



VOL: AÑO 3, NUMERO 7-8

FECHA: MAYO-DICIEMBRE 1988

TEMA: REFLEXIONES SOBRE MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

TITULO: **¿Qué es la ilustración? (was ist aufklarung?)**

AUTOR: *Michel Foucault* [*]

TRADUCTOR: Rebeca Treviño

SECCION: Notas y traducciones

TEXTO

Hoy en día cuando los periódicos intentan recoger opiniones entre sus lectores acerca de cuestiones en las que ya todos tienen formada una, hay poca probabilidad de encontrar algo novedoso. En el siglo XVIII, los editores preferían interrogar al público sobre problemas que no tenían aun solución. No sé hasta que punto esta practica fue efectiva, pero definitivamente era mucho más divertida.

De cualquier manera, en la línea de esta costumbre, en Noviembre de 1784 un diario alemán, el Berlinische monatschrift, público la respuesta a una pregunta: Was ist Aufklarung? (¿Qué es la ilustración?) Y el que respondió fue Kant.

Un texto menor, quizás. Pero, me parece, que esto marca la entrada en la historia del pensamiento a una pregunta que la filosofía moderna aun no ha sido capaz de contestar; y de la que sin embargo, tampoco ha podido deshacerse. Esta misma pregunta se ha venido repitiendo a lo largo de dos siglos de diferentes formas. De Hegel hasta Nietzsche o de Weber hasta Horkheimer y Habermas, directa o indirectamente la filosofía se ha enfrentado con dificultad a esta pregunta. ¿Qué es entonces este suceso llamado Aufklarung (Ilustración) que ha determinado, al menos en parte, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy en día? Imaginemos que el Berlinische Monatschrift aun existe y que pregunta a sus lectores: ¿Qué es la filosofía moderna? Tal vez podríamos contestar como el eco: la filosofía moderna es aquella que intenta contestar la misma pregunta desde hace dos siglos: Was ist Aufklarung? (Que es la Ilustración). (¿Qué...?)

Hagamos un rastreo de esta pregunta en el texto de Kant; que merece atención por varias razones.

1. A esta misma pregunta Moises Mendelssohn respondió dos meses antes en el mismo diario, sin conocer esta respuesta Kant escribió la suya. Seguramente el encuentro de la filosofía alemana y el desarrollo de la cultura judía no data de este preciso momento. Mendelssohn había estado en esa encrucijada desde treinta años antes en compañía de Lessing. Pero en ese momento hubo necesidad de hacerle un lugar a la cultura judía dentro del pensamiento alemán -lo cual ya había sido intentado por Lessing en su Die Juden- identificando problemas comunes entre el pensamiento judío y la filosofía alemana; esto es lo que hizo Mendelssohn en su Phadon: O sobre la Inmortalidad del Alma. En los dos textos ubicados en el Berlinische Monatschrift, el Aufklarung alemán y la Haskala judía se reconocen como pertenecientes a una misma historia, los dos pretenden identificarse con un proceso común al que deben enfrentar. Aquí se anuncia, tal vez, la aceptación de un destino común. Sabemos ahora a que drama condujo esto.

2. Además al interior de la propia tradición cristiana, el texto de Kant plantea también un nuevo problema.

Seguramente no fue la primera vez que el pensamiento filosófico buscó reflejar su propio presente. Pero, hablando esquemáticamente, podríamos decir que sólo entonces este reflejo del presente se había planteado en tres formas principales:

El presente representado como una era específica del mundo, distinta de las otras; con sus propias características, diferenciada por algún suceso dramático. En El Político de Platón, los interlocutores se reconocen como miembros de una de esas revoluciones en las que el mundo está retrocediendo, con todas las consecuencias negativas que esto puede acarrear.

El presente cuestionado como el intento de descifrar las señales heráldicas de un suceso próximo. Nos encontramos aquí, con el principio de una clase de hermenéutica histórica de la que San Agustín puede ser un ejemplo.

El presente analizado como un punto de transición hacia una nueva era. Aquello que Vico describe en el último Capítulo de la Scienza Nuova; en donde el "presente" se concibe como "la humanidad completa... repartida en naciones, regida por grandes monarcas" o también, "Europa... radiante en la abundancia de objetos que hacen la felicidad de la existencia humana". [1]

Ahora bien, la manera que Kant plantea la cuestión del Aufklärung es enteramente diferente: no es ni la entrada del mundo a una nueva era, ni el intento de prever señales de sucesos trascendentes, ni la imagen de un logro ya obtenido. Kant la define de una forma enteramente negativa, como un Ausgang, una "salida" o un "escape". En otros textos de historia, ocasionalmente Kant recurre a cuestiones que definen la teleología interna de un proceso histórico. En el texto de la Aufklärung, trata únicamente de la cuestión de la realidad contemporánea. No busca entender el presente como una totalidad o como una realización futura. Busca una diferencia: la diferencia que introduce el presente con respecto al pasado.

