

MICHEL FOUCAULT

## ¿QUE ES LA ILUSTRACION? \*

En nuestros días, cuando un periódico formula una pregunta a sus lectores, es para pedirles su concepto en torno a un asunto sobre el que cada uno ya tiene su opinión. Es decir, no se corre el riesgo de que de ello se pueda aprender gran cosa. En el siglo XVIII se prefería interrogar al público sobre aquellos problemas a los que precisamente todavía no se les había encontrado respuesta. No sé si esto era más eficaz, pero era más divertido. Y fue en virtud de esta costumbre que un periódico alemán, el *Berlinische Monatschrift*, publicó en noviembre de 1784 una respuesta a la pregunta "Was ist Aufklärung?" y esa respuesta era de Kant.

Texto menor, posiblemente. 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 cual tampoco ha podido desembarazarse. Han transcurrido ya dos siglos de repetir el mismo interrogante bajo formas diversas. De Hegel a Horkheimer o a Habermas, pasando por Nietzsche o Max Weber, no hay casi filosofía que, directa o indirectamente, no haya sido confrontada a esta misma pregunta: ¿qué es, entonces, ese acontecimiento que llamamos *Aufklärung* y que ha determinado, al menos en parte, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy? Si imaginamos que el *Berlinische Monatschrift* existe todavía y que plantea a sus lectores la pregunta: "¿Qué es la filosofía moderna?", posiblemente podríamos responder haciéndole eco: la filosofía moderna es aquella que trata de responder a la pregunta formulada hace ya dos siglos con tanta imprudencia: *was ist Aufklärung?*

Detengámonos algunos instantes en este texto de Kant, que varias razones, merecen nuestra atención:

1. Moses Mendelssohn también había respondido a la misma pregunta dos meses antes y en el mismo diario. Pero Kant no conocía ese texto cuando elaboró el suyo. Ciertamente, el encuentro del movimiento filosófico alemán con los nuevos desarrollos de la cultura judía no data de ese entonces. Hacía ya treinta años que Mendelssohn y Lessing se encontraban en ese punto.

Pero hasta entonces se trataba de dar derecho de ciudadanía a la cultura judía dentro del pensamiento alemán —lo que Lessing había inten-

\* *Magazin littéraire*. No. 309 (Paris, abril de 1993), pp. 61-73. Traducido del francés por: Alvaro Forero, revisado por: William Díaz. Texto tomado de Nueva Epoca No. 7, 1995. Facultad de Derecho, Universidad Libre. Bogotá, D.C.

tado hacer en "die Juden"–, o más aún, de encontrar los problemas comunes al pensamiento judío y a la filosofía alemana: 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 se reconocían como pertenecientes a la misma historia; ambas buscan determinar en qué procesos comunes participan. Y era tal vez una manera de anunciar la aceptación de un destino común, del cual se sabe a qué drama deba conducir.

2. Pero hay más: En sí mismo y al interior de la tradición cristiana, el texto de Kant plantea un problema nuevo. De seguro no es la primera vez que el pensamiento filosófico busca reflexionar sobre su propio presente. Sin embargo, podemos decir esquemáticamente que esta reflexión había tomado hasta ese momento tres formas principales:

– Es posible representar el presente como perteneciente a una determinada edad del mundo, diferenciada de las otras por algunos caracteres propios, o separada de las otras por algún acontecimiento dramático. Así, en "El Político" de Platón, los interlocutores reconocen que pertenecen a una de esas revoluciones del mundo en las que éste gira al revés, con todas las consecuencias negativas que ello pueda tener.

– También es posible interrogar al presente para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un acontecimiento próximo. Tenemos aquí el principio de una especie de hermenéutica histórica, de la cual Agustín podría proporcionar un ejemplo.

– De igual manera, se puede analizar el presente como un punto de transición hacia la aurora de un mundo nuevo. Es aquello que describe Vico en el último capítulo de los "Principios de la Filosofía de la historia"; lo que él ve "hoy" es que "la civilización más completa se extiende entre la

mayoría de los pueblos sometidos a algunos grandes monarcas"; es también "la Europa que brilla por su incomparable civilización", en la que abundan, en fin, "todos los bienes que componen la felicidad de la vida humana".

