung*? La mejor prueba es que el periódico tenía que publicar una serie de artículos, el de Mendelssohn, el de Kant... Era la cuestión de actualidad. Un poco como nosotros nos plantearíamos la cuestión: ¿qué es la crisis de los valores actuales?

JEANNE DUBOUCHET. Quisiera preguntarle qué es lo que usted pone como materia del saber. Creo haber comprendido el poder, puesto que el problema era no ser gobernado: pero ¿qué tipo de saber?

MICHEL FOUCAULT. Justamente ahí, si empleo esa palabra, es otra vez con fines de neutralización de todo lo que podría ser legitimación o incluso simplemente jerarquización de valores. Si usted quiere, para mí —aunque esto pueda y deba parecer escandaloso a los ojos de un científico o un metodólogo o incluso de un historiador de las ciencias—, para mí, entre la proposición de un psiquiatra y una demostración matemática, cuando hablo de saber, no hago, provisionalmente, diferencia. El único punto por el que introduciría unas diferencias es el de saber cuáles son los efectos de poder, de inducción —inducción no en el sentido lógico del término— que esta proposición puede tener, por una parte, en el interior del

dominio científico en el que se formula –las matemáticas, la psiquiatría, etc.– y, por otra parte, cuáles son las redes de poder institucionales, no discursivas, no formalizables, no especialmente científicas, a las cuales está ligado ese saber desde el momento en que está puesto en circulación. Esto es lo que yo llamaría el saber: los elementos de conocimiento que, sea cual sea su valor en relación con nosotros, en relación con un espíritu puro, ejercen en el interior de su dominio y en el exterior unos efectos de poder.

HENRI GOUHIER. Creo que me queda agradecer a Michel Foucault que nos haya procurado una sesión tan interesante y que va a dar lugar, ciertamente, a una publicación que será particularmente importante.

MICHEL FOUCAULT. Se lo agradezco.

# UN CURSO INEDITO

Michel Foucault<sup>1</sup>

Primer curso del año 1983: Foucault interpreta el texto de Kant «Was ist Aufklärung» (¿Qué es la Ilustración?) que frecuentemente ha mencionado como una suerte de enigma filosófico. Este es un pasaje de ese curso, revisado por el autor, donde Foucault explica por qué este texto es para él un texto "blasón" o "fetiché".

Me parece que este texto hace aparecer un nuevo tipo de cuestión en el campo de la reflexión filosófica. Claro está que no es ciertamente ni el primer texto en la historia de la filosofía, ni incluso el único texto de Kant que tematiza una cuestión concerniente a la historia. Se encuentran en Kant textos que plantean a la historia una cuestión de origen: el texto sobre los comienzos de la historia misma, el texto sobre la definición del concepto de raza; otros textos plantean a la historia la cuestión de su forma de cumplimiento: así, en ese mismo año de 1784, *La idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. Finalmente, otras se interrogan sobre la finalidad interna que organiza los procesos históricos, como el texto consagrado al empleo de los principios teleológicos. Todas estas cuestiones, que por otra parte están estrechamente ligadas, atraviesan en efecto los análisis de Kant con respecto a la historia. Me parece que el texto sobre la *Aufklärung* es un texto bastante diferente; en todo caso, no plantea directamente ninguna de estas cuestiones: ni la del origen, ni la del acabamiento -a pesar de las apariencias-, y se plantea de una manera relativamente discreta, casi lateral, la cuestión de la teleología inmanente al proceso mismo de la historia.

Me parece que la cuestión que aparece por primera vez en este texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿Qué es lo que pasa hoy? ¿Qué es o lo que pasa ahora? ¿Qué es este "ahora" en el cual estamos los unos y los otros?; y ¿qué define el momento en el cual escribo? No es la primera vez que se encuentran en la reflexión filosófica referencias al presente, al menos como situación histórica determinada y que puede tener valor para la reflexión filosófica. Después de todo, cuando al comienzo del *Discurso del Método* Descartes cuenta su propio itinerario y el conjunto de decisiones filosóficas que ha tomado a la vez para sí y para la filosofía, se refiere claramente de una manera explícita a algo que puede ser considerado como una situación histórica en el orden del conocimiento y de

las ciencias de su propia época. Pero en este tipo de referencias, se trata siempre de encontrar en esa configuración designada como presente un motivo para una decisión filosófica; en Descartes no encontrarán una cuestión que sea del orden de: "¿Qué es pues precisamente este presente al cual pertenezco?". Ahora bien, me parece que la cuestión a la cual Kant responde, a la cual es llevado a responder puesto que se le ha planteado, esa pregunta es otra. No es simplemente, ¿qué es lo que en la situación actual puede determinar tal o cual decisión de orden filosófico? La pregunta trata sobre lo que es este presente, trata de la determinación de un cierto elemento del presente que se busca reconocer, distinguir, descifrar de entre todos los otros. ¿Qué es lo que en el presente produce sentido actualmente para una reflexión filosófica?

En la respuesta que Kant trata de dar a esta interrogación muestra en qué este elemento resulta ser el portavoz y el signo de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, la filosofía; se trata de mostrar en qué y cómo aquel que habla como pensador, como sabio, como filósofo hace parte, él mismo, de ese proceso y -más que eso- cómo tiene un cierto papel que jugar en ese proceso en el cual se encontrará a la vez como elemento y actor.

En resumen, me parece que se ve aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que en él habla. Si claramente se quiere encarar la filosofía como una forma de práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con este texto sobre la *Aufklärung* se ve a la filosofía -y pienso que no fuerzo las cosas si digo que por primera vez problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que ella interroga como acontecimiento, como un acontecimiento del cual ella debe decir el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en la cual ella encuentra a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice. Y por ello mismo se ve

que para el **filósofo** plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente, no será ya más asunto de su pertenencia a una doctrina o a una tradición; no será ya más simplemente la cuestión de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la de su pertenencia a un cierto "nosotros", a un nosotros que se refiere a un conjunto cultural característico de su propia actualidad.

Es este nosotros el que está deviniendo para el filósofo el objeto de su propia reflexión, y por eso mismo se afirma la imposibilidad de hacer la economía de la interrogación de su pertenencia singular a este nosotros por parte del filósofo. La filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación, por el filósofo, de esta actualidad de la cual él hace parte y con respecto a la cual él ha de situarse, todo esto podría claramente caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad.

Para hablar muy esquemáticamente, la cuestión de la modernidad había sido planteada en la cultura clásica según un eje de dos polos: el de la antigüedad y el de la modernidad; era formulada ora en los términos de una autoridad que hay que aceptar o rechazar (¿Cuál autoridad aceptar? ¿cuál modelo seguir?, etc.) era aún bajo la forma (por otra parte correlativa de aquella) de una valorización comparada: ¿son los antiguos superiores a los modernos? ¿estamos nosotros en un período de decadencia, etc.? Se ve aflorar una nueva manera de plantear la cuestión de la modernidad, no tanto en una relación longitudinal con los antiguos sino en lo que se podría llamar una relación "sagital" con supropia actualidad. El discurso tiene que volver a tener en cuenta su actualidad, por una parte, para reencontrar allí su lugar propio; por otra parte para decir así el sentido; y finalmente para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer al interior de esa actualidad.

¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué es lo que hago cuando hablo de esta actualidad? Me parece que **en esto** consiste esta interrogación nueva sobre la modernidad.

Esta no es más que una pista que convendría explorar un poco más de cerca. Sería necesario tratar de hacer la genealogía no tanto de la noción de modernidad sino de la modernidad como problema. Y en todo caso, incluso si yo tomo el texto de Kant como punto de emergencia de esta cuestión, es claro que él mismo hace parte de un proceso histórico más amplio del cual sería necesario tomar la medida. Sin duda sería uno de los ejes interesantes para el estudio del siglo XVIII en general, y más particularmente de la *Aufklärung*, el interrogarse sobre el hecho siguien-

te: la *Aufklärung* se ha llamado a sí misma *Aufklärung*; sin duda es un proceso cultural muy singular que tomó conciencia de sí mismo nombrándose, situándose con respecto a su pasado y con respecto a su porvenir, y designando las operaciones que debe efectuar en el interior de su propio presente.