3. No entraremos en detalles en lo concerniente a este texto, que además no siempre es claro a pesar de su brevedad. Simplemente me gustaría apuntar tres o cuatro características de él que me parecen importantes si queremos entender como Kant enfrenta filosóficamente el problema del presente.

Kant indica que "las salidas" o "escapes" que caracterizan a la Ilustración son procesos que nos liberan de cierto status de "inmadurez". Y por "inmadurez" entiende un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de alguien para guiarnos a lugares donde la razón está llamada a ser. Kant expone tres ejemplos: estamos en estado de "inmadurez" cuando un libro sustituye nuestro entendimiento, cuando un guía espiritual sustituye nuestra conciencia, cuando un médico decide nuestra dieta alimenticia. (Notemos, de paso, que el registro de estas tres críticas son fácilmente reconocibles, aun cuando el texto no lo hace en forma tan explícita.) De cualquier manera, la Ilustración se define por una modificación en la relación preexistente que vincula la voluntad, la autoridad y el uso de la razón.

Debemos notar también que Kant presenta este "escape" de una manera bastante ambigua. Lo caracteriza como un fenómeno, un proceso en curso; pero también como una tarea y una obligación. Desde el primer párrafo, sostiene que el ser humano mismo es responsable de su estado de inmadurez. De esta manera, debe suponerse que el

hombre podrá escapar de su estado de inmadurez sólo mediante un cambio que el mismo provoque en su propio interior. Significativamente, Kant sostiene que esta Ilustración tiene un Wahlspruch: pero ahora Wahlpruch es un emblema, esto es, una característica distintiva por la que puede ser reconocida; y posee también una consigna, una instrucción que uno se propone a sí mismo y a los otros. ¿Qué es, entonces, esta instrucción? Aude sapere: "atreverse a saber", "tener el coraje y la audacia de saber". Así que, la Ilustración debe considerarse tanto como un proceso en donde el hombre participa colectivamente y como un acto de coraje que debe enfrentarse personalmente. El hombre es al mismo tiempo elemento y agente de un proceso único. Puede ser un actor en la medida en que participe en este proceso y el proceso mismo sólo es posible en la medida en que el hombre decide voluntariamente ser un actor.

Aquí surge una tercera dificultad en el texto de Kant, en el uso del término "humanidad", Menschheit. Es bien sabida la importancia de este término en la concepción kantiana de la historia. ¿Debemos entender que la totalidad de la especie humana está atrapada en el proceso de la Ilustración? En ese caso, debemos imaginar a la Ilustración como un giro histórico que ha afectado la existencia política y social de todo ser humano sobre la faz de la tierra. O quizá ¿deberíamos entender que eso involucra un cambio que afecta lo que constituye la humanidad de los seres humanos? Pero, entonces las preguntas nos obligan a entender en qué consiste un cambio. Otra vez Kant responde con cierta ambigüedad. En cualquier caso, bajo su aparente simplicidad, la respuesta es bastante compleja.

Kant define dos condiciones esenciales bajo las cuales la humanidad puede escapar de su inmadurez. Y estas dos condiciones son al mismo tiempo espirituales e institucionales, éticas y políticas.

La primera de estas condiciones es aquella donde se distinguen claramente la esfera de la obediencia de la esfera del uso de la razón. Caracterizando brevemente el status de inmadurez, Kant recurre a una expresión común: "No piense, sólo siga órdenes"; tal es, de acuerdo con él, la forma en que usualmente se practica la disciplina militar, el poder político y la autoridad religiosa. La humanidad alcanzará la madurez cuando no requiera obedecer, sino cuando se le diga: "Obedece y serás capaz de razonar tanto como quieras". Notemos que la palabra alemana usada aquí es rasonieren, utilizada también en las Críticas, no se refiere únicamente al uso de la razón, sino al uso de la razón donde esta no tiene otro fin que sí misma: rasonieren es razonar por la razón en sí. Kant ofrece, también aquí, ejemplos perfectamente triviales en apariencia: sería una característica del estado de madurez, por ejemplo, pagar los impuestos mientras discutimos, tanto como queramos sobre el sistema fiscal; o, hacerse cargo de un servicio religioso, si uno es ministro eclesiástico, mientras libremente razonamos acerca de los dogmas religiosos.

Podríamos pensar que hay mucha diferencia en lo anterior de aquello que ha significado, desde el siglo XVI, la libertad de conciencia: el derecho de pensar como nos plazca siempre y cuando obedezcamos como debemos. Sin embargo, aquí Kant introduce otra distinción en una forma bastante sorprendente: distingue entre el uso público de la razón y el uso de ésta en la esfera privada. Pero agrega que la razón debe ser al mismo tiempo libre en el uso público y obediente en el privado; esto es, palabra por palabra, opuesto a lo que ordinariamente se entiende por libertad de conciencia.

