

¿Qué es la Ilustración?



FOUCAULT, MICHEL

«SABER Y VERDAD»
ED. PIQUETA. MADRID-ESPAÑA

Me parece que este texto de Kant «Was ist Aufklärung» introduce un nuevo tipo de cuestiones en el campo de la reflexión filosófica. Por supuesto, no es evidentemente ni el primer texto en la historia de la filosofía, ni tampoco el único de Kant que tematiza una cuestión concerniente a la historia. Se encuentran en Kant textos que plantean a la historia una cuestión de origen: el texto sobre los comienzos de la propia historia, el texto sobre la definición del concepto de raza; otros plantean a la historia la cuestión de su forma de realización: así, en ese mismo año de 1784, la idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. Otros, en fin, se interrogan acerca de la finalidad interna que organiza el proceso histórico, como ocurre con el texto dedicado al empleo de los principios teleológicos. Todas estas cuestiones, que por otra parte están estre-

chamente ligadas, atraviesan en efecto los análisis de Kant en relación a la historia. Me parece que el texto de la Aufklärung es sin embargo bastante diferente; no plantea directamente en todo caso ninguna de estas cuestiones, ni la del origen, ni, a pesar de las apariencias, la de la realización; se plantea, de un modo relativamente discreto, casi colateral, la cuestión de la teleología inmanente al proceso mismo de la historia.

La cuestión que a mi juicio surge por primera vez en este texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que ocurre hoy?, ¿qué es lo que pasa ahora?, ¿qué es ese «ahora» en el interior del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo? No es la primera vez que se encuentran en la reflexión filosófica referencias al presente, al menos como

situación histórica determinada que puede tener valor para la reflexión filosófica. Después de todo cuando Descartes cuenta, al comienzo del **Discurso del Método**, su propio itinerario y el conjunto de las decisiones filosóficas que ha adoptado para sí mismo y para la filosofía, se refiere de un modo bastante explícito a lo que podría ser considerado como una situación histórica en el orden del conocimiento y de las ciencias de su propia época. Pero en este género de referencias se trata siempre de encontrar, en esta configuración designada como presente, un motivo para una decisión filosófica. En Descartes no se encontrará una cuestión del siguiente tipo: «¿qué es pues, precisamente, este presente al que pertenezco?». Ahora bien, me parece que la cuestión a la que responde Kant, a la que se ve obligado a responder ya que le ha sido planteada, es una cuestión muy distinta. No se trata simplemente de responder a ¿qué es lo que puede determinar en la situación actual tal o cual decisión de orden filosófico? La cuestión se centra en lo qué es este presente, trata en primer lugar sobre la determinación de un cierto elemento del presente al que hay que reconocer, distinguir, descifrar de entre los otros. ¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica?

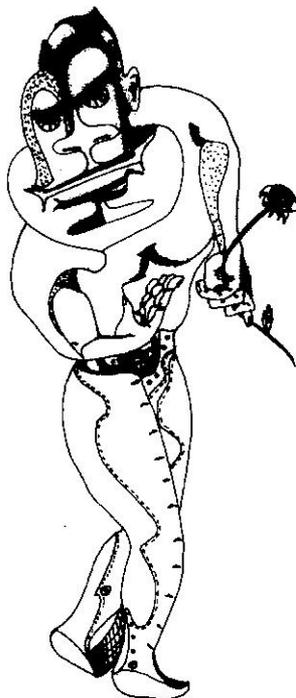
En la respuesta que Kant intenta dar a esa pregunta trata de mostrar en qué medida este elemento es a la vez portador y signo de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía; pero se trata igualmente de mostrar en

qué y cómo aquel que habla en tanto que pensador, en tanto que científico, en tanto que filósofo forma parte él mismo de este proceso, y (aún más) como ha de desempeñar una determinada función en ese proceso en el que a la vez será elemento y actor.