¿No es la *Aufklärung*, al fin de cuentas, la primera época que se llama a sí misma y que en lugar simplemente de caracterizarse, según un viejo hábito, como período de decadencia o de prosperidad, de esplendor o de miseria, se llama a través de un cierto acontecimiento que tiene que ver con una historia general del pensamiento, de la razón y del saber, y en la cual ella misma tiene su papel que jugar?

La *Aufklärung* es un período, un período que formula él mismo su propia divisa, su propio precepto y que dice lo que tiene que hacer, tanto con respecto a la historia general del pensamiento como en relación con su presente y a las formas conocimiento, de saber, de ignorancia, de ilusión, en las cuales sabe reconocer su situación histórica.

Me parece que en esta cuestión de la *Aufklärung* se ve una de las primeras manifestaciones de una cierta forma de filosofar que ha tenido una larga historia en los dos últimos siglos. Es una de las grandes funciones de la filosofía llamada moderna (aquella cuyo comienzo se puede situar en el extremo final del siglo XVIII): interrogarse sobre su propia actualidad.

Se podría seguir la trayectoria de esta modalidad de la filosofía a través del siglo XIX hasta hoy. Por el momento, lo único que quería subrayar es que esta cuestión tratada por Kant en 1784 para responder a una pregunta que había sido planteada desde el exterior, Kant no la olvidó. La va a plantear de nuevo y va a tratar de responderla a propósito de otro acontecimiento que tampoco ha dejado de interrogarse sobre sí mismo. Este acontecimiento, por supuesto, es la Revolución Francesa.

En 1789, Kant va a dar de alguna manera continuación al texto de 1784. En 1784, él trataba de responder a la pregunta que se le planteaba: "¿Qué es esta *Aufklärung* de la que hacemos parte?" y en 1798 responde a una pregunta que la actualidad le planteaba pero que estaba formulada desde 1794 por toda la discusión filosófica en Alemania. Esa pregunta era: "¿Qué es la Revolución?"

Se sabe que *el conflicto de las facultades* es una recopilación de tres disertaciones sobre las relaciones entre las diferentes facultades que constituyen la universidad. La segunda disertación concierne al conflicto entre la Facultad de Filosofía y

la Facultad de Derecho. Ahora bien, todo el dominio de las relaciones entre filosofía y derecho está ocupado por la pregunta:

"¿Hay un progreso constante para el género humano?" Y es para responder a esta pregunta que Kant sostiene en el párrafo V de esa disertación el siguiente razonamiento: si se quiere responder a la pregunta "¿Hay un progreso constante para el género humano?" es necesario determinar si existe una causa posible de ese progreso, pero una vez que se ha establecido esta posibilidad es necesario mostrar que esta causa actúa efectivamente y para ello liberar un cierto acontecimiento que muestre que la causa actúa en realidad. En suma, la asignación de una causa no podrá jamás determinar más que efectos posibles, o más exactamente la posibilidad de efecto; pero la realidad de un efecto no podrá ser establecida más que por la existencia de un acontecimiento.

No es suficiente pues seguir la trama teleológica que hace posible un progreso; es necesario aislar, en la historia, un acontecimiento que tenga el valor de signo.

¿Signo de qué? signo de la existencia de una causa, de una causa permanente que a todo lo largo de la historia haya guiado a los hombres por la vida del progreso. Causa constante de la que se debe mostrar que ha actuado antes, que actúa ahora y que actuará luego. En consecuencia, el acontecimiento que podrá permitirnos decidir si hay progreso, será un signo "rememorativum, demonstrativum, pronosticum". Es necesario que sea un signo que muestre que eso ha sido siempre así (es el signo rememorativo) un signo que muestre bien que actualmente las cosas pasan también así (es el demostrativo) en fin, que muestre que ello pasará permanentemente así (signo pronóstico). Y es así como podemos estar seguros de que la causa que hace posible el progreso no actúa sólo en un momento dado, sino que garantiza una tendencia general del género humano en su totalidad a marchar en el sentido del progreso. Esta es la pregunta: "¿Hay en torno a nosotros un acontecimiento que sería rememorativo, demostrativo y pronóstico de un progreso permanente que lleve al género humano en su totalidad?"

Habrán adivinado la respuesta que da Kant; pero querría leerles el pasaje con el cual introducirá la Revolución como acontecimiento que tiene ese valor de signo. "No esperéis -escribe a comienzos del párrafo VI- que este acontecimiento consista en grandes gestos o fechorías importantes cometidos por los hombres, a partir de los cuales, lo que era grande entre los hombres se vuelve pequeño y lo que era pequeño se vuelve grande; ni en antiguos y brillantes edificios que desaparecen como por magia mientras

que en su lugar otros surgen de alguna manera de las profundidades de la tierra. No, nada de eso".

En este texto, Kant hace evidente alusión a las reflexiones tradicionales que buscan las pruebas del progreso o del no progreso de la especie humana, en el derrocamiento de los imperios, en las grandes catástrofes por las cuales los estados mejor establecidos desaparecen, en los derrumbamientos de fortunas que echan por tierra las potencias establecidas y hacen aparecer nuevas. Cuidado, dice Kant a sus lectores, no es en los grandes acontecimientos donde debemos buscar el signo rememorativo, demostrativo, pronóstico del progreso; es en acontecimientos mucho menos grandiosos, mucho menos perceptibles. No se puede hacer este análisis de nuestro propio presente en sus valores significativos sin dedicarnos a un ciframiento<sup>2</sup> que permita dar a aquello que, aparentemente, es sin significación y valor, la significación y el valor importantes que buscamos. Ahora bien, ¿qué es pues este acontecimiento que no es un "gran" acontecimiento? Hay evidentemente una paradoja en decir que la revolución no es un acontecimiento ruidoso.

¿No es el ejemplo mismo de un acontecimiento que echa por tierra, que hace que lo que era grande se vuelva pequeño, lo que era pequeño se vuelva grande, y que se traga las estructuras en apariencia más sólidas de la sociedad y de los Estados? Ahora bien, para Kant, no es este aspecto de la Revolución el que da sentido. Lo que constituye el acontecimiento con valor rememorativo, demostrativo y pronóstico no es el drama revolucionario en sí mismo, no son las explosiones revolucionarias, ni la gesticulación que lo acompañan. Lo que es significativo, es la manera como la Revolución da espectáculo, es la manera como es acogida en sus alrededores por espectadores que no participan pero que la miran, que la presencian y que, para bien o para mal, se dejan arrastrar por ella. No es el derrocamiento revolucionario el que constituye la prueba del progreso; sin duda primero porque no hace más que invertir las cosas y, segundo porque si se tuviera que volver a hacer esta revolución, no se la reharía. Hay allí un texto extremadamente interesante: "Poco importa -dice él- si la revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto efectuarse en nuestros días (se trata pues de la Revolución Francesa), triunfa o fracasa, poco importa si acumula miseria y atrocidad, si las acumula a tal punto que un hombre sensato que la volviera a hacer con el deseo de tener éxito no se resolvería nunca, sin embargo, a intentarlo a ese precio". No es pues el proceso revolucionario el que importa, poco importa si triunfa o fracasa, nada de eso tiene que ver con el progreso, o al menos con el signo de progreso que buscamos. El

fracaso o el éxito de la revolución no son signos de progreso o un signo de que no hay progreso. Más aún, si hubiera posibilidad para alguien de conocer la Revolución, de saber como se desenvuelve y al mismo tiempo de llevarla a buen término, pues bien, calculando el precio necesario para esa Revolución, ese hombre sensato no la haría. Entonces, como "vuelta", como la empresa que puede triunfar o fracasar, como precio muy alto a pagar, la Revolución en sí misma no puede ser considerada como el signo de que exista una causa capaz de mantener a través de la historia, el progreso constante de la humanidad.