Pero la manera como Kant formula la pregunta acerca de la *Aufklärung* es completamente diferente: no se trata de una época del mundo a la que pertenecemos, ni de un acontecimiento del cual percibimos sus signos, ni de la aurora de la realización de un proyecto. Kant definió la *Aufklärung* de una manera casi enteramente negativa, como una *Ausgang*, una "salida", una "vía de escape". En otros textos sobre la historia, es común que Kant plantee interrogantes relativos al origen o que defina la finalidad interna de un proceso histórico. En este texto sobre la *Aufklärung*, la pregunta concierne a la pura actualidad. No busca comprender el presente a partir de una totalidad o de un proyecto futuro. Busca una diferencia: la diferencia que introduce el hoy con respecto al ayer.

3. No entraré en los detalles de este texto que, a pesar de su brevedad, no siempre resulta claro. Sólo quisiera detenerme en tres o cuatro rasgos que me parecen importantes para comprender cómo ha formado Kant la pregunta filosófica del presente.

Kant indica enseguida que esta "vía salida de escape" que caracteriza la *Aufklärung* es un proceso que nos libera del estado de "minoría de edad". Y por "minoría de edad", Kant entiende un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otro para conducirnos por dominios en los cuales conviene hacer uso de la razón. Kant presenta tres ejemplos: estamos en estado de "minoría de edad" cuando un libro ocupa el lugar del entendimiento, cuando un guía espiritual ocupa el lugar de la conciencia, cuando un médico decide en nuestro lugar acerca de nuestro propio régimen (señalemos de paso

que aquí se reconoce fácilmente el rastro de las tres críticas, aunque el texto no lo diga 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.

Es necesario subrayar que esta salida es presentada por Kant de manera bastante ambigua: la caracteriza como un hecho, un proceso en vías de desarrollo; pero la presenta también como una tarea y una obligación. Desde el primer párrafo Kant hace resaltar que el hombre es, él mismo, responsable de su estado de minoría de edad. Es preciso concebir, entonces, que el hombre sólo podría salir de tal estado mediante un cambio que él mismo operara sobre su propia persona. De forma significativa, Kant dice que esta *Aufklärung* posee una "divisa" (*Wahlspruch*) pero la divisa, que es un rasgo distintivo por medio del cual se la reconoce, es también una consigna que nos damos a nosotros mismos y que proponemos a los otros. ¿Cuál es esa consigna? "*Sapere aude*", "ten el coraje, la audacia de saber". Es necesario, pues, considerar que la *Aufklärung* es, al mismo tiempo, un proceso del cual los hombres hacen parte colectivamente y un acto de coraje que se lleva a cabo de manera individual. Ellos son, a la vez, elementos y agentes del mismo proceso: pueden ser los actores en la medida en que hacen parte de tal proceso y éste se produce en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios.

Una tercera dificultad aparece en el texto de Kant. Ella reside en el empleo de la palabra '*Menschheit*'. Conocemos la importancia de esa palabra dentro de la concepción kantiana de la historia. ¿Debe comprenderse, que es el conjunto de la especie humana el que está involucrado en el proceso de la *Aufklärung*? En ese caso debemos imaginar que la *Auf-*

1. Humanidad (nota del traductor).

*klärung* es un cambio histórico que afecta la existencia política y social de todos los hombres sobre la tierra. ¿O debemos comprender que se trata de un cambio que afecta aquello que constituye la humanidad del ser humano? La pregunta que ahora se formula es, entonces, saber en qué consiste ese cambio. Una vez más, la respuesta de Kant no está aquí desprovista de cierta ambigüedad. En todo caso, bajo apariencias simples, ella es, en realidad, bastante compleja.

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

La primera de esas condiciones es que se distinga bien aquello que depende de la obediencia y aquello que depende del uso de la razón. Kant, para caracterizar brevemente el estado de minoría de edad cita la expresión corriente: "obedece, no razones"; tal es, según él, la forma en la que se ejerce de ordinario la disciplina militar, el poder político, la autoridad religiosa. La humanidad se hará mayor de edad, no cuando ya no deba obedecer más, sino cuando se le diga: "obedece y podrás razonar tanto como quieras". Es preciso señalar que la palabra alemana aquí empleada es "*räsonnieren*". Esta palabra, que también es utilizada en las "Críticas", no se equipara a un uso cualquiera de la razón, sino a un uso de la razón en el cual ésta no tiene otro fin que ella misma; "*räsonnieren*" es razonar por razonar. Y Kant da ejemplos del todo triviales en apariencia: pagar los impuestos, pero poder razonar tanto como se quiera sobre la fiscalidad, es lo que caracteriza el estado de mayoría de edad; o asegurar, cuando se es pastor, el servicio de una parroquia, conforme a los principios de la iglesia a la cual se pertenece, pero razonar como se quiera en torno a los dogmas religiosos.

