

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 escritos¹. Especialmente en unos seminarios impartidos en torno al opúsculo kantiano *Was ist Aufklärung?*, que llegó a convertirse en uno de sus textos "fetiche". 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 castellano². 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 castellana³.

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

¹ 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*, n° 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.

² En *Magazine Littéraire*, dossier Foucault, n° 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.

³ 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", n° 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*)⁴. 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

⁴Los 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.