Por el contrario, lo que da sentido y lo que va a constituir el signo de progreso es que hay en torno a la Revolución -dice Kant- "un deseo de participación que frisa en el entusiasmo". Lo que es importante en la Revolución no es la Revolución misma: es lo que pasa en la cabeza de aquellos que no la hacen, o en todo caso, que no son los actores principales; es la relación que ellos mismos tienen con esa Revolución de la cual no son los agentes activos. Según Kant, el entusiasmo por la Revolución es signo de una disposición moral de la humanidad; esta disposición se manifiesta permanentemente de dos maneras: primero en el derecho de todos los pueblos a darse la constitución política que les conviene y, segundo, en el principio conforme al derecho y a la moral de una constitución política tal que evite, en razón de su mismos principios, toda guerra ofensiva. Ahora bien, es claramente la disposición que lleva a la humanidad hacia una tal constitución la que es significada por el entusiasmo por la Revolución. La Revolución como espectáculo -y no gesticulación-, como foco de entusiasmo para aquellos que asisten y no como principio de derrocamiento para aquellos que participan en ella: es un "*signum rememorativum*" pues ella revela esta disposición presente desde el origen; es un "*signum demonstrativum*" porque ella muestra la eficacia presente de esta disposición, y es también un "*signum pronosticum*" pues, aun cuando haya claros resultados de la Revolución que pueden ser cuestionados, no se puede olvidar la disposición que se ha revelado a través de ella.

Así mismo se sabe bien que son estos dos elementos (la constitución política escogida a su agrado por los hombres y una constitución política que evite la guerra) los que forman igualmente el proceso mismo de la *Aufklärung*, es decir que, en efecto, la revolución es la que acaba y continúa el proceso mismo de la *Aufklärung*; y es también en esta medida que la *Aufklärung* y la Revolución son acontecimientos que no pueden olvidarse ya. "Sostengo -escribe Kant- que a partir de las apariencias y signos precursores de nuestra época yo puedo predecir al género humano, incluso sin espíritu profético, que alcanzará este fin, es decir, llegar a un estado tal que

los hombres podrán darse la constitución que quieran y la constitución que impedirá una guerra ofensiva; que desde entonces esos progresos no serán ya cuestionados. Un tal fenómeno en la historia de la humanidad no se olvida ya porque ha revelado una disposición en la naturaleza humana, una facultad de progresar tal que ninguna política habría podido sacarla del curso anterior de los acontecimientos a fuerza de sutilezas; únicamente la naturaleza y la libertad reunidas en la especie humana, según los principios internos del derecho, estaba en condiciones de anunciarlo aun cuando de una manera indeterminada y como un acontecimiento contingente. Pero si el objetivo propuesto por este acontecimiento no fuese aun alcanzado, aun cuando la Revolución o la reforma de la constitución de un pueblo hubiera finalmente fracasado; o bien si pasado un cierto lapso de tiempo, todo recayera en el carril precedente como lo predicen ahora ciertos políticos, esta profecía filosófica no perdería nada de su fuerza. Pues este acontecimiento es muy importante, muy mezclado con los intereses de la humanidad y de una influencia muy basta sobre todas las partes del mundo como para que no deba ser recordado al pueblo con ocasión de circunstancias favorables y evocado en momentos de crisis de nuevas tentativas de ese género; pues en un asunto tan importante para la especie humana es necesario que la próxima constitución alcance por fin en un cierto momento esta solidez que la enseñanza de experiencias repetidas ha podido darle a todos los espíritus".

De todas maneras, la Revolución arriesga siempre recaer en el carril precedente pero como acontecimiento cuyo contenido mismo es sin importancia; su existencia atestigua una virtualidad permanente y que no puede ser olvidada: para la historia futura es la garantía misma de la continuidad de una gestión hacia el progreso.

Solamente quería situarles este texto de Kant sobre la *Aufklärung*; trataré ahora de leerlo de mucho más cerca. Quería también ver cómo quince años más tarde, Kant reflexionaba esta actualidad mucho más dramática que era la Revolución Francesa. Con estos dos textos, de alguna manera se está en el origen, en el punto de partida de toda una dinastía de cuestiones filosóficas. Estas dos preguntas: "¿Qué es la *Aufklärung*? ¿Qué es la Revolución?" son las dos formas bajo las cuales Kant planteó la cuestión de su propia actualidad. Creo que son también las dos cuestiones que no han dejado de asaltar si no a toda la filosofía moderna desde el siglo XIX, al menos, a una gran parte de esa filosofía. Después de todo me parece que la *Aufklärung* a la vez como acontecimiento singular que inaugura la modernidad europea y como proceso permanente que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo y la instauración de las formas

de la racionalidad y de técnica, la autonomía y la autoridad del saber, no es para nosotros simplemente un episodio en la historia de las ideas. Es una cuestión filosófica inscrita en nuestro pensamiento desde el siglo XVIII. Dejemos en su piedad a aquellos que quieren que se guarde viva e intacta la herencia de la *Aufklärung*. Esa piedad se sostiene sobre la más manifiesta traición. No son los restos de la *Aufklärung* los que hay que preservar; es la cuestión misma de este acontecimiento y de su sentido (la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal) la que es necesario mantener presente y guardar en el espíritu como lo que debe ser pensado.

La cuestión de la *Aufklärung*, o aún de la razón, como problema histórico ha atravesado de manera más o menos oculta el pensamiento filosófico desde Kant hasta ahora. La otra cara de la actualidad que Kant encontró es la Revolución: la Revolución a la vez como acontecimiento, como ruptura y derribamiento en la historia, como fracaso, pero al mismo tiempo como valor, como signo de una disposición que opera en la historia y en el progreso de la especie humana. también acá, la cuestión para la filosofía no es la de determinar cuál es la parte de la Revolución que convendría preservar y hacer valer como modelo. Es la de saber qué es necesario hacer con esta voluntad de revolución, con este "entusiasmo" por la Revolución que es otra cosa distinta de la empresa revolucionaria misma. Las dos preguntas: "¿Qué es la *Aufklärung*?" y "¿qué hacer con la voluntad de revolución?" definen el campo de interrogación filosófica que trata de lo que somos en nuestra actualidad.

Me parece que Kant fundó las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se divide la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica Kant planteó, fundó esta tradición de la filosofía que propone la cuestión de las condiciones en las cuales es posible un conocimiento verdadero y, a partir de allí, se puede decir que toda una cara de la filosofía moderna se ha presentado desde el siglo XIX, se ha desarrollado como analítica de la verdad.

Pero existe en la filosofía moderna y contemporáneo otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: es aquel que se ve nacer precisamente en la pregunta de la *Aufklärung* o en el texto sobre la Revolución; esa otra tradición crítica plantea la pregunta: ¿qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles? No se trata entonces de una analítica de la verdad, se tratará de lo que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que el dilema filosófico al cual nos encontramos enfrentados actualmente es éste: se puede optar por una filosofía crítica que se presentara como una filosofía analítica

de la verdad en general, o bien, se puede optar por un pensamiento crítico que tomara la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad. Es esta forma de filosofía que fundó una forma de reflexión, de Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, en la cual he tratado de trabajar.

---

<sup>1</sup> Tomado de Magazine Littéraire, N° 207 de mayo de 1984. Traducción de Luis Alfonso Palau y Jorge Alberto Naranjo.

<sup>2</sup> Chiffrement: operación por la cual se cifra un mensaje. (Nota de los traductores).

# UN INEDITO

## ¿Qué es la Ilustración?

Michel FOUCAULT

### Presentación(\*)

Michel Foucault puso siempre su propio pensamiento en relación con el pensamiento de Kant. Pero esta relación estuvo marcada, desde el primer momento, por la ambivalencia. Ya en 1961, dedicó su tesis complementaria a la *Antropología* de Kant. Paralelamente, publicó una traducción francesa de esta obra y escribió una larga introducción que quedó inédita. A Foucault le interesaba, ante todo, el paso de las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me está permitido esperar?) a la pregunta antropológica (¿qué es el hombre?), según la formulación que el propio Kant empleó en su *Lógica*. En otras palabras, le interesaba la recaída de la crítica kantiana en el "sueño dogmático" de la razón, no ya bajo la forma medieval de una fundamentación teológica sino bajo la forma moderna de una fundamentación antropológica. Para Foucault, esa recaída es el problema central al que ha tenido que enfrentarse la filosofía contemporánea, especialmente a partir de Nietzsche.