En resumen, me parece que el texto de Kant deja traslucir la cuestión del presente como suceso filosófico al que pertenece el filósofo que lo tematiza. Si se considera a la filosofía como una forma práctica discursiva que tiene su propia historia, me parece que con este texto sobre la Aufklärung se ve a la filosofía -y pienso que no fuerzo demasiado las cosas si afirmo que es la primera vez que esto ocurre- problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que es interrogada como suceso del que la filosofía debe explicitar el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en la cual tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que la filosofía dice. De este modo vemos que para el filósofo plantear

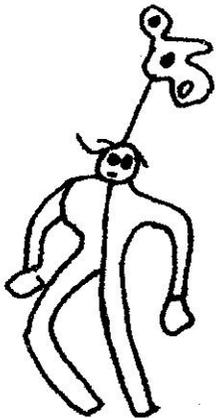
la cuestión de su pertenencia a este presente ya no consistirá en absoluto en reclamarse de una doctrina o de una tradición, ni tampoco de una comunidad humana en general, sino plantearse su pertenencia a un determinado «nosotros», a un nosotros que se enraiza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad.

Es ese nosotros lo que está en trance de convertirse para el filósofo en el objeto de su propia reflexión, y, en consecuencia, se afirma la imposi-



bilidad para él de poner entre paréntesis la pregunta acerca de su singular pertenencia a ese nosotros. Todo esto, la filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación hecha por el filósofo de esta actualidad de la que forma parte y, en relación a la que tiene que situarse, todo esto podría muy bien caracterizar a la filosofía en tanto que discurso de la modernidad y sobre la modernidad.

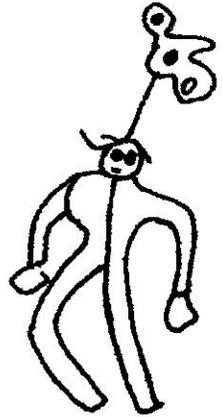
Para hablar muy esquemáticamente la cuestión de la modernidad había sido planteada en la cultura clásica a partir de un eje bipolar, el de la antigüedad y el de la modernidad; la cuestión había sido formulada, bien en los términos de una autoridad a aceptar o rechazar (qué autoridad aceptar, qué modelo seguir, etc.), o bien bajo la forma (correlativa a la anterior) de una valoración comparada: ¿son los antiguos superiores a los modernos?; ¿estamos en un período de decadencia?, etc. Ahora, se ve emerger una nueva manera de plantear la cuestión de la modernidad, no ya en una relación longitudinal a los antiguos, sino en lo que podría denominarse una relación «sagital» a la propia actualidad. El discurso debe tener en cuenta su propia actualidad para encontrar, por una parte, en ella su propio lugar y, por otra, para develar el sentido, en fin, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en el interior de esta actualidad.



¿Cuál es mi actualidad?
 ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Qué es lo que hago cuando hablo de ella? He aquí, me parece, la singularidad de esta nueva interrogación

acerca de la modernidad.

No se trata más que de una pista que convendría explorar con más precisión. Habría que intentar hacer la genealogía no tanto de la noción de modernidad cuanto de la modernidad como cuestión. En todo caso, inclu-



so si yo retomo el texto de Kant como punto de emergencia de esta cuestión no cabe duda que es preciso situarlo en el interior de un proceso histórico más amplio del que habría que conocer las dimensiones. Sería sin duda un eje interesante para el estudio del siglo XVIII en general, y, más en concreto, de la Aufklärung, interrogarse acerca del siguiente hecho: la Aufklärung se ha denominado así misma Aufklärung; es un proceso cultura sin duda muy específico que ha sido consciente de sí mismo dándose un nombre, situándose en relación a su pasado y a su futuro y designando las operaciones que debía efectuar en el interior de su propio presente.

¿No es la Aufklärung la primera época que se nombra a sí misma y que, en lugar simplemente de caracterizarse según una vieja costumbre, como período de decadencia o de prosperidad, de esplendor o de miseria, se nombra a través de un determinado suceso que es propio de una historia general del pensamiento, de la razón y del saber, y en el interior de la cual juega su propio papel?.

La Aufklärung es un período, un período que formula su propia divisa, su propia preceptiva, que dice lo que se tiene que hacer, tanto en relación a la historia general del pensamiento, como en re-

lación a su presente y a las formas de conocimiento, de saber, de ignorancia y de ilusión en las que sabe reconocer su situación histórica.