Se podría pensar que no hay, hasta ahora, gran diferencia con

aquello que se entiende, desde el siglo XVI, como libertad de conciencia: el derecho a pensar como se quiera siempre y cuando se obedezca como se debe. Pero es en este punto donde interviene otra sorprendente distinción: la distinción entre el uso privado y el uso público de la razón. Kant indica bien pronto que la razón debe ser libre en su uso público y sumisa en su uso privado. Esto es, palabra por palabra, contrario a aquello que se conoce comúnmente como libertad de conciencia.

Pero falta todavía un poco de precisión. ¿Cuáles, según Kant, este uso privado de la razón? ¿En qué dominio se ejerce? el hombre, dice Kant, hace un uso privado de la razón cuando es "un eslabón de un mecanismo"; es decir, cuando cumple un rol específico y unas funciones determinadas en la sociedad: ser soldado, tener que pagar impuestos, estar a cargo de una parroquia, ser funcionario de un gobierno, todo ello hace del ser humano un segmento particular de la sociedad; él se encuentra allí en una posición establecida, en la cual debe aplicar reglas y perseguir fines determinados. Kant no exige que se practique una obediencia ciega y torpe, sino que se haga un uso de la razón adaptado a circunstancias específicas. La razón debe, entonces, someterse a esos fines establecidos. No se puede, pues, tener aquí un uso libre de la razón.

Por el contrario, cuando no se razona más que por hacer uso de la razón, cuando se razona en tanto que ser razonable (y no en tanto que pieza de un mecanismo), cuando se razona como miembro de la humanidad racional, entonces el uso de la razón debe ser libre y público. La *Aufklärung* no es, entonces, solamente el proceso mediante el cual los individuos verían garantizada su libertad personal de pensamiento: hay *Aufklärung* cuando el uso universal, libre y público de la razón se superpone a su uso privado.

Lo anterior nos lleva a un cuarto interrogante que es necesario plantear en el texto de Kant. Podemos concebir que el uso universal de la razón (por fuera de todo fin particular) es un asunto del sujeto mismo en tanto que individuo; podemos concebir también que la libertad de este uso pueda ser asegurada, de manera negativa, por la ausencia de toda persecución; pero, ¿cómo asegurar un uso público de esta razón? Es obvio que la *Aufklärung* no debe concebirse simplemente como un proceso general que afecta a toda la humanidad; no debe pensarse solamente como una obligación prescrita a los individuos: la *Aufklärung* aparece ahora como un problema político. La cuestión que se plantea, en todo caso, consiste en saber cómo el uso de la razón puede tomar la forma pública que le es necesaria, cómo la audacia de saber puede ejercerse en pleno día, mientras que los individuos obedezcan tan exactamente como sea posible. Kant, para terminar, propone a Federico II, en términos apenas velados, una especie de contrato. Eso que podríamos llamar el contrato del despotismo racional con la razón libre: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia, bajo la condición, no obstante, de que el principio político al cual se deba obedecer está conforme a la razón universal.

Dejemos este texto. No creo que pueda ser considerado del todo como una descripción adecuada de la *Aufklärung*; y ningún historiador, pienso yo, podría estar satisfecho si con él analizara, las transformaciones sociales, políticas y culturales que se produjeron a fines del siglo XVIII.