Por eso, en *Las palabras y las cosas* (1966), se propuso llevar a cabo una "arqueología" del humanismo y de las ciencias humanas, a fin de mostrar las aporías lógicas y los límites históricos de todos esos discursos acerca del hombre, unos discursos inevitablemente condenados a presentarse a un tiempo como trascendentales y como empíricos. Pero esta "arqueología" la entendía el propio Foucault como un ejercicio de filosofía "crítica", es decir, como un análisis de las condiciones de posibilidad de la propia experiencia. Lo que ocurre es que tales condiciones, como había puesto de manifiesto la genealogía nietzscheana, no son universales sino singulares; no nos remiten a un sujeto trascendental sino a una época histórica determinada: la nuestra. Por eso, la "crítica" había de ejercerse necesariamente como "historia del presente". Este nuevo sentido de la crítica se encuentra ya claramente formulado por Foucault en el prefacio al *Nacimiento de la clínica* (1963). El reconocimiento simultáneo de su procedencia y de su disidencia con respecto a Kant no es, pues, un fenómeno tardío, una especie de "giro" o de *retractatio* en la evolución intelectual de Foucault, como han pretendido algunos de sus críticos.

Desde comienzos de los años sesenta, Foucault reivindicó -y practicó- la crítica histórico-política de la propia época como tarea y como distintivo de la filosofía contemporánea, o por lo menos de una cierta tradición filosófica. Y es a esta tradición a la que volvió a adscribirse

---

(\*) Dirección para correspondencia: Antonio Campillo. Dpto. de Filosofía y Lógica, Facultad de Filosofía. Universidad de Murcia. Apto. 4021, 30080 Murcia (España).

© Copyright 1993 Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, Murcia (España). ISSN: 1130-0507.

explícitamente en sus últimos escritos<sup>1</sup>. Especialmente en unos seminarios impartidos en torno al opúsculo kantiano *Was ist Aufklärung?*, que llegó a convertirse en uno de sus textos "fetiches". El primero de estos seminarios lo dictó en el Collège de France, en 1983; una transcripción del mismo, revisada por el propio autor y publicada en mayo de 1984, un mes antes de su muerte, ha sido traducida ya al castellano<sup>2</sup>. En cuanto al segundo seminario, impartido en Estados Unidos, apareció ese mismo año en versión inglesa, pero la versión original francesa no vio la luz hasta 1993; y es la traducción de este segundo texto la que ahora presentamos al lector de lengua castellana<sup>3</sup>.

Lo más significativo de estos dos seminarios es que Foucault encuentra en el propio Kant el inicio de esa tradición de crítica histórico-política a la que él mismo desea adscribirse; pero no ya en el Kant de las tres grandes *Críticas*, sino en el Kant de los pequeños ensayos o artículos periodísticos. Con Kant, dice Foucault, se inicia un "periodismo filosófico" que va a tener gran importancia en todo el siglo XIX, y que va a ser -junto a la institución universitaria- uno de los modos de ejercer públicamente la reflexión filosófica. De Kant arrancan, pues, dos grandes tradiciones filosóficas, es decir, dos grandes maneras de entender la "crítica": como una "analítica de la verdad", que se pregunta por las condiciones universales del conocimiento, y como una analítica de la actualidad, que se pregunta por la identidad de aquél que hace la pregunta, esto es, que se plantea "la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal". Esta "ontología de la actualidad" o "del presente", que es a la vez una "ontología de nosotros mismos", es la que han practicado Kant y Hegel, Marx y Nietzsche, Weber y los miembros de la Escuela de Frankfurt; y es también la que el propio Foucault pretende haber practicado.

El texto que ahora presentamos desarrolla esta propuesta de "ontología histórica de nosotros mismos". Con ella, se trata de evitar una doble alternativa, que es un doble callejón sin salida. En primer lugar, ante el debate sobre el fin de la época moderna y el inicio de una "enigmática e inquietante" época post-moderna, Foucault trata de caracterizar la modernidad no ya como una época sino como una "actitud", como un "ethos filosófico", como un cierto tipo de relación

<sup>1</sup> En su Prefacio a la edición inglesa de la obra de G. Canguilhem, *On the normal and the pathological* (Dordrecht Reidel, 1978), titulado "Georges Canguilhem: filósofo del error", y traducido al castellano en Ramón Máiz (ed.), *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 201-210; en el debate que mantuvo con un grupo de historiadores franceses a propósito de su libro *Vigilar y castigar*, y que fue publicado con el título *L'impossible prison* (Seuil, Paris, 1980; trad. cast. parcial en Anagrama, Barcelona, 1982); en sus "Dos ensayos sobre el sujeto y el poder", publicados por H.L. Dreyfus y P. Rabinow en su estudio *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1982 (trad. francesa: *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984), y traducidos al castellano en la revista *Saber*, nº 3, Mayo/Junio 1985, pp. 14-23; en el artículo autobiográfico, firmado con el pseudónimo de Maurice Florence: "Michel Foucault, 1926-", en *Dictionnaire des philosophes*, dirigido por Denis Huisman, PUF, Paris, 1984, vol. I, pp. 941-944; y, por último, en sus dos seminarios sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*, dictados en 1983 y publicados separadamente en 1984, uno en francés y otro en inglés.

<sup>2</sup> En *Magazine Littéraire*, dossier Foucault, nº 207, mayo 1984, pp. 35-39. Trad. castellana de E. Bello: "Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung?*", en F. Jarauta (ed.), *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia, 1986, pp. 13-24.

<sup>3</sup> Este texto apareció por vez primera en inglés, en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984. La versión original francesa, a partir de la cual ha sido realizada la presente traducción, apareció en *Magazine Littéraire*, dossier "Kant et la modernité", nº 309, abril 1993, pp. 61-74, con una breve nota introductoria de François Ewald. Conviene recordar que este texto es la transcripción de un seminario impartido por Foucault, y por ello conserva los giros y las imprecisiones propias del discurso oral. En la traducción, se ha respetado al máximo el estilo oral del autor, pero también se ha procurado que la versión castellana no perdiese por ello claridad y fluidez. Los corchetes que a veces aparecen en el texto se encuentran también en la versión original francesa.

(a un tiempo crítica y experimental) con la propia época y con uno mismo; y para ello se sirve no sólo del opúsculo de Kant sino también de los escritos de Baudelaire. En segundo lugar, frente a la disyuntiva "a favor de" o "contra" la Ilustración, Foucault trata de mostrar que la actitud ilustrada o moderna no sólo no consiste en comulgar con un determinado decálogo humanista sino que más bien consiste en cuestionar y franquear los límites de lo humano, puesto que esos límites han sido y seguirán siendo históricamente variables. En pocas palabras, Foucault pretende arrebatarse los títulos de "moderno" y de "ilustrado" a quienes han hecho de ellos un uso doctrinario y acrítico.

Antonio Campillo  
Murcia, octubre de 1993

## I

En nuestros días, cuando un diario plantea una pregunta a sus lectores, lo hace para pedirles su parecer sobre un tema en el que cada cual tiene ya su opinión: no hay riesgo de aprender gran cosa. En el siglo XVIII, se prefería interrogar al público precisamente sobre problemas para los que no se tenía todavía una respuesta. No sé si era más eficaz; era más divertido. El caso es que en virtud de esta costumbre, un periódico alemán, *Berlinische Monatschrift*, en noviembre de 1784, publicó una respuesta a la pregunta: *Was ist Aufklärung?*, y esa respuesta era de Kant.

Texto menor, tal vez. Pero me parece que con él entra discretamente en la historia del pensamiento una pregunta a la que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la que nunca ha llegado a desembarazarse. Y bajo formas diversas, hace ya dos siglos que la repite. De Hegel a Horkheimer o a Habermas, pasando por Nietzsche o Max Weber, apenas hay filosofía que, directa o indirectamente, no se haya visto enfrentada a esta misma pregunta: ¿cuál es, pues, ese acontecimiento que se llama *Aufklärung* y que ha determinado, en parte al menos, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy? Imaginemos que el *Berlinische Monatschrift* existe todavía en nuestros días y que plantea a sus lectores la pregunta: "¿Qué es la filosofía moderna?"; quizá se le podría responder como en eco: la filosofía moderna es la que intenta responder a la pregunta lanzada, hace dos siglos, con tanta imprudencia: *Was ist Aufklärung?*

Detengámonos unos instantes en este texto de Kant. Por varias razones, merece que le prestemos atención.