Pero, seamos más precisos. ¿Qué constituye para Kant este uso privado de la razón? ¿En qué áreas se practica? El hombre, dice Kant, hace uso privado de la razón, cuando es "una pieza de la maquinaria", esto es, cuando tiene un papel que jugar en la sociedad y un empleo que desempeñar: ser soldado, pagar impuestos, oficiar servicios religiosos, ser servidor público; todo esto hace del ser humano un fragmento particular de la sociedad y por lo tanto queda circunscrito a una posición donde deben aplicarse reglas

particulares y perseguirse fines individuales. Kant no se pregunta por que la gente practica una obediencia ciega y estúpida, sino cómo adaptan el uso de su razón a estas circunstancias determinadas y cómo la razón puede sujetarse a fines particulares. Así que aquí no puede existir ningún uso libre de la razón.

Por otra parte, cuando razonamos sólo para usar nuestro raciocinio, cuando razonamos porque somos seres racionales (y no piezas de una maquinaria), cuando razonamos como miembros de una humanidad racional, entonces el uso de la razón debe ser libre y público. La Ilustración, por lo tanto, no es meramente un proceso en el cual los individuos verían su propia libertad de pensamiento garantizada. Hay Ilustración cuando los usos de la razón universales, libres y públicos están sobreimpuestos uno sobre otro.

Esto nos conduce a una cuarta pregunta que se deduce del texto de Kant. Podemos observar fácilmente cómo el uso de la razón (aparte de cualquier fin privado) incluye la cuestión del sujeto mismo en cuanto individuo; y podemos también observar fácilmente, como la libertad de este uso puede asegurarse de una manera puramente negativa mediante la ausencia de cualquier cambio en él; pero ¿cómo puede asegurarse el uso público de la razón? La Ilustración, como vemos, no debe concebirse simplemente como un proceso que afecta a toda la humanidad, tampoco como una obligación prescrita a los individuos: ahora aparece como un problema político. En cualquier caso la pregunta es saber cómo el uso de la razón puede tomar la forma pública que requiere, cómo la audacia de saber puede ejercerse a pleno día, mientras los individuos son tan escrupulosamente obedientes como sea posible. Y Kant, en conclusión, propone a Federico II, en términos un poco vagos, la fuente de un tipo de contrato -que podría llamarse- el contrato del despotismo racional con una razón independiente: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la obediencia bajo la condición, sin embargo, de que el principio político sea obedecido en sí mismo y en conformidad con la razón universal.

Dejemos hasta aquí el texto de Kant. De ninguna manera me propongo considerarlo capaz de constituir una descripción adecuada ni histórica de la Ilustración; creo que sería suficiente analizar en él las transformaciones sociales, políticas y culturales que presenció el final del siglo XVIII.

Sin embargo, a pesar de su naturaleza circunstancial y sin intentar otorgarle al trabajo de Kant un lugar exagerado, creo que es necesario insistir en el vínculo que existe entre este breve artículo y las tres Críticas. De hecho Kant describe a la Ilustración como el momento en que la humanidad pondrá su propia razón en uso, sin someterla a cualquier autoridad; justamente es ahora el momento en que la crítica se hace necesaria, ya que su papel es aquel que define las condiciones bajo las cuales el uso de la razón se legitima para determinar qué es lo que puede saberse, que debe hacerse y que podemos esperar de ello. Los usos ilegítimos de la razón han conducido al dogmatismo y a la heteronomía así como a la ilusión. Por otra parte, cuando se usa legítimamente la razón y sus principios han sido claramente definidos entonces puede asegurarse su autonomía. La crítica es, en este sentido, el manual de la razón que se ha desarrollado en la Ilustración; y contrariamente la Ilustración es la era de la crítica.

Creo que también es necesario subrayar la relación entre este texto de Kant y otros más que dedico a la historia; mismos que, en mayor parte, buscaron definir la teleología interna de la época y el punto hacia el cual la historia de la humanidad se mueve. Ahora el análisis de la Ilustración define esta historia como el pasaje de la humanidad hacia el status de mayoría de edad, sitúa la realidad contemporánea con respecto a los movimientos globales y sus direcciones básicas. Pero al mismo tiempo, muestra cómo en

este preciso momento, cada individuo es de alguna manera responsable de ese proceso global.

La hipótesis que me gustaría proponer es que este pequeño texto se encuentra, en cierto sentido, en la encrucijada de la reflexión crítica y la reflexión histórica. Es una reflexión de Kant sobre el status contemporáneo de su propia iniciativa. Sin duda, no es esta la primera vez que un filósofo expone sus razones para comprometer su trabajo a un momento particular. Pero me parece que es la primera vez que un filósofo vincula de esta manera, estrechamente y desde el interior, el significado de su trabajo con el conocimiento; una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento específico en el cual escribe y por qué lo escribe. Es una reflexión sobre el "presente" como diferencia histórica y como motivo para una particular tarea filosófica lo que a mi me parece tan novedoso.

Y me parece, mirándolo de esta manera, que podemos reconocer en lo anterior un punto de partida: el perfil de lo que podríamos llamar la actitud de la modernidad.

II

A menudo se habla de la modernidad como una época, o al menos como un conjunto de rasgos característicos de una época, situados en el calendario, precedidos por una más o menos ingenua o arcaica "premodernidad" y seguida por una enigmática y perturbadora "postmodernidad". Entonces nos encontramos preguntándonos si la modernidad constituye la consecuencia de la Ilustración y su desarrollo, o si estamos por ver una ruptura o desviación de los principios básicos del siglo XVIII. Regresando al texto de Kant, me pregunto si no podríamos imaginar a la modernidad más como una actitud que como un período histórico. Y por actitud quiero decir una manera de relacionarse con la realidad actual, la opción voluntaria por la que optan una cuantas personas, finalmente una manera de pensar y de sentir; una forma también de actuar y conducirse que al mismo tiempo marca la relación de pertenencia y de presentación de sí misma como una tarea. Un poco sin duda, lo que los griegos llamaron un *ethos*. Consecuentemente, más que buscar distinguir la "era moderna" de la "premoderna" o "postmoderna", creo que sería más útil encontrar cómo la actitud de modernidad, aun desde su formación, se halla a sí misma luchando con actitudes de "contramodernidad".

Para caracterizar brevemente esta actitud de modernidad, tomaré un ejemplo casi indispensable, a saber, la de Baudelaire, cuya conciencia de modernidad es ampliamente reconocida como una de las más agudas del siglo XIX.

1. La modernidad a menudo se caracteriza en términos de conciencia de la discontinuidad de la época: un rompimiento con la tradición, un sentimiento de novedad, el vértigo de presenciar un momento de transición. Y esto es en verdad lo que Baudelaire parece decir cuando define la modernidad como lo "efímero, lo fugaz, lo contingente". [2] Mas para él, ser moderno no significaba reconocer y aceptar este movimiento perpetuo; al contrario, significaba adoptar cierta actitud con respecto a este movimiento, y deliberadamente esta difícil actitud consiste en recapturar algo eterno que no está delante ni detrás, sino dentro del momento presente. La modernidad se distingue de la moda, que no es más que poner en tela de juicio el curso del tiempo, por la actitud que hace posible asir el aspecto "heroico" del presente.

Me gustaría restringirme a lo que Baudelaire dice acerca de los pintores de su época. Baudelaire se burla de aquellos pintores que por haber encontrado la moda del siglo XIX en estado lamentable, decidieron vestirse con antiguas togas. Pero la modernidad en la pintura no consistió, para Baudelaire, en la introducción de lienzos negros como vestido.

El pintor moderno es aquel que puede exhibir el frac negro como "el traje necesario de nuestro tiempo", aquel que sabe cómo hacer manifiesto mediante la moda, la relación esencial, permanente y obsesiva de nuestra era divirtiéndose con la muerte. "El frac y la levita poseían no sólo su encanto político, como expresión universal de equidad, sino también su belleza poética, que era una expresión del alma pública; un inmenso cortejo de comprometidos mudos (mudos en el amor, mudos en la política, [3] burgueses mudos...) Estamos todos celebrando algún funeral" Para designar esta actitud hacia la modernidad, algunas veces Baudelaire emplea alegorías muy significativas presentadas en forma de precepto: "No tienes derecho a despreciar el presente".

2. No hace falta decir que esta heroización es irónica. La actitud hacia la modernidad no trata de que el momento efímero sea sagrado para tratar de mantenerlo perpetuo. Ciertamente no supone recolectarla como una curiosidad fugaz e interesante. Eso sería lo que Baudelaire llamaría la postura del espectador. El flaneur, el holgazán, el vago que se satisface observando, atendiendo y construyendo un almacén de recuerdos. En oposición al flaneur, Baudelaire describe al hombre moderno: "Ahí va, corriendo, buscando... seguro que este hombre, este solitario, dotado de una activa imaginación, viajero incesante en el gran desierto humano tiene un objetivo más noble que el del simple flaneur, un objetivo más general, algo más que el fugitivo placer de la circunstancia. Busca esa cualidad que me permite llamarlo 'moderno'... hace de la modernidad su negocio para extraer de la moda todo elemento que pudiera contener poesía dentro de la historia." Como ejemplo de "modernidad", Baudelaire cita al artista Constantin Guys. Un aparente espectador, un coleccionador de curiosidades; nos recuerda "los últimos rezagos del esplendor, el eco de la poesía, el estremecimiento de la vida o el coro musical, la pasión colocada antes que él, el hombre universal y convencional exhibiéndose en su rara belleza, los juegos ligeros de un animal depravado a la luz del día". [4]

Pero no cometamos el error de pensar en Constantin Guys como el flaneur; lo que permite a Baudelaire observarlo como el pintor moderno por excelencia es que justo cuando el mundo entero se va a dormir él empieza a trabajar, transfigurando ese modo; pero su transfiguración no consiste en anular la realidad, sino en el difícil acto de interaccionar la verdad de lo que es real, y la práctica de la libertad; lo "natural" es "más que natural", lo "bello" es "más que bello", los objetos individuales "dotados de vida impulsiva, parecida al alma de su creador". [5] Para el la actitud de la "modernidad", el alto valor del presente está asociado con el ansia desesperada de imaginarlo, e imaginarlo no es otra cosa que transformarlo; pero no destruyéndolo, sino entendiéndolo en lo que es. La modernidad baudeleraiana es un ejercicio en el cual la atención extrema de lo real está confrontada con la práctica de la libertad, respetando la realidad a la vez que violándola.

Sin embargo, la modernidad para Baudelaire no es simplemente la manera de relacionarse con el presente: es también un tipo de relación con nosotros mismos. La deliberada actitud de modernidad está vinculada a un ascetismo indispensable. Ser moderno no significa aceptarse a sí mismo incluido en la corriente de momentos efímeros, es tomarse a sí mismo como objeto complejo y elaborado: lo que Baudelaire en el vocabulario de su tiempo llama dandismo. No recordaré aquí detalladamente lo que bien se conoce como el pasaje de "lo vulgar, lo mundano, lo vil," con la rebelión indispensable del hombre contra sí mismo, hacia la "doctrina de la elegancia" que impone "sobre sus ambiciosos y humildes discípulos" una disciplina más despótica que la más terrible de las religiones; finalmente, las páginas sobre el ascetismo del dandy que hace de su cuerpo, de su conducta, de sus sentimientos y pasiones, de su existencia toda, una obra de arte. El hombre moderno para Baudelaire, no es aquel que va en busca de su propio descubrimiento, sus secretos, su verdad oculta, sino aquel que intenta inventarse a sí mismo. Esta "modernidad" no libera al "hombre de su propio ser", lo compele a enfrentar la tarea de reproducirse a sí mismo.

4. Permítaseme agregar sólo una palabra final. Esta heroización irónica del presente, este juego transfigurador de la libertad con la realidad, esta elaboración ascética del yo -Baudelaire no imagina que todo esto tiene algo que ver con la sociedad misma o con el cuerpo político- puede originarse sólo en otra parte distinta que Baudelaire llama arte.

No pretendo resumir en estas pocas líneas, ni el complejo suceso histórico que fue la Ilustración hacia el final del siglo XVIII, ni tampoco las diversas formas que pudo haber tomado la actitud de modernidad en los últimos dos siglos.

Por una parte, he procurado hacer hincapié en un tipo de pregunta filosófica -que simultáneamente problemática la relación del hombre con el presente, la forma histórica del ser en el hombre y la constitución del yo como un sujeto autónomo- arraigada en la Ilustración. Por otra parte, he intentado insistir en que el hilo que nos puede relacionar con la Ilustración no es aquel que nos ha mantenido fieles a elementos doctrinarios, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; esto es, un ethos filosófico que podría describirse como la crítica permanente de nuestra era. Me gustaría caracterizar muy brevemente este ethos.

A. Negativamente

1. Este ethos implica primero, la negación a lo que llamaríamos el "chantaje" de la Ilustración. Pienso que la Ilustración, como conjunto de sucesos políticos, económicos, sociales, institucionales y culturales de los que aun en gran parte dependemos, constituyen un dominio privilegiado para el análisis. Pienso también, que la iniciativa de vincular el progreso de la verdad y la historia de la libertad en una relación directa, plantea una cuestión filosófica que ha permanecido para que nosotros la consideremos. Finalmente creo que he intentado mostrar, con la referencia al texto de Kant, que ahí se ha definido una cierta manera de filosofar.

Esto no significa que tomemos posición "a favor" o "en contra" de la Ilustración. Sólo significa que debemos rehusar todo lo que se pueda presentar a sí mismo en forma de alternativa simplista y autoritaria; no podemos aceptar la Ilustración y permanecer dentro de la tradición de su racionalismo (que es considerado en términos positivos por algunos y utilizando por otros en forma contraria, como una crítica): criticar la Ilustración y entonces tratar de escapar de sus principios de racionalidad (que podría ser vista una vez más como buena o mala). Y no nos liberamos de este chantaje mediante la introducción de matices "dialécticos" mientras buscamos determinar cuales son los elementos buenos y malos que pueden haber existido en la Ilustración.

Debemos tratar de proceder en el análisis de nosotros mismos como seres históricamente determinados, hasta cierto punto, por la Ilustración. Un análisis como este implica una serie de interrogantes históricas tan precisas como sea posible; estas preguntas no deben orientarse retrospectivamente hacia el "meollo esencial de la racionalidad" que puede encontrarse en la Ilustración y ha sido preservado de cualquier otro acontecimiento; las preguntas deberán orientarse hacia los "límites contemporáneos de lo necesario", esto es hacia aquello que no es, o ya no es, indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos.

2. Esta crítica permanente de nosotros mismos debe evitar la siempre fácil confusión entre humanismo e Ilustración.

No debemos olvidar que la Ilustración es un suceso o una serie de sucesos y procesos históricos complejos localizados en cierto momento del desarrollo de las sociedades

europas. Como tal, incluye elementos de transformación social, diferentes tipos de instituciones políticas, formas de conocimiento, proyectos de racionalizar el conocimiento y sus prácticas, mutaciones tecnológicas que son muy difíciles de resumir en una palabra, aun si todos estos fenómenos resultaran importantes hoy en día. Aquel que he señalado y que me parece ha sido la base de una forma completa de reflexión filosófica concierne solo a la manera reflexiva de la relación con el presente.

El humanismo es enteramente diferente. Es un tema o mejor aún, un conjunto de temas que han reaparecido en varias ocasiones a través del tiempo en las sociedades europeas, temas que siempre están vinculados a juicios de valor, que han evidentemente variado su contenido así como los valores que pretenden conservar. Además han servido como principio crítico de diferenciación. En el siglo XVII, por ejemplo, existió una clase de humanismo que se presentó a sí mismo como una crítica hacia la cristiandad o hacia todo tipo de religión; era un humanismo cristiano que se oponía al ascetismo y más aun al humanismo teocéntrico. En el siglo XIX, por su parte, coexistieron un tipo de humanismo suspicaz, hostil y crítico de la ciencia y otro que por el contrario situaba su esperanza en esa misma ciencia. El marxismo ha sido un tipo de humanismo, tanto como lo han sido también el existencialismo y el personalismo; hubo una época en la cual la gente tuvo que soportar los valores humanistas representados por el Nacional Socialismo; y aun otra cuando los stalinistas mismos se autodenominaron humanistas.

De todo esto no debemos, sin embargo, concluir, que todo aquello vinculado con el humanismo debe ser rechazado, pero sí que la temática humanista es en sí misma demasiado inconsistente para valerlos de ella como eje de reflexión. Y es un hecho, que, al menos desde el siglo XVII, lo que se ha llamado humanismo se ha visto obligado a inclinarse a ciertas concepciones del hombre tomadas de la religión, la ciencia o la política. El humanismo ha servido para colorear y justificar las concepciones del hombre a las cuales, después de todo, está obligado a recurrir.

Ahora bien, creo que en esta relación la temática, que a menudo recurre al y siempre depende del humanismo, puede ser refutada mediante el principio de la crítica y de una permanente creación de nosotros mismos en nuestra autonomía; esto es, un principio que reside en el corazón de la conciencia histórica que la Ilustración tiene de sí misma. Desde este punto de vista, me inclino a considerar a la Ilustración y el Humanismo en un estado de tensión más que de identidad.

En cualquier caso, me parece peligroso confundirlos; además de que me parece históricamente inexacto hacerlo. Creo que debido a que la Ilustración se consideró a sí misma como un tipo de humanismo, la interrogante del hombre, de la especie humana, de lo humano, fue en verdad muy poco importante en el siglo XVIII. Vale la pena también notar que hasta el final del siglo XIX, la historiografía del humanismo del siglo XVI, tan importante para personas como Saint-Beuve o Buerhardt, fue siempre distinta y algunas veces explícitamente opuesta a la Ilustración y al siglo XVIII. El siglo XIX tuvo la tendencia de oponerse a los dos, al menos tanto como para confundirlos.

De cualquier manera, creo que justo como nos liberemos nosotros mismos del chantaje intelectual de "estar a favor o en contra de la Ilustración", escaparemos de la confusión histórica y moral que combina el tema del humanismo con la cuestión de la Ilustración. Un análisis de las complejas relaciones entre ambos en el curso de los dos últimos siglos, sería un proyecto valioso e importante si acarrea cierta claridad a la conciencia que tenemos de nosotros mismos y de nuestro pasado.

B. Positivamente

Aun considerando estas precauciones, debemos obviamente otorgar mayor contenido positivo a aquello que puede ser el ethos filosófico entendido como una crítica a lo que decimos, pensamos y hacemos en la ontología histórica de nosotros mismos.

1. Este ethos filosófico puede ser caracterizado como una actitud límite. No hablamos de un rechazo. Debemos movernos más allá de las alternativas internas y externas; colocándonos en su frontera. La crítica consiste, ciertamente en analizar y reflexionar sobre los límites. Pero si la pregunta kantiana fue saber a qué límites del conocimiento se debe renunciar a transgredir, me parece que hoy la cuestión crítica debe volver a plantearse de una manera positiva: ¿Qué nos es dado como universal, necesario, obligatorio y qué lugar ocupa lo singular, contingente y el producto forzado de la arbitrariedad? Resumiendo, el punto es transformar la crítica conducida hasta ahora en la forma de una limitación necesaria en una crítica práctica en forma de una trasgresión posible.

Esto trae consigo una consecuencia obvia: que esa crítica ya no sea practicada en la búsqueda de estructuras formales con valor universal, sino más bien como una investigación histórica de los hechos que nos han conducido a constituirnos a nosotros mismos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. En este sentido, la crítica no es trascendental y su objetivo no es aquel que hace posible a la metafísica. Es genealógico en su diseño y arqueológico en su método. Arqueológico -no trascendental- en el sentido de que no buscará identificarse con las estructuras universales de todo el conocimiento o de toda la acción moral posible, sino que buscará que las instancias del discurso se articulen a lo que pensamos, decimos y hacemos, así como también a los innumerables hechos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no se deducirá de nuestra manera de ser, de lo que nos es imposible hacer o saber; sino esta se separará de la contingencia que nos ha hecho ser como somos, a la posibilidad de no serlo más, de pensar y actuar diferente. No es buscar hacer posible una metafísica que finalmente se ha convertido en una ciencia, sino buscar dar nuevos ímpetus, tanto como sea posible, al indefinido trabajo de la libertad.

2. Pero si no estamos a favor de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, me parece que esta actitud histórico-crítica debe ser también experimental. Quiero decir que este trabajo hecho hasta los límites de nosotros mismos debe, por una parte, conquistar la investigación histórica y por otra parte también debe confrontarse a sí misma con la realidad contemporánea, tanto comprendiendo los puntos donde el cambio es posible y deseable como determinando la forma precisa en que este cambio se llevaría a cabo. Esto significa que la ontología histórica de nosotros mismos debe apartarse de todos los proyectos que exigen ser globales o radicales. De hecho sabemos por la experiencia que la demanda por escapar del sistema de la realidad contemporánea, así como presentar programas globales de otra sociedad, de otra forma de pensar, otra cultura, otra visión del mundo, han conducido solamente al retorno de las tradiciones más peligrosas.

Prefiero las transformaciones más específicas que en los últimos veinte años han probado ser posibles en ciertas áreas que implican nuestras formas de ser, de pensar, de relacionarse con la autoridad, de relacionarse sexualmente, de la forma de percibir la locura o la enfermedad; prefiero aun más estas transformaciones parciales que se han hecho en la correlación del análisis histórico y la actitud práctica, a los programas para el hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX.

Caracterizar por lo tanto, apropiadamente el ethos filosófico presente en la crítica ontológica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos traspasar y de esta manera como un trabajo llevado a cabo por nosotros mismos sobre nosotros mismos como seres libres.

3. Con todo, la siguiente objeción sería, sin duda, enteramente legítima: si nos limitamos nosotros mismos a este tipo de interrogantes o pruebas siempre parciales y locales ¿no corremos el riesgo de permitirnos estar determinados nosotros mismos por estructuras más generales de las que quizá no estemos bien concientes o sobre las que no tenemos ningún control?

Dos respuestas a esto: Es cierto que hemos desistido a la posibilidad de acceder a cualquier punto de vista que pudiera constituir el conocimiento definitivo y completo de lo que pueda precisar nuestros límites, y la posibilidad de traspasarlos es siempre limitada y determinada; así que, siempre estamos empezando otra vez.

Pero eso no quiere decir que no pueda hacerse ningún trabajo que no sea trastornador o contingente. El trabajo en cuestión tiene su generalidad, su sistematicidad, su homogeneidad y sus intereses.

(a) Sus Intereses

Estos están indicados por lo que llamaríamos "la paradoja de las relaciones de capacidad y poder". Sabemos que la gran promesa o esperanza del siglo XVIII o una parte del siglo XVIII, se sitúa en el crecimiento simultáneo y proporcional de unos individuos respecto a otros. Además, podemos observar a través de toda la historia de las sociedades occidentales (aquí tal vez se encuentran las raíces de su singular destino histórico, un destino tan peculiar como diferente de otros en su trayectoria y tan universalizante como dominante con respecto a otros) que la adquisición de capacidades y la lucha por la libertad han constituido sus elementos permanentes. Ahora las relaciones entre el crecimiento de las capacidades y el crecimiento de la autonomía no son tan simples como el siglo XVIII pudo suponer. Hoy podemos ver qué tipo de relaciones de poder se transmitieron mediante las diferentes tecnologías (ya sea que nos refiramos a la producción con fines económicos, o a instituciones cuyos objetivos sean la regulación social o las técnicas de comunicación) cuyos ejemplos podrían ser: disciplinas tanto colectivas como individuales, procedimientos de normatización practicados en nombre del poder del Estado, demandas de la sociedad o de zonas populares. ¿En interés de qué existe esto entonces? ¿Cómo puede el crecimiento de estas capacidades desvincularse de la intensificación de las relaciones de poder?

(b) Homogeneidad

Esto nos conduce al estudio de lo que llamaríamos: "sistemas prácticos". Aquí estamos considerando el dominio homogéneo de las relaciones no de las representaciones que los hombres se dan a sí mismos, ni las condiciones que los determinan sin su conocimiento; sino más bien en lo que hacen y como lo hacen. Esto es, las formas de racionalidad que organizan sus maneras de hacer las cosas (esto podría llamarse el aspecto tecnológico) y la libertad con que actúan dentro de estos sistemas prácticos reaccionando ante lo que otros hacen, modificando las reglas del juego hasta cierto punto (esto podría llamarse la parte estratégica de estas prácticas). La homogeneidad de estos análisis histórico-críticos están así asegurados por esta práctica, con su parte tecnológica y su parte estratégica.

(c) Sistematicidad

Estos sistemas prácticos se derivan de tres amplias áreas: relaciones de control sobre las cosas, relaciones de acción sobre los otros, relaciones con uno mismo. Esto no significa que cada una de estas áreas sea completamente ajena a las otras. Es bien sabido que el control sobre los individuos está mediado por las relaciones con las cosas y las relaciones

con las cosas regresan siempre como relaciones con uno mismo y viceversa. Pero tenemos tres ejes cuya especificidad y cuyas interconexiones deben ser analizadas: el eje del conocimiento, el eje del poder y el eje de la ética. En otras palabras, la ontología histórica de nosotros mismos debe responderse en series abiertas de preguntas; debe interrogarse indefinidamente multiplicándose y especificándose tanto como queramos, pero dirigiendo sistemáticamente preguntas como las siguientes: ¿Cómo nos hemos constituido en sujetos de nuestro propio conocimiento? ¿Cómo nos hemos constituido en sujetos que practican o se someten a las relaciones de poder?, ¿Cómo nos hemos constituido en sujetos morales de nuestras propias acciones?

(d) Generalidad

Finalmente estas investigaciones histórico-críticas son bastante específicas en el sentido de que se refieren a ciertos acontecimientos, cierta época, un cuerpo determinado de prácticas y discursos. Y sin embargo, al menos a nivel de las sociedades occidentales de las que derivamos podemos decir que tienen su generalidad, en el sentido de que se han seguido reproduciendo en nuestro tiempo: por ejemplo, el problema de las relaciones entre cordura y locura, enfermedad y salud, crimen y justicia, el problema del papel asignado en las relaciones sexuales, etc.

Pero al evocar esta generalidad, no quiero sugerir que debe rastrearse su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni que sus variaciones deban ser buscadas. Lo que debe considerarse es hasta que punto conocemos las formas de poder que se practican en ella, la experiencia que tenemos de ella en nosotros mismos formando no otra cosa que determinadas figuras históricas, a través de ciertas formas de problematización que define objetos, reglas de acción, formas de relación consigo mismo. El estudio de (los modos de) problematización (esto es, lo que no es una constante antropológica ni una variación cronológica) es por tanto, una manera de analizar preguntas de importancia general en su forma histórica única.

Un breve resumen para concluir y regresar a Kant.

No se si habremos alcanzado la madurez de la mayoría de edad. Muchas cosas de nuestra experiencia nos convencen de que el hecho histórico de la Ilustración no nos convierte en adultos maduros y de que tampoco hemos alcanzado aun este estado de madurez. Sin embargo, me parece que su significado puede atribuirse a una interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant formuló mediante una reflexión sobre la Ilustración. Me parece que la reflexión kantiana es aun una manera de filosofar que no ha perdido su importancia o efectividad durante los últimos dos siglos. La crítica ontológica de nosotros mismos no debe considerarse solamente como una teoría, una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de conocimientos que se han ido acumulando; debe concebirse como una actitud, un ethos, una vida filosófica donde la crítica a lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos impone y un experimento que hace posible traspasarlos.

La actitud filosófica debe traducirse en un trabajo de diversas preguntas. Estas preguntas tienen su coherencia metodológica y son al mismo tiempo el estudio arqueológico y genealógico de las prácticas imaginadas simultáneamente como un tipo de racionalidad tecnológica y como juegos estratégicos de libertades; tienen su coherencia teórica en la definición de formas históricas únicas en donde las generalidades de nuestras relaciones con las cosas, con los otros, con nosotros mismos han sido problematizadas. Tienen su coherencia práctica en la inquietud que produjo el proceso de poner a prueba la reflexión histórico-crítica de prácticas concretas. No debe decirse, hoy en día, que esta tarea crítica aun ocasiona confianza en la Ilustración; pero sigo pensando que esta tarea requiere

trabajar sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente proveniente de nuestra impaciencia por la libertad.

CITAS:

[*] Traducción de Rebeca Treviño, Tomado de *The Foucault Reader*, Paul Rabinoco edit, Pantheons Books, New York 1984, pp. 32-49.

[1] Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, 3ra. ed., (1744), trad. resumida por: T. G. Bergrin y M. H. Fisch, Cornell University Press, 1970 pp. 370-372.

[2] Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trad. Jonathan Mayne., Phaidon, Londres 1964. p. 13.

[3] Charles Baudelaire, "On The Heroism of Modern Life", en *The Mirror or art: Critical Studies by Charles Baudelaire*. Trad. Jonathan Mayne. Ed. Phaidon, Londres 1955; p. 127.

[4] Baudelaire, *Painter*, pp. 11 y 12.

[5] *Ibid.*, p. 12.