Sin embargo, pese a su carácter circunstancial, y sin querer exagerar en cuanto a su valor dentro de la obra de Kant, creo que es necesario subrayar el vínculo que existe entre este breve artículo y las tres "Críticas". El texto describe, en efecto, la *Aufklärung* como el momento en el cual la humanidad va a hacer uso de su pro-

pia razón sin someterse a ninguna autoridad. Pero es precisamente en ese momento cuando la Crítica es necesaria, puesto que su función consiste en 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 es permitido esperar. Es ilegítimo el uso de la razón que por medio de la ilusión hace que surjan el dogmatismo y la heteronomía. En cambio, cuando el uso de la razón ha sido claramente definido en sus principios, su autonomía puede ser asegurada. La Crítica es, de algún modo, el libro mayor sobre los límites de la razón en la *Aufklärung*; e inversamente, la *Aufklärung* es la época de la Crítica.

También es necesario, creo, subrayar la relación que existe entre este texto de KANT y los otros textos consagrados a la historia. La mayoría de estos últimos buscan definir la finalidad interna del tiempo y el punto hacia el cual se dirige la historia de la humanidad. Pero en el análisis de la *Aufklärung*, al ser definida ésta como el pasaje de la humanidad a su estado de mayoría de edad, sitúa la actualidad como relación a este movimiento de conjunto y a sus direcciones fundamentales. Pero al mismo tiempo se muestra cómo en el momento actual cada uno es responsable, de cierta manera, de este proceso de conjunto.

La hipótesis que quisiera adelantar es que este pequeño texto se articula de algún modo la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. Es una reflexión de Kant sobre la actualidad de su empresa. Sin duda no es la primera vez que un filósofo da las razones que tiene para emprender su obra en un momento específico. Pero me parece que es la primera vez que un filósofo liga así, de manera estrecha y desde el interior, la significación de su obra con relación al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y por cuya causa escribe. La novedad de este texto, me

parece, es la reflexión sobre "hoy" como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular.

Y viéndolo así, me parece que se puede reconocer allí un punto de partida: el boceto de aquello que podría llamarse la actitud moderna.

||

Sé que se habla a menudo de la modernidad como de una época o, en todo caso, como de un conjunto de rasgos característicos de una época; se la sitúa sobre un calendario donde estaría precedida de una premodernidad más o menos ingenua o arcaica, y seguida de una enigmática e inquietante "postmodernidad". Y nos interrogamos para saber si la modernidad constituye la continuación de la *Aufklärung* y su desarrollo, o si es necesario ver una ruptura o una desviación con relación a los principios fundamentales del siglo XVIII.

Al referirme al texto de Kant me pregunto si no se puede contemplar la modernidad más como una actitud que como un período de la historia. Y por actitud quiero decir un modo de relación en referencia a la actualidad; una escogencia voluntaria hecha por algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como aquello que los griegos llamaban "ethos". Y, en consecuencia, más que querer distinguir el "período moderno" de unas épocas "premodernas" o "postmodernas", creo que sería mejor buscar cómo la actitud moderna, desde que se formó, se halla en lucha con actitudes "contra-modernas".

Para caracterizar brevemente esta actitud moderna, tomaré un ejemplo que es casi necesario: Baudelaire. Puesto que en él se reconoce en general 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 novedad, vértigo de lo que pasa. Y es ese lo que parece decir Baudelaire cuando define la modernidad como "lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente". Pero, para él ser moderno no es reconocer y aceptar un movimiento perpetuo; es, al contrario, tomar una cierta actitud con respecto a este movimiento. Esta actitud voluntaria y difícil consiste en retomar alguna cosa de lo 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 sino seguir el curso del tiempo: es la actitud que permite captar aquello que hay de "heroico" en el momento presente. La modernidad no es un acto de sensibilidad ante un presente fugitivo, es la voluntad de "heroizar" el presente.

Apenas citará lo que dice Baudelaire de la pintura de los personajes contemporáneos. Baudelaire se mofa de esos pintores que, encontrando demasiado fea la vestimenta de los hombres del siglo XIX, no querían representar sino togas antiguas. Pero la modernidad de la pintura no consiste, para él, en introducir vestidos negros en un cuadro. El pintor moderno es aquel que muestra ese abrigo oscuro como "el vestido necesario de nuestra época". Es aquel que sabe hacer ver en esta moda del día la relación esencial, permanente, obsesiva, que nuestra época mantiene con la muerte. "El vestido negro y el abrigo no sólo tienen belleza poética, que es la expresión de la igualdad universal, sino aun más su poética, que es la expresión del alma pública; un inmenso desfile de sepultureros, políticos, enamorados, burgueses. Todos nosotros celebramos algún entierro". Para designar esta actitud moderna, Baudelaire usa algunas veces una sentencia que es muy significativa porque se presenta bajo la forma de precepto: "No tenéis el derecho de despreciar el presente".

2. Esta heroización, por supuesto, es irónica. No se trata, de ninguna manera, de la actitud moderna que sacraliza el momento que pasa para ensayar mantenerlo o perpetuarlo. Mucho menos se trata de cultivarlo como una curiosidad fugitiva e interesante. Eso sería lo que Baudelaire llama una actitud "contemplativa"<sup>2</sup>. La contemplación se contenta con abrir los ojos, con poner atención y con coleccionar en el recuerdo. Al hombre contemplativo Baudelaire opone el hombre moderno: "él va, él corre, él busca. Con seguridad este hombre, este solitario dotado de una imaginación activa, siempre viajante a través del gran desierto de hombres, tiene un fin más elevado que aquel de un puro contemplador<sup>3</sup>, un fin más general, diferente del placer fugitivo de la circunstancia. Busca aquella cosa que se nos permite llamar la modernidad. Se trata para él de separar de la moda lo que ella pueda contener de poético en lo histórico". Y como ejemplo de modernidad Baudelaire menciona al diseñador Constantin Guys. Al parecer, un contemplador, un coleccionista de curiosidades; él permanece como "el último lugar donde puede resplandecer la luz, resguardarse la poesía, agitarse la vida, vibrar la música, el lugar donde una pasión puede posar su ojo, el lugar donde el hombre natural y el hombre por convención se muestran en una rara belleza, el lugar donde el sol ilumina las rápidas alegrías del animal depravado".

Pero no debemos equivocarnos. Constantin Guys no es un contemplador. Lo que hace el pintor moderno por excelencia, a los ojos de Baudelaire, es ponerse a trabajar y transfigurar el mundo a la hora en que todos duermen. 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 "na-

turales" se hacen "más que naturales", las cosas "bellas" se hacen "más que bellas" y las cosas singulares aparecen "dotadas de una vida entusiasta como el alma del autor". Para la actitud moderna el alto valor del presente es indisoluble del deseo de imaginarlo de otro modo y de transformarlo, no destruyéndolo si no captándolo en lo que es. La modernidad baudelaireana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontada con la práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta y viola lo real.

3. No obstante, para Baudelaire la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente; también es un modo de relación que el hombre debe establecer consigo mismo. La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo indispensable. Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el fluir de los momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura: aquello que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el "dandysmo". No recordará esas páginas que son demasiado conocidas: aquellas sobre la naturaleza "burda, terrestre, inmunda"; aquellas otras sobre la revuelta indispensable del hombre con relación a sí mismo; aquellas sobre la "doctrina de la elegancia" que impone "a sus ambiciosos y humildes sectarios" una disciplina más despótica que la más terrible de las religiones; las páginas, en fin, sobre el ascetismo del dandy que hace de su cuerpo, de su comportamiento, de sus sentimientos y pasión, de su existencia, una obra de arte. El hombre moderno, para Baudelaire, no es aquel que parte del descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es aquel que busca inventarse a sí mismo. Esta modernidad "no libera al hombre en su propio ser"; ella lo constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo.

4. Para finalizar agregaré tan sólo una palabra. Baudelaire no concibe que esta heroización irónica del presente, este juego de la libertad con lo real para su transfiguración, esta elaboración ascética de sí, pueden tener lugar en la misma sociedad o en el cuerpo político. Todo ello no puede producirse sino en otro lugar: en aquello que Baudelaire llama el arte.

No pretendo resumir en estos pocos trazos, ni el complejo evento histórico que ha sido la *Aufklärung* hacia el final del siglo XVIII, ni tampoco la actitud moderna bajo las diferentes formas que ella ha podido tomar 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. Por otra parte, quería subrayar que el hilo que puede unirnos de esta manera a la *Aufklärung* no es la fidelidad a unos elementos de doctrina, sino más bien de reactivación permanente de una actitud, es decir, de un ethos filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico. Quisiera caracterizar brevemente este ethos.