1. A esta misma pregunta había respondido también Moses Mendelssohn, en el mismo diario, dos meses antes. Pero Kant no conocía ese texto cuando redactó el suyo. Ciertamente, no data de ese momento el encuentro del movimiento filosófico alemán con los nuevos desarrollos de la cultura judía. Hacía ya una treintena de años que Mendelssohn estaba en esta encrucijada, en compañía de Lessing. Pero hasta entonces se había tratado de otorgar derecho de ciudadanía a la cultura judía en el pensamiento alemán -es lo que Lessing había intentado hacer en *die Juden-*, o, al menos, de resaltar problemas comunes al pensamiento judío y a la filosofía alemana: es lo que Mendelssohn había hecho en las *Conversaciones sobre la inmortalidad del alma*. Con los dos textos aparecidos en el *Berlinische Monatschrift*, la *Aufklärung* alemana y la *Haskala* judía reconocen su pertenencia a una misma historia; intentan

determinar de qué proceso común derivan. Y esa era, tal vez, una manera de anunciar la aceptación de un destino común, del que sabemos a qué drama debía llevar.

2. Pero hay más. En sí mismo y en el interior de la tradición cristiana, este texto plantea un problema nuevo. Ciertamente, no es la primera vez que el pensamiento filosófico trata de reflexionar sobre su propio presente. Pero, esquemáticamente, puede decirse que esta reflexión había adoptado hasta entonces tres formas principales.

- Se puede representar el presente como perteneciente a una cierta edad del mundo, distinta de las otras por algunos caracteres propios, o separada de las otras por algún acontecimiento dramático. Así, en la *Política* de Platón, los interlocutores reconocen que pertenecen a una de esas revoluciones del mundo en las que éste gira del revés, con todas las consecuencias negativas que eso puede tener.
- También se puede interrogar al presente para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un acontecimiento próximo. Tenemos ahí el principio de una especie de hermenéutica histórica de la que Agustín podría proporcionar un ejemplo.
- Igualmente, se puede analizar el presente como un punto de transición hacia la aurora de un mundo nuevo. Es esto lo que describe Vico en el último capítulo de los *Principios de la Filosofía de la historia*; lo que él ve "hoy" es "la más completa civilización extendiéndose entre los pueblos mayoritariamente sometidos a algunos grandes monarcas"; es también "Europa brillando con una incomparable civilización", en la que finalmente abundan "todos los bienes que componen la felicidad de la vida humana".

Ahora bien, la manera en que Kant plantea la cuestión de la *Aufklärung* es completamente diferente: ni una edad del mundo a la cual se pertenece, ni un acontecimiento cuyos signos se percibe, ni la aurora de un cumplimiento. Kant define la *Aufklärung* de una manera casi enteramente negativa, como una *Ausgang*, una "salida", un "final". En sus otros textos sobre la historia, se da el caso de que Kant plantee cuestiones de origen o que defina la finalidad interior de un proceso histórico. En el texto sobre la *Aufklärung*, la cuestión concierne a la pura actualidad. No trata de comprender el presente a partir de una totalidad o de un acabamiento futuro. Busca una diferencia: ¿qué diferencia introduce el hoy en relación al ayer?

3. No entraré en el detalle del texto, que no siempre es muy claro a pesar de su brevedad. Simplemente, quisiera subrayar en él tres o cuatro rasgos que me parecen importantes para comprender cómo ha planteado Kant la cuestión filosófica del presente.

Kant indica inmediatamente que esta "salida" que caracteriza a la *Aufklärung* es un proceso que nos libera del estado de "minoría". Y por "minoría" entiende un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que conviene hacer uso de la razón. Kant ofrece tres ejemplos: estamos en estado de "minoría" cuando un libro ocupa el lugar de nuestro entendimiento, cuando un director espiritual ocupa el lugar de nuestra conciencia, cuando un médico decide por nosotros nuestro régimen (notemos, de paso, que se reconoce fácilmente el registro de las tres críticas, aunque el texto no lo dice explícitamente). En todo caso, la *Aufklärung* es definida por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón.

Hay que subrayar también que esta salida es presentada por Kant de manera bastante ambigua. La caracteriza como un hecho, un proceso que está efectuándose; pero la presenta también como una tarea y una obligación. Desde el primer párrafo, hace notar que el propio hombre es responsable de su estado de minoría. Por tanto, hay que suponer que no podrá salir de ese estado si no es por un cambio que él mismo ha de efectuar sobre sí mismo. De una manera significativa, Kant dice que esta *Aufklärung* tiene una "divisa" (*Wahlspruch*): ahora

bien, la divisa es un rasgo distintivo por el que se hace reconocer; es también una consigna que se da a sí misma y que se propone a los otros. Y ¿cuál es esa consigna? *Aude sapere*, "ten el coraje, la audacia de saber". Por tanto, hay que considerar que la *Aufklärung* es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y un acto de coraje a efectuar personalmente. Ellos son a la vez elementos y agentes del mismo proceso. Pueden ser sus actores en la medida en que forman parte de él; y él se produce en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios.

Una tercera dificultad aparece entonces en el texto de Kant. Consiste en el empleo de la expresión *Menschheit*. Es sabida la importancia de esta expresión en la concepción kantiana de la historia. ¿Hay que entender que es el conjunto de la especie humana el que está implicado en el proceso de la *Aufklärung*? Y en ese caso, ¿hay que imaginar que la *Aufklärung* es un cambio histórico que afecta a la existencia política y social de todos los hombres sobre la superficie de la tierra? ¿O hay que entender que se trata de un cambio que afecta a lo que constituye la humanidad del ser humano? Y entonces se plantea la cuestión de saber qué es ese cambio. Aquí, una vez más, la respuesta de Kant no está desprovista de una cierta ambigüedad. En todo caso, bajo una apariencia simple, es bastante compleja.

Kant define dos condiciones esenciales para que el hombre salga de su minoría. Y estas dos condiciones son a la vez espirituales e institucionales, éticas y políticas.

La primera de estas condiciones es que se distinga bien lo que corresponde a la obediencia y lo que corresponde al uso de la razón. Kant, para caracterizar brevemente el estado de minoría, cita la expresión corriente: "obedeced, no razonéis"; tal es, según él, la forma en que ordinariamente se ejerce la disciplina militar, el poder político, la autoridad religiosa. La humanidad se hará mayor no cuando ya no tenga que obedecer, sino cuando se le diga: "obedeced, y podréis razonar cuanto queráis". Conviene señalar que la expresión alemana empleada aquí es "rätzonieren"; este término, que se encuentra también empleado en las *Críticas*, no se refiere a un uso cualquiera de la razón, sino a un uso de la razón en el que ésta no tiene otro fin que ella misma; "rätzonieren" es razonar por razonar. Y Kant ofrece unos ejemplos que son también, en apariencia, completamente triviales: pagar los impuestos, pero poder razonar tanto como se quiera sobre la fiscalidad, es lo que caracteriza el estado de mayoría; o también: cuando se es pastor, atender el servicio de una parroquia conforme a los principios de la iglesia a la que se pertenece, pero razonar como se quiera a propósito de los dogmas religiosos.

Podría pensarse que esto no es muy diferente de lo que se entiende, desde el siglo XVI, como libertad de conciencia: el derecho de pensar como uno quiera, siempre y cuando obedezca como debe. Ahora bien, es aquí donde Kant hace intervenir otra distinción, y la hace intervenir de una manera bastante sorprendente. Se trata de la distinción entre el uso privado y el uso público de la razón. Pero inmediatamente añade que la razón debe ser libre en su uso público y sumisa en su uso privado. Que es exactamente lo contrario de lo que ordinariamente se denomina libertad de conciencia.

Pero conviene precisar un poco. ¿Cuál es, según Kant, este uso privado de la razón? ¿Cuál es el dominio en el que se ejerce? El hombre, dice Kant, hace un uso privado de su razón cuando es "una pieza de una máquina"; es decir, cuando tiene un papel que representar en la sociedad y unas funciones que ejercer: ser soldado, tener que pagar unos impuestos, estar a cargo de una parroquia, ser funcionario de un gobierno, todo esto hace del ser humano un segmento particular en la sociedad; de este modo, se encuentra colocado en una posición definida, en la que debe aplicar unas reglas y perseguir unos fines particulares. Kant no pide

que se practique una obediencia ciega y estúpida; sino que se haga de la razón un uso adaptado a esas circunstancias determinadas; y la razón debe someterse entonces a esos fines particulares. Por tanto, no puede haber ahí un uso libre de la razón.