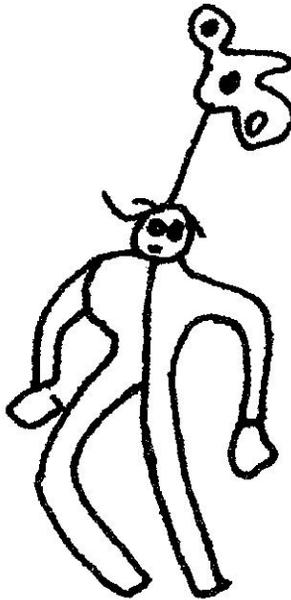
Me parece que en esta cuestión de la Aufklärung se encuentra una de las primeras manifestaciones de un modo de filosofar determinado que ha tenido una larga historia desde hace dos siglos. Una de las grandes funciones de la filosofía llamada moderna (aquella cuyo comienzo puede situarse a fines del siglo XVIII) es interrogarse sobre su propia actualidad.

Se podría seguir la trayectoria de esta modalidad de la filosofía a través del siglo XIX hasta nuestros días. La única cosa que quisiera subrayar por el momento, es que esta cuestión tratada por Kant en 1784 para responder a una pregunta que le había sido formulada desde el exterior, no la echó en el olvido. Va a plantearla de nuevo e intentar responder a ella en relación a un acontecimiento sobre el que tampoco ha dejado de interrogarse. Este suceso es, claro está, la Revolución Francesa.

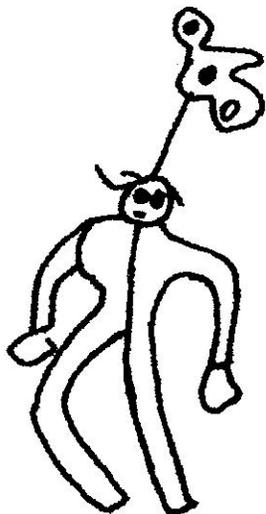
En 1798, Kant va de algún modo a continuar el texto de 1784. En 1784 intentaba responder a la pregunta que se la hacía: ¿Qué es esta Aufklärung de la que formamos parte? Y en 1798 responde a una cuestión que la actualidad le planteaba y que había sido formulada a partir de 1794 por toda la discusión filosófica alemana: ¿Qué es la Revolución?

Sabeis que el conflicto de las facultades es una recopilación de tres disertaciones sobre las rela-

ciones entre las diferentes facultades que constituyen la Universidad. La segunda disertación trata del conflicto existente entre la Facultad de Filosofía y la Facultad de Derecho. Toda el área de las relaciones entre filosofía y derecho está englobada en la cuestión siguiente: ¿Existe un progreso constante del género humano? Kant, para responder a esta cuestión hace el siguiente razonamiento en el párrafo V de esta disertación: Si se quiere responder a la cuestión «¿existe un progreso constante del género humano?» es preciso determinar si existe una causa posible de este progreso, y una vez establecida esta posibilidad, es necesario mostrar que esta causa actúa efectivamente y para ello extraer un determinado acontecimiento que muestre que la causa actúa realmente. En suma, la asignación de una causa no podrá establecerse más que a través de la existencia de un suceso. No basta pues seguir la trama teleológica que hace posible un progreso; es necesario aislar, en el interior de la historia, un suceso que tenga valor de signo.



¿Signo de qué? Signo de la existencia de una causa, de una causa permanente que a lo largo de toda la historia ha guiado a los hombres en la vía del progreso. Causa constante de la que hay que mostrar que ha actuado otras veces, que actúa en el presente y que actuará posteriormente. El suceso, en consecuencia, que podrá permitirnos decidir si hay progreso será un signo «rememorativum, demonstrativum, pronosticum». Es preciso que sea un signo que muestre que esto siempre ha sido así (es el signo rememorativo), un signo que muestre