## A. NEGATIVAMENTE

1. Este ethos implica, en primer lugar, que se rechace eso que yo llamaría el "chantaje" a la *Aufklärung*. Pienso que la *Aufklärung*, como conjunto de acontecimientos políticos, económicos, sociales, institucionales y culturales de los que dependemos todavía constituye, para una gran parte, un dominio de análisis privilegiado. También creo que, como empresa que debe ligar, por medio de un lazo de relación directa, el progreso de la verdad y la historia de la libertad, ha formulado una pregunta filosófica que permanece planteada. Pienso, en fin —he intentado mostrarlo a propósito

2. 'Flâneur' es el término empleado por Foucault en el texto francés (nota del traductor).

3 'Flâneur' (nota del traductor).

del texto de Kant—, que ha definido una cierta manera de filosofar. Pero esto no quiere decir que se deba estar “por” o “contra” la *Aufklärung*. Esto quiere decir, precisamente, que debemos rehusar todo aquello que se presente bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o acepta usted la *Aufklärung* y permanece en la tradición de su racionalismo (lo cual es considerado por algunos como positivo y por otros, al contrario, como un reproche); o critica la *Aufklärung* y, entonces, intenta escapar a esos principios de racionalidad (lo que puede ser tomado una vez más como bueno o como malo). Y no se sale de este chantaje cuando se introducen matices “dialécticos” buscando determinar lo que ha podido haber de bueno y de malo en la *Aufklärung*.

Es necesario intentar el análisis de nosotros mismos en tanto seres históricamente determinados, de una cierta manera, por la *Aufklärung*. Esto implica una serie de investigaciones históricas tan precisas como sea posible; y estas investigaciones no se orientan retrospectivamente hacia el “núcleo esencial de racionalidad” que podemos encontrar en la *Aufklärung* y que deberíamos salvar en cualquier caso; están orientadas hacia los límites actuales de lo necesario”: es decir, hacia aquello que tampoco es 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*.

El humanismo es otra cosa: es un tema, o un conjunto de temas, que han reaparecido varias veces a través del tiempo en las sociedades europeas. Esos temas, siempre ligados a juicios de valor, evidentemente siempre han sido diversos en sus contenidos así como en los valores que han conservado. Más aún, estos han servido de principio crítico de diferenciación: hubo un humanismo que se presentaba como crítico del cristianismo

o de la religión en general; hubo un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético y mucho más teocéntrico (el del siglo XVII). En el siglo XIX hubo un humanismo desconfiado, hostil y crítico hacia la ciencia; y otro que colocaba (al contrario) su esperanza en esta misma ciencia. El marxismo fue un humanismo; existencialismo y personalismo también lo fueron; hubo un tiempo en el que se sostenían los valores humanistas del nacional-socialismo, y en el que los mismos estalinistas decían que eran humanistas.

Por lo anterior, no debemos concluir que todo aquello que ha podido reclamarse del humanismo se deba rechazar; pero sí que la temática humanista es en sí misma demasiado ligera, demasiado diversa, demasiado inconsistente para servir de eje a la reflexión. Y es un hecho que, al menos desde el siglo XVII, aquello que se llama humanismo siempre fue obligado a apoyarse en ciertas concepciones del hombre que son prestadas de la religión, de la ciencia, de la política. El humanismo sirve para colorear y justificar las concepciones del hombre a las que él mismo se ha visto obligado a pedir ayuda.

Pero, justamente, creo que se puede oponer 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* ha tenido de sí misma. Desde este punto de vista, yo vería más una tensión entre *Aufklärung* y humanismo, que una identidad. En todo caso, confundirlos me parece peligroso e históricamente inexacto. Si la pregunta del hombre, de la especie humana, del humanista, ha sido importante a todo lo largo del siglo XVIII, es muy raro, creo, que la *Aufklärung* se haya considerado a sí misma como un humanismo. También vale la pena notar que a lo largo

del siglo XIX la historiografía del humanismo del siglo XVI, que fue tan importante para gente como Sainte-beuve o Burckardt, siempre ha sido diferente, y algunas veces explícitamente opuesta al Iluminismo y al siglo XVIII. El siglo XIX ha tenido la tendencia a oponerlos, al menos tanto como a confundirlos. Creo, en todo caso, que así como debemos escapar al chantaje intelectual y político de “estar de parte de o contra la *Aufklärung*”, debemos escapar también a la confusión histórica y moral que mezcla el tema del humanismo y la pregunta de la *Aufklärung*. Un análisis de sus complejas relaciones a lo largo de los dos últimos siglos serían un trabajo a realizar, importante para desarrollar un poco la conciencia que tenemos de nosotros mismos y de nuestro pasado.

## B. POSITIVAMENTE

Pero teniendo en cuenta estas precauciones, es evidente que se debe 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 del adentro; hay que estar en las fronteras. La crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre estos. Pero si la pregunta kantiana consistía en saber cuáles son los límites que el conocimiento no debe cruzar, me parece que hoy la pregunta crítica debe ser reformulada de manera positiva: dentro de lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, ¿cuál es la parte de lo singular, contingente y debido a determinaciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en forma de la limitación necesaria,

en una crítica práctica en forma del logro posible.

Lo anterior implica, en consecuencia, que la crítica no se va a ejercer en la búsqueda de las estructuras formales que tienen valor universal, sino en la indagación 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 ni tiene como fin la posibilidad de una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica –y no trascendental– en la medida en que no busca separar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que trata los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como tantos otros eventos históricos. Y esta crítica es genealógica en la medida en que no deduce de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que separa de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de no ser más, hacer o pensar eso que somos, hacemos o pensamos.

La crítica no busca hacer posible que al fin la metafísica se transforme en ciencia; busca reactivar, tan lejos y tan largamente 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 ese trabajo, hecho en nuestros propios límites, debe, al mismo tiempo, abrir un conjunto de investigaciones y ponerse a prueba con la realidad y con la actualidad, para comprender los puntos en los cuales el cambio es posible y deseable, y para determinar la forma precisa que se debe dar a dicho cambio. Es decir, que esta ontología histórica de nosotros mismos debe dar la espalda a todos esos proyectos que pretenden ser

globales y radicales. En efecto, se sabe por experiencia que la pretensión de escapar al sistema de la actualidad para imponer unos programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra visión del mundo, han llevado, de hecho, a revivir las más, peligrosas tradiciones.

Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en un cierto número de aspectos que conciernen a los modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, a las relaciones entre los sexos, a la manera como percibimos la locura o la enfermedad; prefiero estas transformaciones, aun parciales, que se han producido 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.

Caracterizaría, entonces, el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos cruzar y, de ese modo, como nuestro propio trabajo sobre nosotros mismos, en tanto seres libres.

3. Pero, sin duda, sería totalmente legítimo hacer la objeción siguiente: *al limitarse a este género de investigaciones o de pruebas, siempre parciales y locales, no existe el riesgo de dejarse determinar por unas estructuras más generales, con las que corremos el riesgo de no tener ni la conciencia ya ni el dominio.*

Hay dos respuestas. Es verdad que debemos renunciar a la esperanza de acceder alguna vez a un punto de vista que podría darnos acceso al conocimiento completo y definitivo de aquello que puede constituir nuestros límites históricos. Desde este punto de vista, la experiencia teórica y práctica que tenemos de nuestros límites y de su posible superación, está, siempre limitada, determinada y obligada a recomenzar.

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

a) *Su reto*: Está determinado por eso que se podría llamar "la paradoja (de las relaciones) de la capacidad y del poder". Se sabe que la gran promesa, la gran esperanza del siglo XVIII, o de una parte de él, estaba en el crecimiento simultáneo y proporcionado de la capacidad técnica de actuar sobre las cosas, y de la libertad de los individuos, unos en relación a otros. Y, por cierto, se puede ver que a través de toda la historia de las sociedades occidentales (posiblemente es allí donde se encuentra la raíz de su singular destino histórico, tan particular, tan diferente (de los otros) en su trayectoria y tan universalizante, dominante en relación a los otros) la adquisición de las capacidades y la lucha por la libertad han sido elementos permanentes. Pero las relaciones entre el crecimiento de las capacidades y el crecimiento de la autonomía no son tan simples como el siglo XVIII podía creerlo. Y se puede ver cuáles formas de relación de poder eran vehiculadas a través de tecnologías diversas (ya se trate de producciones con fines económicos, o de instituciones con fines de regulación social o de técnicas de comunicación): las disciplinas a la vez colectivas e individuales, los procesos de normalización ejercidos en nombre del poder del Estado, las exigencias de la sociedad o de partes de la población, son algunos ejemplos. El reto es, pues: ¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades de la intensificación de las relaciones de poder?

b) *Homogeneidad*: Lleva al estudio de lo que podría ser llamado "los conjuntos prácticos". Se trata de tomar como campo homogéneo de referencia, no tanto las representaciones que los hombres se adjudican de sí mismos, no tanto las condiciones que los

determinan sin que ellos lo sepan, sino aquello que ellos hacen y la manera como ellos lo hacen. Es decir, las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer (eso que se podría llamar su aspecto tecnológico); y la libertad con la cual actúan en esos sistemas prácticos, reaccionando a lo que hacen los otros, modificando hasta cierto punto las reglas del juego (que es lo que se podría llamar la vertiente estratégica de esas prácticas). La homogeneidad de estos análisis histórico-críticos es, pues asegurada por el campo de las prácticas con su vertiente tecnológica y su vertiente estratégica.

c) *Sistematicidad*: Esos conjuntos prácticos señalan tres grandes aspectos: las relaciones de dominio sobre las cosas, las relaciones de acción sobre los otros, las relaciones del hombre consigo mismo. Esto no quiere decir que sean tres aspectos completamente extraños entre sí. Se sabe bien que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros y ésta implica siempre relaciones consigo mismo, y viceversa. Pero se trata de tres ejes en los que debemos analizar la especificidad y la intrincación: 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 preguntas, tiene que hacer un número no definido de investigaciones que podemos multiplicar y precisar tanto como se quiera, pero todas ellas responderán a la sistematización siguiente: cómo estamos constituidos como sujetos de nuestro saber, cómo estamos constituidos como sujetos que ejercen o padecen unas relaciones de poder, cómo estamos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones.

d) *Generalidades*: En fin, esas investigaciones histórico-críticas son bien particulares en el sentido de que tratan siempre sobre un material, una época, un conjunto de prácticas y de discursos determinados. Pero, al me-

nos a escala de las sociedades occidentales de las cuales derivamos, tienen su generalidad: en la medida en que, hasta nosotros, ellas han sido recurrentes, como lo son el problema de las relaciones entre razón y locura, o enfermedad y salud, o crimen y ley; el problema del lugar que se debe asignar a las relaciones sexuales, etc.

Pero si evoco esta generalidad no es para decir que se deba retrasar en su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que debemos aprehender es en qué medida eso que sabemos, las formas de poder que se ejercen, y la experiencia que hacemos de nosotros mismos no constituyen sino figuras históricas determinadas por cierta forma de problematización que define los objetos, las reglas de acción, los modos de relación del hombre consigo mismo. El estudio de la (los modos de) problematización (es decir, de aquello que no es ni constante antropológica, ni variación cronológica) es, entonces, la manera de analizar, en forma históricamente singular, preguntas de alcance general.

Algunas palabras de resumen para terminar y volver a Kant:

No sé si alguna vez alcanzaremos la mayoría de edad. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* no nos ha vuelto mayores y que no lo somos todavía. No obstante, me parece que podemos dar un sentido a este interrogante crítico sobre el presente y sobre nosotros mismos, que Kant formuló reflexionando sobre la *Aufklärung*. Me parece que es al menos una forma de filosofar que no ha carecido de im-

portancia ni de eficacia durante los dos últimos siglos. No debemos considerar la ontología crítica de nosotros mismos como una teoría, una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de saber que se acumula. Debemos concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la cual la crítica de eso que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible superación.

Esta actitud filosófica debe traducirse en un trabajo de diversas investigaciones; éstas tienen coherencia metodológica en el estudio, al mismo tiempo arqueológico y genealógico, de prácticas previstas simultáneamente como tipo tecnológico de racionalidad y juego estratégico de libertades; tienen coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en las que han sido problematizadas las generalidades de nuestra relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Tienen coherencia práctica en el cuidado aportado al poner la reflexión histórico-crítica a prueba en prácticas concretas. No sé si debemos decir hoy que el trabajo crítico implica todavía la fe en el Iluminismo; se necesita siempre, pienso, el trabajo sobre nuestros límites, es decir una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad 17