En cambio, cuando no se razona más que para hacer uso de la razón, cuando se razona en tanto que ser razonable (y no en tanto que pieza de una máquina), cuando se razona como miembro de la humanidad razonable, entonces el uso de la razón debe ser libre y público. Por tanto, la *Aufklärung* no es solamente el proceso por el cual los individuos verían garantizada su libertad personal de pensamiento. Hay *Aufklärung* cuando hay superposición del uso universal, del uso libre y del uso público de la razón.

Ahora bien, esto nos lleva a una cuarta cuestión que es preciso plantear en este texto de Kant. Se entiende bien que el uso universal de la razón (al margen de todo fin particular) es asunto del propio sujeto en tanto que individuo; asimismo, se entiende bien que la libertad de este uso pueda estar asegurada de manera puramente negativa por la ausencia de toda persecución contra él; pero ¿cómo asegurar un uso público de esta razón? Como puede verse, la *Aufklärung* no debe ser concebida simplemente como un proceso general que afecta a toda la humanidad; no debe ser concebida solamente como una obligación prescrita a los individuos: ahora aparece como un problema político. En todo caso, se plantea la cuestión de saber cómo el uso de la razón puede tomar la forma pública que le es necesaria, cómo la audacia de saber puede ejercerse a la luz del día, mientras que los individuos obedecen tan exactamente como sea posible. Y Kant, para terminar, propone a Federico II, en términos apenas velados, una especie de contrato. Lo que podría llamarse el contrato del despotismo racional con la libre razón: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, pero a condición de que el propio principio político al cual hay que obedecer sea conforme a la razón universal.

Dejemos aquí este texto. En modo alguno pretendo considerarlo como si pudiese constituir una descripción adecuada de la *Aufklärung*; y pienso que ningún historiador podría contentarse con él para analizar las transformaciones sociales, políticas y culturales que se produjeron a fines del siglo XVIII.

Sin embargo, a pesar de su carácter circunstancial, y sin querer darle un lugar exagerado en la obra de Kant, creo que es necesario subrayar el vínculo que existe entre este breve artículo y las tres *Críticas*. Efectivamente, describe la *Aufklärung* como el momento en que la humanidad va a hacer uso de su propia razón, sin someterse a ninguna autoridad; ahora bien, es precisamente en ese momento cuando la *Crítica* es necesaria, pues tiene como papel definir las condiciones bajo las cuales el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar. Es un uso ilegítimo de la razón el que hace nacer, con la ilusión, el dogmatismo y la heteronomía; en cambio, cuando el uso legítimo de la razón ha sido claramente definido en sus principios, su autonomía puede quedar asegurada. La *Crítica* es, en cierto sentido, el libro de a bordo de la razón que se ha hecho mayor en la *Aufklärung*; e inversamente, la *Aufklärung* es la edad de la *Crítica*.

Creo que también es conveniente subrayar la relación entre este texto de Kant y los otros textos dedicados a la historia. Éstos, en general, tratan de definir la finalidad interna del tiempo y el punto hacia el cual se encamina la historia de la humanidad. Ahora bien, el análisis de la *Aufklärung*, al definirla como el paso de la humanidad a su estado de mayoría, sitúa la actualidad en relación con ese movimiento de conjunto y sus direcciones fundamentales. Pero, al mismo tiempo, muestra cómo en el momento actual cada uno se siente en cierto modo responsable de ese proceso de conjunto.

La hipótesis que yo querría avanzar es que este pequeño texto se encuentra de alguna manera en la bisagra entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. Es una reflexión de Kant sobre la actualidad de su época. Sin duda, no es la primera vez que un filósofo expone las razones que tiene para emprender su obra en tal o tal momento. Pero me parece que es la primera vez que un filósofo vincula así, de manera estrecha y desde el interior, la significación de su obra con respecto al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe. La reflexión sobre "hoy" como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto.

Y al enfocarlo así, me parece que se puede reconocer en él un punto de partida: el inicio de lo que podría llamarse la actitud de modernidad.

## II

Sé que a menudo se habla de la modernidad como de una época, o en todo caso como de un conjunto de rasgos característicos de una época; se la sitúa en un calendario en el que estaría precedida por una premodernidad, más o menos ingenua o arcaica, y seguida por una enigmática e inquietante "post-modernidad". Y se interroga entonces para saber si la modernidad constituye la continuación de la *Aufklärung* y su desarrollo, o si hay que ver en ella una ruptura o una desviación respecto a los principios fundamentales del siglo XVIII.

Teniendo como referencia el texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad como una actitud más que como un período de la historia. Y por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los Griegos llamaban un "ethos". Y consecuentemente, más que querer distinguir el "período moderno" de las épocas "pre" o "post-moderna", creo que sería mejor averiguar cómo la actitud de modernidad, desde que se formó, se ha encontrado en lucha con actitudes de "contra-modernidad".

Para caracterizar brevemente esta actitud de modernidad, tomaré un ejemplo que es casi necesario: se trata de Baudelaire, pues en él se reconoce generalmente una de las conciencias más agudas de la modernidad en el siglo XIX.

1) A menudo se intenta caracterizar la modernidad por la conciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura de la tradición, sentimiento de la novedad, vértigo de lo que pasa. Y es precisamente eso lo que parece decir Baudelaire cuando define la modernidad por "lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente". Pero, para él, ser moderno no es reconocer y aceptar ese movimiento; por el contrario, es tomar una cierta actitud en relación con ese movimiento; y esta actitud voluntaria, difícil, consiste en apoderarse de algo eterno que no está más allá del instante presente, ni detrás de él, sino en él. La modernidad se distingue de la moda, que no hace más que seguir el curso del tiempo; es la actitud que permite captar lo que hay de "heroico" en el momento presente. La modernidad no es un fenómeno de sensibilidad hacia el presente fugitivo; es una voluntad de "heroizar" el presente.

Me contentaré con citar lo que dice Baudelaire de la pintura de personajes contemporáneos. Baudelaire se burla de esos pintores que, encontrando demasiado fea la vestimenta de los hombres del siglo XIX, no quieren representar más que togas antiguas. Pero la modernidad de

la pintura no consiste para él en introducir los trajes negros en un cuadro. El pintor moderno será aquél que muestre esa sombría levita como "el traje necesario de nuestra época". Aquél que sepa hacer ver en esa moda pasajera la relación esencial, permanente, obsesiva que nuestra época mantiene con la muerte. "El traje negro y la levita tienen no sólo su belleza política, que es la expresión de la igualdad universal, sino también su belleza poética, que es la expresión del alma pública; un inmenso desfile de sepultureros, políticos, enamorados, burgueses. Todos celebramos algún entierro". Para designar esta actitud de modernidad, Baudelaire usa a veces una lýtote que es muy significativa, porque se presenta bajo la forma de precepto: "No tenéis derecho a despreciar el presente".

2) Esta heroización es irónica, por supuesto. En la actitud de modernidad, en modo alguno se trata de sacralizar el momento que pasa para intentar mantenerlo o perpetuarlo. Sobre todo, no se trata de acogerlo como una curiosidad fugitiva e interesante. Eso sería lo que Baudelaire llama una actitud de "callejeo" (*flânerie*)<sup>4</sup>. El callejeo se contenta con abrir los ojos, prestar atención y coleccionar en el recuerdo. Al hombre de callejeo, Baudelaire opone el hombre de modernidad: "Anda, corre, busca. Con toda seguridad, este hombre, este solitario dotado de una imaginación activa, siempre viajando a través del gran desierto de hombres, tiene una meta más elevada que la de un puro paseante (*flâneur*), una meta más general, distinta del placer fugitivo de la circunstancia. Busca ese algo que se nos permitirá denominar la modernidad. Para él, se trata de extraer de la moda lo que puede contener de poético en lo histórico". Y como ejemplo de modernidad, Baudelaire cita al dibujante Constantin Guys. Aparentemente, un paseante, un coleccionista de curiosidades; permanece "el último donde quiera que pueda resplandecer la luz, resonar la poesía, hormiguar la vida, vibrar la música, donde quiera que una pasión pueda poner el ojo, donde quiera que el hombre natural y el hombre convencional se muestren con una rara belleza, donde quiera que el sol alumbre las rápidas alegrías del animal depravado".