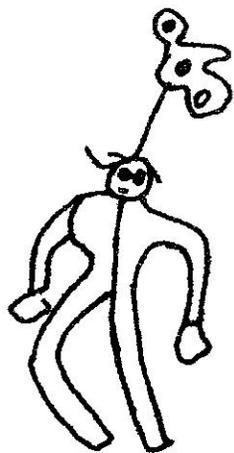
que las cosas que acontecen ahora son también así (es el signo demostrativo), y, por último, que muestre que esto seguirá pasando así permanentemente (pronóstico). De este modo podremos estar seguros de que la causa que hace posible el progreso no ha actuado sólo en un momento dado, sino que garantiza una tendencia

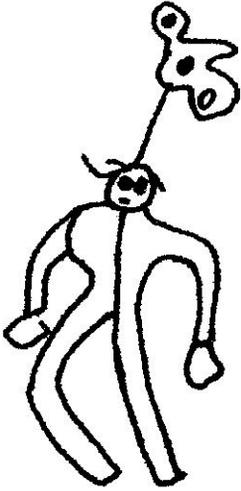
general del género humano en su totalidad a caminar en el sentido del progreso. Esta es la cuestión: «¿Existe a nuestro alrededor un suceso que sería rememorativo, demostrativo y pronóstico de un progreso permanente que arrastrará al género humano en su totalidad?».

La respuesta dada por Kant ya la habrán adivinado, pero quisiera leerles el pasaje en el que va a introducir la Revolución en tanto que acontecimiento dotado de valor de signo. Al principio del párrafo VI escribe: «No esperéis que este acontecimiento consista en gestos grandilocuentes o en pruebas importantes realizadas por los hombres y en virtud de las cuales lo que era grande se hace pequeño y lo que era pequeño se vuelve grande, ni en antiguos y esplendorosos montajes que desaparecen como por arte de magia mientras que en su lugar surgen otros como salidos de las profundidades de la tierra. No, no se trata de nada de esto».

En este texto, Kant alude por su puesto a las reflexiones tradicionales que buscan las pruebas del progreso o de su ausencia en el derrumbamiento

de los imperios, en las grandes catástrofes que dan al traste con los Estados más sólidos, en los reveses de la fortuna que debilitan a las potencias consolidadas y permiten la aparición de otras nuevas. Prestad atención, dice Kant a sus lectores, pues no es en los grandes acontecimientos donde debemos buscar el signo rememorativo, demostrativo, pronóstico del progreso, sino en sucesos mucho menos grandiosos, mucho menos perceptibles. No se puede analizar nuestro propio presente en lo que se refiere a sus valores significativos sin realizar una estimación que permita reconocer aquello que, aparentemente sin significación ni valor, ofrece la significación y el valor importantes que nosotros buscamos. ¿En qué consiste pues ese suceso que no es según parece un «gran suceso»? Resulta paradójico decir que la Revolución no es un suceso ruidoso. ¿Acaso no es el ejemplo mismo de un suceso que conmociona, y en función del cual lo que era grande se hace pequeño, lo que era pequeño se convierte en grande, y que a la vez devora las estructuras más sólidas en apariencia de la sociedad y de los estados? Pues bien, para Kant no es este el aspecto de la Revolución que importa. Lo que constituye el suceso con valor rememorativo, demostrativo y pronóstico no es el propio drama revolucionario, ni las derivaciones revolucionarias, ni los gestos que lo acompañan, lo que es indicativo es el modo mediante el cual la Revolución se hace espectáculo, es la manera en que es acogida en la periferia por los espectadores que no participan en ella pero que la contemplan y asisten a ella, para lo mejor y para lo peor, dejándos-





se arrastrar. No es la conmoción revolucionaria la que constituye la prueba del progreso, y ello porque la revolución no hace más que invertir las cosas, y también porque si hubiese que hacerla de nuevo no se haría. En este sentido hay un texto muy interesante: «Poco importa, dice, si la Revolución de un pueblo animo-

so, como la que acabamos de ver hace poco (se refiere a la Revolución Francesa), triunfa o fracasa; importa poco si amasa miseria y atrocidad hasta un punto tal que un hombre sensato dispuesto a acometerla de nuevo no se decidiría a realizarla a tal precio». Como puede observarse lo importante no es el proceso revolucionario, no tiene mucha importancia si éste triunfa o fracasa, esto no tiene nada que ver con el progreso o al menos con el signo del progreso que buscamos. El fracaso o el triunfo de la Revolución no son signos de progreso o de no progreso. Aún más, si existiese la posibilidad de que alguien conociese la Revolución, que alguien supiese cómo se desarrolla y fuese capaz, al mismo tiempo, de llevarla a cabo, pues bien, calculando el coste por ella exigido, este hombre sensato no la haría. En consecuencia, la Revolución en tanto que «inversión radical», en tanto que aventura que puede triunfar o fracasar o como coste demasiado caro no puede ser considerada como el signo de que existe una causa susceptible de empujar a través de la historia el progreso constante de la humanidad.

En contrapartida, lo que si tiene sentido y lo que si va a constituir el signo del progreso es que en el

ámbito de la Revolución surge, dice Kant, «una simpatía de aspiración que bordea el entusiasmo». Lo importante de la Revolución no es la propia Revolución sino lo que acontece en la cabeza de quienes no la hacen o, en todo caso, de quienes no son sus principales actores; lo importante es la relación que estas personas, que no son los agentes activos, tienen con la Revolución. El entusiasmo por la Revolución es signo, según Kant, de una disposición moral en la humanidad; esta disposición se manifiesta permanentemente de dos maneras: en primer lugar en el derecho de todos los pueblos a dotarse de la constitución política que les conviene y en el principio, conforme al derecho y a la moral, de una constitución política tal que evite, en razón de sus propios principios, cualquier género de guerra ofensiva.

Es precisamente esta disposición de la que la humanidad es portadora en favor de una constitución semejante lo que se pone de manifiesto en el entusiasmo por la Revolución. La Revolución como espectáculo y no como gesticulación, como centro de irradiación de entusiasmo para los que asisten a ella y no como principio de conmoción para los que participan en ella es un «**signum rememorativum**», pues revela esta disposición presente desde los orígenes; es un «**signum demonstrativum**» puesto que pone de manifiesto la eficacia presente de esta disposición; y es también un «**signum pronosticum**» ya que si bien existen resultados de la misma que pueden ser constatados, no se puede olvidar la disposición que se ha manifestado a través de ella.

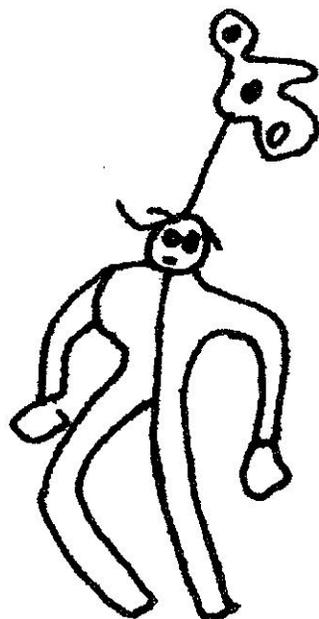
Se sabe igualmente que son esos dos elementos, la constitución política elegida por propia voluntad de los hombres y una constitución política que evite la guerra los que se enraizan en el proceso

mismo de la Aufklärung o, dicho en otros términos, la Revolución culmina y prolonga el proceso mismo de la Aufklärung, y precisamente por eso Aufklärung y Revolución son acontecimientos que ya no pueden ser olvidados. «Sostengo, escribe Kant, que puedo predecir al género humano, sin ánimo profético partiendo de las apariencias y signos precursores de nuestra época, que alcanzará su fin, es decir, que se llegará a un estado tal que los hombres podrán otorgarse la constitución que deseen y la constitución que impedirá una guerra ofensiva, de tal modo que desde entonces estos procesos ya nunca más serán puestos en entredicho. Un fenómeno semejante en la historia de la humanidad no puede olvidarse puesto que ha mostrado una disposición de la naturaleza humana, una facultad de progresar tal, que ninguna política será capaz, incluso por medios sutiles, de desgajarla del curso anterior de los acontecimientos; únicamente la naturaleza y la libertad reunidas en la especie humana siguiendo los principios internos del derecho podían presagiar este suceso si bien de una manera indeterminada y como algo contingente. Aún más, esta profecía filosófica no perdería su fuerza aún cuando el fin perseguido por este suceso no pudiese ser todavía alcanzado al fracasar la Revolución o la reforma de la constitución de un pueblo, o, cuando pasado un cierto período de tiempo todo volviese a la rutina precedente como predicen actualmente ciertos políticos. Y esto sería así porque este acontecimiento es demasiado importante, está demasiado imbricado en los intereses de la humanidad y tiene una influencia tan amplia en todas las partes del mundo que no puede sino resurgir en la memoria de un pueblo en circunstancias favorables o ser recordado en los momentos de crisis de nuevas tentativas del mismo tipo, pues en un asunto tan importante para la especie humana necesaria-

mente la constitución que se avecina alcanzará al fin, en un momento determinado, esa solidez que la enseñanza extraída de repetidas experiencias no dejará de grabar en todos los espíritus».

La Revolución de todos modos correrá siempre el riesgo de caer en la rutina, pero aún como suceso, cuyo contenido carece de importancia, su existencia testimonia una virtualidad permanente que no puede ser olvidada: para la historia futura es la garantía misma de continuidad de un proceso hacia el progreso.

Pretendía simplemente situar este contexto de Kant sobre la Aufklärung; intentaré pronto leerlo con un poco más de atención. Pretendía ver como apenas quince años más tarde Kant reflexiona sobre esa otra actualidad mucho más dramática que era la Revolución Francesa. Con estos dos textos nos encontramos de algún modo en el origen, en el punto de partida de toda una dinastía de cuestiones filosóficas. Estas dos cuestiones -«¿qué es la Aufklärung?», «¿qué es la Revolución?»- son las dos formas bajo las cuales Kant ha planteado el problema de su propia actualidad. Son también, en mi opinión, las dos cuestiones que no han cesado de acechar a toda la filosofía moderna desde el siglo XIX o, al menos, a una gran parte de ella. Después de todo me parece que la Aufklärung



no es simplemente para nosotros un episodio de la historia de las ideas, sino también un suceso singular que inaugura la modernidad europea, un proceso permanente que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo y la instauración de formas de racionalidad y de técnica, en la autonomía y la autoridad del saber. Es una cuestión filosófica inscrita, desde el siglo XVIII, en nuestro pensamiento. Dejemos con su devoción a quienes quieren que se guarde viva e intacta la tradición de la Aufklärung, esta piedad es por su puesto la más conmovedora de las tradiciones. No se trata de hacer perseverar los restos de la Aufklärung; lo que hay que mantener y conservar como algo que debe ser pensado es el hecho mismo de este suceso y de su sentido (la cuestión de la historicidad del pensamiento en lo universal).

El tema de la Aufklärung o, si se quiere, de la razón, en tanto que problema histórico, ha atravesado, de modo más o menos oculto, todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta hoy. La otra cara de la actualidad con la que Kant se encontró es la Revolución: la Revolución a la vez como suceso, como ruptura y como conmoción en la historia, como fracaso, pero también como valor, como signo de una disposición que opera en la historia y en el progreso de la especie humana. Una vez más la cuestión para la filosofía no consiste en determinar cual es la parte de la Revolución que convendría preservar y mantener como modelo, sino saber lo que hay que hacer de esa voluntad de Revolución, de ese «entusiasmo» por la Revolución que es una cosa muy distinta a la propia empresa revolucionaria. Las dos cuestiones -«¿Qué es la Aufklärung?» y «¿Qué hacer de la voluntad de Revolución?»-

definen por sí mismas el campo filosófico de interrogación que se ocupa de lo que nosotros somos en nuestra actualidad.

Me parece que Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las que se mueve la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica Kant ha planteado, fundado, esa tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero y, a partir de ahí, se puede decir que todo un panel de la filosofía moderna desde el siglo XIX se ha presentado y desarrollado como la analítica de la verdad.

Pero existe también en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestiones, otro modo de interrogación crítica: la que justamente se perfila en el texto sobre la Ilustración o en el de la Revolución; esta otra tradición crítica se plantea: ¿en qué consiste nuestra actualidad?, ¿cuál es el campo hoy de experiencias posibles? No se trata ya de una analítica de la verdad sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar

por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar.