Pero esto no debe llevarnos a engaño. Constantin Guys no es un paseante; lo que hace de él, a ojos de Baudelaire, el pintor moderno por excelencia, es que a la hora en que el mundo entero se sume en el sueño, él se pone a trabajar y lo transfigura. Transfiguración que no es anulación de lo real sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; las cosas "naturales" se convierten en "más que naturales", las cosas "bellas" se convierten en "más que bellas" y las cosas singulares aparecen "dotadas de una vida entusiasta como el alma del autor". Para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisociable de la obstinación en imaginarlo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que simultáneamente respeta esa realidad y la viola.

3) Sin embargo, para Baudelaire, la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente; es también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo indispensable. Ser moderno no es

<sup>4</sup>Los términos *flânerie* y *flâneur*, tan importantes en el vocabulario de Baudelaire, tienen difícil traducción en nuestra lengua. El verbo *flâner* significa vagabundear, gandulear, pero también mirar, curiosear. Baudelaire utiliza el término *flânerie* para referirse al vagabundeo urbano, al ocioso callejeo en el que uno va al mismo tiempo paseando y curioseando, es decir, dejándose llevar por los innumerables atractivos y novedades que la ciudad le ofrece, tanto de día como de noche. El *flâneur* es ese paseante desocupado y curioso, tan característico de las grandes ciudades modernas. Un análisis ya clásico de este tema baudelairiano puede encontrarse en Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo (Iluminaciones II)*, trad. de J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1972 (N. del T.).

aceptarse a sí mismo tal como uno es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: es lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el "dandysmo". No recordaré páginas que son demasiado conocidas: aquéllas sobre la naturaleza "grosera, terrestre, inmunda"; aquéllas sobre la revuelta indispensable del hombre en relación consigo mismo; aquéllas sobre la "doctrina de la elegancia", que impone "a sus ambiciosos y humildes sectarios" una disciplina más despótica que las más terribles de las religiones; las páginas, en fin, sobre el ascetismo del dandy que hace de su cuerpo, de su comportamiento, de sus sentimientos y pasiones, de su existencia, una obra de arte. El hombre moderno, para Baudelaire, no es aquél que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad oculta; es aquél que procura inventarse a sí mismo. Esta modernidad no "libera al hombre en su ser propio"; le constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo.

4) Finalmente, añadiré sólo una palabra. Esta heroización irónica del presente, este juego de la libertad con lo real para su transfiguración, esta elaboración ascética de sí, Baudelaire no concibe que puedan tener su lugar en la sociedad como tal o en el cuerpo político. No pueden producirse más que en un lugar distinto: lo que Baudelaire llama el arte.

No pretendo resumir con estos pocos rasgos ni el acontecimiento histórico complejo que fue la *Aufklärung* a fines del siglo XVIII, ni tampoco la actitud de modernidad bajo las diferentes formas que ha podido adquirir en el curso de los dos últimos siglos.

Quería subrayar, por una parte, el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo; quería subrayar, por otra parte, que el hilo que puede ligarnos de esta manera con la *Aufklärung* no es la fidelidad a unos elementos de doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico. Es este *ethos* lo que muy brevemente quisiera caracterizar.

#### A. Negativamente

1. Este *ethos* implica, en primer lugar, que se rechaza lo que yo llamaré de buena gana el "chantaje" de la *Aufklärung*. Pienso que la *Aufklärung*, como conjunto de acontecimientos políticos, económicos, sociales, institucionales, culturales, de los que todavía dependemos en gran medida, constituye un dominio de análisis privilegiado. Pienso también que como intento de unir mediante un vínculo de relación directa el progreso de la verdad y la historia de la libertad, ha formulado una cuestión filosófica que sigue planteada para nosotros. Pienso, en fin -y he intentado mostrarlo a propósito del texto de Kant- que ha definido una cierta manera de filosofar. Pero esto no quiere decir que haya que estar "por" o "contra" la *Aufklärung*. Esto quiere decir, más bien, que precisamente hay que rechazar todo lo que se presente bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o aceptáis la *Aufklärung* y permanecéis en la tradición de su racionalismo (lo cual es considerado por algunos como positivo y por otros, al contrario, como un reproche); o criticáis la *Aufklärung* y entonces intentáis escapar a esos principios de racionalidad (lo cual puede ser visto, una vez más, como algo bueno o como algo malo). Y no se sale de este chantaje introduciendo en él matices "dialécticos", tratando de determinar lo que ha podido haber de bueno y de malo en la *Aufklärung*.

Hay que intentar hacer el análisis de nosotros mismos en tanto que seres históricamente

determinados, en cierta medida, por la *Aufklärung*. Eso implica una serie de investigaciones históricas tan precisas como sea posible; y estas investigaciones no estarán orientadas retrospectivamente hacia el "núcleo esencial de racionalidad" que puede encontrarse en la *Aufklärung* y que habría que salvar a toda costa; estarán orientadas hacia "los límites actuales de lo necesario": es decir, hacia aquello que no es o no es ya indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos.

2. Esta crítica permanente de nosotros mismos debe evitar las confusiones siempre demasiado fáciles entre el humanismo y la *Aufklärung*. No hay que olvidar nunca que la *Aufklärung* es un acontecimiento o un conjunto de acontecimientos y de procesos históricos complejos, situados en un cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas. Este conjunto comporta unos elementos de transformaciones sociales, unos tipos de instituciones políticas, unas formas de saber, unos proyectos de racionalización de los conocimientos y de las prácticas, unas mutaciones tecnológicas que es muy difícil resumir en una palabra, a pesar de que muchos de esos fenómenos son todavía importantes en el momento actual. Lo que yo he destacado y lo que me parece que ha sido fundador de toda una forma de reflexión filosófica no concierne más que al modo de relación reflexiva con el presente.

El humanismo es una cosa muy distinta: es un tema o más bien un conjunto de temas que han reaparecido varias veces, a través del tiempo, en las sociedades europeas; estos temas, siempre ligados a juicios de valor, evidentemente han variado siempre mucho en su contenido, así como en los valores que han seleccionado. Además, han servido de principio crítico de diferenciación: hubo un humanismo que se presentaba como crítica del cristianismo o de la religión en general; hubo un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético y mucho más teocéntrico (esto en el siglo XVII). En el siglo XIX, hubo un humanismo receloso, hostil y crítico en relación con la ciencia; y otro que [por el contrario] ponía su esperanza en esta misma ciencia. El marxismo ha sido un humanismo, el existencialismo y el personalismo lo han sido también; hubo un tiempo en el que se defendía los valores humanistas representados por el nacional-socialismo, y en el que los [propios] estalinistas decían que eran humanistas.

De esto no hay que extraer como consecuencia que todo lo que ha podido presentarse como humanismo deba ser rechazado; sino que la temática humanista es en sí misma demasiado flexible, demasiado diversa, demasiado inconsistente para servir de eje a la reflexión. Y es un hecho que, al menos desde el siglo XVII, lo que se llama el humanismo ha estado siempre obligado a encontrar su apoyo en ciertas concepciones del hombre tomadas de la religión, de la ciencia, de la política. Lo humanista sirve para embellecer y justificar las concepciones del hombre a las cuales está completamente obligado a recurrir.

Pues bien, yo creo que se puede oponer, precisamente a esta temática tan a menudo recurrente y siempre dependiente del humanismo, el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía: es decir, un principio que está en el corazón de la conciencia histórica que la *Aufklärung* tuvo de sí misma. Desde este punto de vista, yo vería una tensión entre *Aufklärung* y humanismo, más que una identidad. En todo caso, confundirlos me parece peligroso; y, además, históricamente inexacto. Si la cuestión del hombre, de la especie humana, de lo humanista, ha sido importante a todo lo largo del siglo XVIII, creo que muy raramente la *Aufklärung* se ha considerado a sí misma como un humanismo. Asimismo, conviene señalar que a lo largo del siglo XIX la historiografía del humanismo del siglo XVI, que ha sido tan importante en gente como Sainte-Beuve o Burckhardt, ha sido siempre distinta y a veces explícitamente opuesta a las Luces y al siglo XVIII. El siglo XIX ha tenido tendencia a oponerlos, al menos tanto como a confundirlos. En

todo caso, creo que, así como hay que escapar al chantaje intelectual y político "Estar por o contra la *Aufklärung*", hay que escapar al confucionismo histórico y moral que mezcla el tema del humanismo y la cuestión de la *Aufklärung*. Un análisis de sus relaciones complejas en el curso de los dos últimos siglos sería un trabajo por hacer, y sería importante para desenmarañar un poco la conciencia que tenemos de nosotros mismos y de nuestro pasado.

### B. Positivamente.

Pero, una vez tenidas en cuenta estas precauciones, evidentemente hay que dar un contenido más positivo a lo que puede ser un *ethos* filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos.

1. Este *ethos* filosófico puede caracterizarse como una *actitud-límite*. No se trata de un comportamiento de rechazo. Se debe escapar a la alternativa del afuera y el adentro; hay que estar en las fronteras. La crítica es, ciertamente, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber los límites que el conocimiento debía renunciar a franquear, me parece que hoy la cuestión crítica debe ser convertida en cuestión positiva: lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, ¿en qué medida es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias? En suma, se trata de transformar la crítica ejercida bajo la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica bajo la forma del franqueamiento posible.

Lo cual, obviamente, tiene como consecuencia que la crítica va a ejercerse no ya en la búsqueda de las estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. En ese sentido, esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica -y no trascendental- en el sentido de que no intentará determinar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible; sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser ya, o no hacer, o no pensar lo que somos, hacemos o pensamos.

No pretende hacer posible la metafísica finalmente convertida en ciencia; pretende relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad.

2. Pero para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, me parece que esta actitud histórico-crítica debe ser también una actitud experimental. Quiero decir que este trabajo hecho en los límites de nosotros mismos debe, por un lado, abrir un dominio de investigaciones históricas y, por el otro, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, y al mismo tiempo para determinar la forma precisa que hay que dar a ese cambio. Es decir, que esta ontología histórica de nosotros mismos debe apartarse de todos esos proyectos que pretenden ser globales y radicales. De hecho, se sabe por experiencia que la pretensión de escapar al sistema de la actualidad para ofrecer programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra visión del mundo, no han llevado de hecho sino a reconstruir las más peligrosas tradiciones.

Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en un cierto número de dominios que conciernen a modos de ser y de pensar, las relaciones de autoridad, las relaciones entre sexos, la manera en que percibimos la locura o la enfermedad; prefiero estas transformaciones, ciertamente parciales, que han sido efectuadas en la correlación del análisis histórico y de la actitud práctica, a las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX.

Yo caracterizaría, pues, el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear, y por tanto como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres.

3. Pero, sin duda, sería completamente legítimo hacer la siguiente objeción: limitándose a este género de investigaciones y de pruebas siempre parciales y locales, ¿no corre uno el peligro de dejarse determinar por estructuras más generales, arriesgándose a no tener ni conciencia ni dominio de ellas?

Dos respuestas para esto. Es cierto que hay que renunciar a la esperanza de alcanzar jamás un punto de vista que pudiera darnos acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que puede constituir nuestros límites históricos. Y, desde este punto de vista, la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible franqueamiento se encuentra, ella misma, siempre limitada, determinada y, por tanto, destinada a recomenzar.

Pero esto no quiere decir que todo trabajo no pueda hacerse más que en el desorden y la contingencia. Este trabajo tiene su generalidad, su sistematicidad, su homogeneidad y su envite.

a) *su envite:*

Está indicado por lo que podría llamarse "la paradoja [de las relaciones] de la capacidad y del poder". Se sabe que la gran promesa o la gran esperanza del siglo XVIII, o de una parte del siglo XVIII, estaba en el crecimiento simultáneo y proporcional de la capacidad técnica de actuar sobre las cosas, y de la libertad de los individuos en la relación de unos con otros. Y, además, puede verse que a través de toda la historia de las sociedades occidentales (quizá se encuentre aquí la raíz de su singular destino histórico -tan particular, tan diferente [de los otros] en su trayectoria y tan universalizante, dominante con respecto a los otros), la adquisición de las capacidades y la lucha por la libertad han constituido elementos permanentes. Ahora bien, las relaciones entre crecimiento de las capacidades y crecimiento de la autonomía no son tan simples como el siglo XVIII podía creer. Y se ha podido ver qué formas de relaciones de poder eran vehiculadas a través de tecnologías diversas (trátese de producciones con fines económicos, de instituciones con fines de regulación social, de técnicas de comunicación): las disciplinas, a un tiempo colectivas e individuales, y los procedimientos de normalización, ejercidos en nombre del poder del Estado, de las exigencias de la sociedad o de sectores de la población, son ejemplos de ello. Por tanto, el envite es: ¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder?

b) *homogeneidad:*

Lo cual lleva al estudio de lo que podría llamarse "los conjuntos prácticos". Se trata de tomar como dominio homogéneo de referencia no las representaciones que los hombres se forman de sí mismos, ni las condiciones que los determinan sin que ellos lo sepan, sino lo que hacen y la manera en que lo hacen. Es decir, las formas de racionalidad que organizan las

maneras de hacer (lo que podría llamarse su aspecto tecnológico); y la libertad con que actúan en estos sistemas prácticos, reaccionando a lo que hacen los otros, modificando hasta cierto punto las reglas del juego (es lo que podría llamarse la vertiente estratégica de estas prácticas). La homogeneidad de esos análisis histórico-críticos está, pues, asegurada por este dominio de las prácticas, con su vertiente tecnológica y su vertiente estratégica.

c) *sistematicidad*:

Estos conjuntos prácticos corresponden a tres grandes ámbitos: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones consigo mismo. Esto no quiere decir que sean tres ámbitos completamente extraños entre sí. Es bien sabido que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones consigo mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes cuya especificidad e imbricación es preciso analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética. En otros términos, la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de cuestiones, tiene que hacer un número no definido de investigaciones que se puede multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero todas ellas responderán a la sistematización siguiente: cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber; cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder; cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones.

d) *generalidades*:

Finalmente, esas investigaciones histórico-críticas son muy particulares, en el sentido de que remiten siempre a un material, una época, un cuerpo de prácticas y de discursos determinados. Pero, al menos a escala de las sociedades occidentales de las que procedemos, tienen su generalidad: en el sentido de que han sido, hasta nosotros, recurrentes; así, el problema de las relaciones entre razón y locura, o enfermedad y salud, o crimen y ley; el problema del lugar que hay que conceder a las relaciones sexuales, etc.

Pero si evoco esta generalidad no es para decir que hay que describirla en su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que hace falta captar es en qué medida lo que sabemos de ella, las formas de poder que en ella se ejercen y la experiencia que en ella hacemos de nosotros mismos no constituyen más que figuras históricas determinadas, mediante una cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción, modos de relación consigo mismo. El estudio de [los modos de] *problematización* (es decir, de lo que no es ni constante antropológica, ni variación cronológica) es pues la manera de analizar, en su forma históricamente singular, unas cuestiones de alcance general.

Una palabra de resumen para terminar y volver a Kant.

Yo no sé si nunca nos haremos mayores. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* no nos ha hecho mayores; y de que no lo somos todavía. Sin embargo, me parece que se le puede atribuir un sentido a esa interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant ha formulado al reflexionar sobre la *Aufklärung*. Más aún, me parece que ahí se da una manera de filosofar que no ha carecido de importancia y de eficacia durante los dos últimos siglos. La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni

siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible franqueamiento.

Esta actitud filosófica debe traducirse en un trabajo de investigaciones diversas; éstas tienen su coherencia metodológica en el estudio a la vez arqueológico y genealógico de prácticas consideradas simultáneamente como tipos tecnológicos de racionalidad y como juegos estratégicos de las libertades; tienen su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares bajo las cuales han sido problematizadas las generalidades de nuestra relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Tienen su coherencia práctica en el cuidado con que someten la reflexión histórico-crítica a la prueba de las prácticas concretas. No sé si hoy día es necesario decir que el trabajo crítico implica también la fe en las Luces; necesita siempre, creo yo, un trabajo sobre nosotros mismos, es decir, una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad.