

DE UN TEXTO DE M. FOUCAULT SOBRE LA MODERNIDAD

Esaú Ricardo Páez Guzmán*
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Resumen

El artículo es un ejercicio de lectura de un texto conocido de M. Foucault, *¿Qu'est-ce que les Lumières?*, publicado en 1993. Además de algunas notas que se hacen en el seguimiento del texto sobre la pregunta kantiana en relación con la modernidad, que el autor califica como una *actitud* y, en particular, el texto llama la atención especialmente sobre dos conceptos: el de límite y el de condición. Dos conceptos cuyo uso, funcional y pragmático, indicarían la posibilidad de pensar la libertad como un pasar del otro lado del límite bajo ciertas condiciones que ya no serían aquellas de la posibilidad, sino las de la existencia. Es un pensamiento de la *singularidad*, situacional, topológico. No el límite que obliga a *volver* sobre la *interioridad*, sino el límite que marcaría la *salida*, la puerta de *escape*, la *línea de fuga*.

Palabras clave: Ilustración, Foucault, Modernidad, filosofía, límite, método.

Abstract

On an essay by m. foucault about modernity.
This paper is an exercise of reading M. Foucault's well known text *¿Qu'est-ce que les Lumières?*[*What is Enlightenment*] published in 1993. In this reading we will trace the Kantian question in relation to modernity, qualified by the author as an *attitude*, and we will pay particular attention to the concepts of limit and condition. The functional and pragmatic use of these concepts indicate the possibility of thinking about freedom as a passage to the other side of the limit under certain conditions that are no longer those of possibility, but rather those of existence. This is a situational, topological way of thinking that fosters *singularity*. The limit we are speaking of is

* Grupo de Investigación, Estudios en Educación, pedagogía y Nuevas Tecnologías.

not that which forces us to return upon *interiority*, but that which marks a *way out*, an *escape door*, a *vanishing point*.

Key words: Enlightenment, Foucault.

«¿Vivimos *ahora* en una época ilustrada?
No, *nuestro tiempo* es la época de la ilustración».
Kant.

Introducción

En 1984, en el mismo año de su muerte, M Foucault, escribiría un texto cuyo objeto es otro que escribiera Kant como respuesta a una pregunta hecha y publicada por un periódico berlinés en 1784: *Was ist Aufklärung?*¹ Y que Foucault va repetir con el título, *Qu'est-ce que les Lumières?*² ¿*Qué es la Ilustración?* Texto que se publicó en la revista *Magazine Littéraire* en su número 309, en abril de 1993.

El texto está dividido en dos partes: Una primera, presenta la pregunta misma, sobre la *Aufklärung*, y hace un seguimiento al texto de la respuesta kantiana, principalmente en relación con tres razones por las que Foucault considera que es importante poner atención al referido texto. La segunda parte, la dedica a desarrollar la pregunta, ¿qué podría significar el ser moderno, cuál es el distintivo del tiempo de la modernidad y como se podría caracterizar ese «ethos filosófico», en tanto que una «crítica permanente de nuestro ser histórico»?³

I.

Plantea Foucault, que el texto de Kant de manera discreta, va a «permitir la entrada en la historia del pensamiento de una pregunta que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la que, tampoco ha podido desembarazarse». Si bien

¹ Kant, Immanuel. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en *Filosofía de la Historia*. Est. prel. y trad., Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1958.

² Foucault, Michel. *Qu'est-ce que les Lumières?*. Magazine Littéraire número 309, Paris, 1993.

³ Para efectos del presente ensayo, se hace un pequeño seguimiento descriptivo del texto de Foucault, tomándolo como referencia continua, (señalando en ocasiones un texto de otro con el uso de letra cursiva).

nos advierte más adelante que «De ningún modo considero que ese texto pueda constituir una descripción adecuada de la *Aufklärung*», no deja de precisar el carácter único que tiene la respuesta kantiana, quizá no por lo que Kant haya podido plantear, pues de hecho, dice Foucault, en muchos casos sus argumentos son ambiguos, sino por lo nuevo que este texto suscita en relación con «la línea que une los planos de la reflexión crítica y de la reflexión sobre la historia».

En sus últimos escritos, Foucault, de manera reiterada expresó la idea de verse él mismo en relación con cierta línea de pensamiento filosófico, que lo emparentaba con Hegel, Marx, Nietzsche y Habermas, entre otros, y cuya conexión estaba del lado de aquella filosofía que se define como pensamiento *situado* históricamente y que, a su vez, se formula la pregunta por su propio lugar en esa historia. De hecho, en el comienzo del texto en el que se pregunta por la *Aufklärung*, Foucault, se inventa una escena hipotética y pide a su lector, que imagine que el periódico berlinés, el mismo que le hizo la pregunta a Kant, hiciera hoy esta pregunta a sus lectores: «¿Qué es la filosofía moderna?» y él mismo se responde, con un *tal vez*, como artificio retórico, «la filosofía moderna es aquella que intenta responder la pregunta formulada, con tanta imprudencia, hace dos siglos; *Was ist Aufklärung?*» Y este salto de malabarista obliga, desde la primera página, a que el lector se desplace con el mismo gesto que abre la pregunta hipotética, en la escritura de Foucault, no para hacer una exégesis del texto kantiano, sino para jugar a responder él mismo la pregunta de hace doscientos años, retomada en su incesante «eco» bajo la forma de *¿qué es la filosofía moderna?* Y frente a todos, el malabarista termina apropiándose de la pregunta misma. Es la pregunta de sus textos. Es el título que da a su texto bajo el pretexto de volver a leer la respuesta que escribió Kant en 1984 a la pregunta: *Was ist Aufklärung?*⁴

Y, por supuesto, quien habla es Foucault, respondiendo a la pregunta que respondió Kant y que él sutilmente induce como un desplazamiento hacia la pregunta por la filosofía moderna. Este es uno de sus últimos escritos, y en él va intentar hacer una síntesis de sus propias preguntas y, frente al *espejo*, permanece en la actitud de no

⁴ Por lo menos, es el título bajo el que se publicaron las dos versiones que se conocen del texto de Foucault sobre la respuesta de Kant a esa ya famosa pregunta, *Was ist Aufklärung?*: Una «es la traducción del texto escrito en 1984 y que permaneció inédito en la versión original hasta Abril de 1993, cuando fue publicado por la revista *Magazine Littéraire* en su número 309. Otra, es una traducción al inglés, posiblemente revisada por el autor del texto, se publicó en 1984 en el libro *Foucault Reader*, editado por Paul Rabinow (PantheonBooks, New York)».

dejar de hacer *apuestas* en el límite, aún en el límite de su propia muerte. Foucault, recordemos, habría de morir en ese mismo año. El día 25 Junio de 1984.

En la primera parte, Foucault, va a sugerir tres razones que «ameritan la atención al texto kantiano:

- 1) La coincidencia con la filosofía judía. Pues él hace referencia cómo dos meses antes el mismo periódico berlinés que le hace la pregunta a Kant, ya le había hecho la misma pregunta al filósofo judío Moisés Mendelsshon, quien para la época se propuso reelaborar el pensamiento tradicional judío con el pensamiento racionalista de la filosofía alemana. En él se funda el surgimiento de la llamada *Haskalá*⁵ (del hebreo, razón, intelecto), que es la versión de la *Aufklärungen* la cultura judía. Señalando de paso cómo estos dos acontecimientos del pensamiento europeo pertenecerían a la misma historia y a la vez, sería una manera de anunciar un destino común que conduciría al drama que vivió la Alemania nazi agenciado por el nacionalsocialismo de Hitler y cuyo paroxismo tomó el símbolo de Auschwitz. Una coincidencia que para un pensador europeo es difícil dejar de lado, dada la herida incurable que Auschwitz no cesa de recordar y que la filosofía, y en general el pensamiento post-Auschwitz, sintió como suya. Y que no muchos, incluso hoy, interrogan a la *Aufklärung*: ¿qué pasó? Qué nos pasó? ¿cómo no vimos el monstruo que se paseaba cínico a pleno medio día?
- 2) La segunda tiene que ver, de acuerdo con Foucault, que en el marco de la tradición cristiana, ella «plantea un problema nuevo». En relación con el tiempo. En relación con el presente. Hay una pregunta por el presente que señala un problema nuevo, para el tiempo, para la filosofía y para el filósofo que se piensa en su pensamiento frente al tiempo: *Nuestro* tiempo. Pero lo nuevo no es pensar el presente. Pues, anota Foucault, habría por lo menos tres maneras cómo se había reflexionado el presente:

Uno, el presente como una *era*, un círculo temporal que se hubiera hecho visible y particular, homogéneo, definido por algún «acontecimiento dramático». Quizá, como en los *viejos tiempos recientes*, se nos enseñaba la historia *universal*, la *era*, marcada por un acontecimiento límite, la sustantivación de un tiempo que

⁵ En Jinuj.net: Moisés Mendelssohn - Tomado de Tribuna Israelita, Novack, Simon, Creators of Jewish Experience, B'nai B'rith, USA, 1981, Cohen, Arthur & Mendes-Flohr Paul, Contemporary Religious Thought Free Press, USA, 1991.

señalaría cierta identidad y aseguraría cierta razonabilidad de la Historia a partir de una cadena de causas-efectos mediados por ese acontecimiento-drama. Que nos pondría a girar en relación con él, como gran acontecimiento causal: mirando para el pasado. Ajustando este presente a los puntos que se derivan de ese pasado límite y *causa*, que nos ata y nos condiciona.

Dos, el presente pensado como objeto para «intentar descifrar en él los signos anunciadores de un próximo acontecimiento». «Una especie de hermenéutica histórica», dice Foucault, poniendo a San Agustín como ejemplo. Para quien el tiempo, en su concepto, deja de ser la imagen cíclica de los griegos, cuyo sentido no tenía otro que aquel que el destino hiciera necesario. San Agustín concibe un tiempo lineal, que tiene comienzo en el mismo acto de creación del universo. Dios no tiene tiempo. Él está en la absoluta eternidad, como un absoluto presente. El tiempo es de los hombres, un tiempo que se despliega del pasado al presente y de este al futuro. Extraña forma de ser del tiempo agustiniano, para quien el pasado, en tanto que tal, ya no es, no existe y el futuro, no ha llegado, no existe; y el presente es demasiado breve, es una forma fugaz de ser y es lo que existe. Solo existe el presente, pero cómo se define ese presente, cómo se mide? Está en los cuerpos? En el movimiento de los cuerpos? No. Para San Agustín el tiempo es «una extensión del alma»⁶. «Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)⁷. Memoria. Visión y Expectación. Atributos del alma. «El alma espera, atiende y recuerda, a fin de que aquello que espera pase por aquello que atiende a aquello que recuerda»⁸. De ahí la señalación de una hermenéutica, pues es el alma, la que debe *leer* y *decir* los signos que potencialmente anuncian

⁶ «Agustín primero dará tres postulados sobre la esencia del tiempo. Primero: dirá que el tiempo es el ser que tiende al no ser, pues si siempre fuera sería eternidad. Segundo: que su primado está en el presente. Pero que este es demasiado breve, no tiene extensión y por tanto no es medible. Tercero: que el pasado y el futuro, no existen como sujetos, sino como adjetivos de las *cosas*. Las cosas siempre son presente en el alma. Las cosas del pasado como imagen huella; las cosas del futuro como imagen signo y el presente como proyecto. El proyecto tiende al futuro con el fin de alcanzar la imagen signo. A medida que tiende a esa imagen, va hacia el futuro, pero a la vez lo va convirtiendo en pasado. El movimiento que esto genera es un movimiento del Alma. Es una distensión del alma que se produce desde el presente que se proyecta hacia el futuro que así se torna pasado.» Tomado de: San Agustín es.shvoong.com/humanities/h.../145510-san-agustín.

⁷ San Agustín, las confesiones, XI, 26.

⁸ Ibidem, XI, 24.

el futuro: «Luego cuando se dice que se ven las cosas futuras, no se ven estas mismas, que todavía no son, esto es, las cosas que son futuras, sino a lo más sus causas o signos, que existen ya, y por consiguiente ya no son futuras, sino presentes a los que las ven, y por medio de ellos, concebidos en el alma, son predichos los futuros. Los cuales conceptos existen ya a su vez, y los intuyen presentes en sí quienes predicen aquéllos⁹.

No deja de ser interesante cómo Foucault nos induce a volver a San Agustín en relación con esa *especie*, de «concepción hermenéutica de la historia», quizá llamando la atención sobre esta imagen del tiempo que ha recorrido nuestra historia del pensamiento y de la que aún es difícil separarnos. Quizá como punto de emergencia de esa imagen del tiempo, lineal, cuyo origen todavía se busca y cuyo fin, a pesar del tiempo, se ha vestido de mil máscaras: la gloria, la salvación, el progreso, la revolución, la *paz perpetua*. Siempre buscando los signos y las huellas que le den *sentido* al futuro. Por supuesto, dejando que el presente se nos diluya como el agua entre las manos. O quizá, por no poner nombres conocidos cercanos, pues siempre fue una de sus *perversiones* de erudito, dejar de lado los grandes nombres, los que obligatoriamente habría que identificar sin necesariamente tomar citas de pie de página para mostrar expresamente que se han leído.

Tres, el presente pensado como «punto de transición hacia la aurora de un mundo nuevo», a la manera, dice Foucault, como Giambattista Vico¹⁰ describe en su obra la *Scienza Nuova*, una idea de tiempo, que no se desplegaría linealmente,

⁹ Ibidem, XI, 23.

¹⁰ Filósofo de la historia italiano. Nacido en Nápoles, era hijo de un librero de escasos recursos económicos. Estudió derecho en la universidad de su ciudad natal, donde fue profesor de retórica desde 1699 hasta 1741. Desde 1735, y hasta su muerte, fue historiógrafo del rey Carlos VII de Nápoles (desde 1759 rey de España con el nombre de Carlos III). En 1725 publicó en Nápoles su obra más conocida, *Ciencia nueva*. En este libro exponía una teoría espiral de los distintos periodos históricos, según la cual las sociedades humanas se suceden a través de una serie de etapas cíclicas (divina, heroica y humana). En la primera etapa (edades de los dioses) aparecen la religión, la familia y otras instituciones básicas; en la siguiente (edad de los héroes) la sociedad es dominada, mediante la fuerza, por una clase aristocrática; en la última etapa (edad de los hombres), los individuos, gracias a la razón, se rebelan y logran la igualdad, pero, en el transcurso del proceso, la sociedad empieza a descomponerse y se retorna al inicio del ciclo. Vico influyó en muchos teóricos sociales posteriores, como Montesquieu, Auguste Comte y Karl Marx. (Tomado de Giambattista Vico www.epdlp.com/escritor.php?id=3081)

en el sentido agustiniano, sino como una línea bajo la forma de espiral, *esférica*, cuyos círculos espirales expresarían un movimiento de una estructura ideal que conjuraría el caos y nos permitiría pensar en un plural de posibilidades, «la historia ideal viquiana con su tratado esférico, nos evoca la posibilidad de subir, bajar, avanzar y retroceder, caer y volver a renacer».¹¹

Foucault, de nuevo, nos lleva a un autor, que no es Marx, ni Hegel, por ejemplo, para señalar quizá el punto de emergencia de cierto discurso filosófico que para algunos marca el surgimiento de la filosofía de la historia. De una dialéctica que ve en el presente la prefiguración del futuro, y en este caso, una mirada optimista por el futuro, en tanto que el presente, en su superación, tendrá que negarse para que un futuro mejor pueda surgir del interior mismo del devenir de ese presente.

Y Foucault se apresura a advertirnos que ninguna de estas tres maneras de ver el tiempo, en relación con el presente, el ciclo, la línea segmentada, sucesiva y el espiral, es a la que se refiere Kant en su respuesta a la *Aufklärung*. Es diferente, dice, «Kant define la *Aufklärung* de un modo casi totalmente negativo; la define como una *Ausgang*, una «salida» una «vía de escape»: «*La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad*»¹² Pero mientras la mayoría de las alusiones acerca de este texto kantiano se quedan en el término de *minoría*, sinónimo de barbarie, heteronomía, dependencia, inmadurez, incapacidad, infantilidad, como condición de la que hay que salir para entrar en la *Aufklärung*, Foucault, pone el énfasis en *la salida*. La *Aufklärung* como *salida*.

El presente al que alude Kant, de acuerdo con Foucault, es este presente, el que vivo, el que me está afectando, es mi actualidad. *La actualidad*. Como presente, no «como una «totalidad o una realización futura», sino como este presente, de ahora, que me suscita una pregunta por él mismo, independiente del *ayer*, independiente del futuro. El *ahora* de la pregunta que el mismo Kant se hace en su texto, «¿vivimos ahora en una época ilustrada?» La fuerza de la pregunta estaría en ese ahora extraño al que se interroga en su diferencia. Y a renglones seguidos, Kant mismo se responde, haciendo más explícita la observación que anotara su lector francés doscientos años después, «*nuestro tiempo es la época de la ilustración*». *Nuestro tiempo es...*

¹¹ Panea José y Llano Fernando. Utopía, Moral y Derecho en G. Vico, Cuadernos sobre Vico, 9-10, Sevilla, España, 1998, pág. 153.

¹² Kant, op.cit.

- 3) La tercera razón que nos había anunciado Foucault, por el que se ameritaría ponerle atención al texto kantiano, tiene que ver con tres rasgos que él va a señalar «para comprender el modo como Kant plantea la cuestión filosófica del presente»:
- Una tiene que ver con el carácter de la salida, *Ausgang*, en tanto que «un proceso que nos libera del *estado de tutela*». Estado que es, a su vez, una manera de estar de la voluntad que se resiste, por pereza, por cobardía, por ignorancia o por comodidad, a abandonar la minoría de edad. Es decir, si no alcanzamos la mayoría de edad, es por una decisión nuestra, porque preferimos el tutelaje que nos exime de la responsabilidad de la decisión y nos da la posibilidad de acusar la responsabilidad sobre el otro que ejerce la acción de tutela. No somos libres porque no queremos serlo. «¡*Porque es tan cómodo ser menos de edad!*» Porque, por ejemplo, para mi conocimiento, está el libro, para mi conciencia moral está el pastor, el cura, y para mi salud y mi cuerpo está el médico, así, qué necesidad tendría de incomodarme? En relación con estos tres ejemplos, Foucault ve la alusión que hace Kant a las *tres críticas* de su *sistema filosófico*: La crítica de la razón pura, la crítica de la razón práctica y la crítica del juicio. Autoridad, Voluntad y uso de la razón, y plantea que la «*Aufklärung* está definida por la modificación de la relación preexistente» entre esos tres términos.
 - El siguiente rasgo que indica Foucault, tiene que ver con la manera cómo Kant entiende la «salida», a veces la plantea como proceso, otra, como tarea y otra como obligación. El hecho, es que Kant afirma que la «salida» solo es posible como un acto de libertad, como una decisión libre del hombre individual. Es un acto conciente, al fin y al cabo se trata de definir la mayoría de edad por la capacidad «de servirse de su propio entendimiento». Capacidad que solo es posible de conseguirse por un acto de la voluntad, personal o colectiva, como un *acto de coraje ejecutado de manera personal*. Aquí, Foucault, observa, cómo este proceso está definido por dos aspectos íntimamente ligados: «los hombres son a la vez elementos y agentes de un mismo proceso» En tanto que en que los hombres participan en el proceso, de una parte, y, de otra, en la medida en que esa participación es un acto deliberado.
 - El tercer rasgo, tiene que ver con el uso del término humanidad (*Menschheit*). De por sí, un concepto fundamental en el pensamiento kantiano, de hecho, sus tres famosas preguntas que orientarían su filosofía, terminan en una cuarta, preguntando por el hombre, como síntesis: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo

hacer? ¿Qué puedo esperar?¹³ Pues es de la *condición* humana de lo que la filosofía kantiana se preocupa, por eso, uno de sus conceptos centrales es el de *límite y posibilidad*. La pregunta por las *condiciones*, es la pregunta por el *límite*. Y, entonces, será clara la pregunta por la *posibilidad*. No olvidemos que entre otros textos, en la parte Dos de las Palabras y las Cosas, Foucault, se ocupa de abordar esta problematización del límite.¹⁴ Aquí nos va a problematizar este concepto, *Menschheit*, bajo la forma de dos interrogaciones: «¿Habrà que comprender que el proceso de la *Aufklärung* abarca a todo el conjunto de la especie humana? En ese caso habría que imaginar a la *Aufklärung* como un cambio histórico que afecta la existencia política y social de todos los hombres sobre la superficie de la tierra. O, ¿habrà que comprender que se trata de un cambio que afecta a lo constitutivo de la humanidad del ser humano? Surge, entonces, la cuestión de saber que es ese cambio»¹⁵

Kant, dice Foucault, a pesar de cierta ambigüedad, *define dos condiciones para que el hombre salga de su estado de tutela*: espirituales e institucionales, éticas y políticas.

La primera: que sea claramente distinguido el campo de la obediencia y el campo del uso de la razón. La mayoría de edad no consiste en no obedecer y obedecer no consiste en no razonar. No se trata de crear una dicotomía y hacer de estos términos una relación de oposición. Foucault, llama la atención sobre el uso de la palabra alemana usada por Kant, *räsonieren*, pues advierte que el sentido de ella es el de razonar en tanto que tal. Sin otro fin que ella misma. Es preciso obedecer, saber que es necesario obedecer, que es justo obedecer, que es éticamente obligatorio obedecer, pero es una obediencia aceptada dentro de los límites de la razón y no por negación de la razón. La pregunta es por la condición y el límite y en ese sentido habrá que preguntarse por las condiciones de obediencia y por las condiciones del uso de la razón.

¹³ ¿Qué puedo conocer? (pregunta epistemológica) ¿Qué debo hacer? (pregunta ética) ¿Qué me cabe esperar? (pregunta religiosa) Y, concluye con esta cuarta, que se supone es la síntesis de las tres, ¿Qué es el hombre? (pregunta antropológica)

¹⁴ Foucault, Michel. *La Palabras y las Cosas*, Siglo XXI, México, 1968, Pág. 217 en adelante. En la última, página, en las últimas líneas, el autor terminará recordándonos cómo, «El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.» Por su puesto, que se refiere, y así habría que entenderlo, a ese concepto extraño que surge en el siglo XVIII europeo: el hombre.

¹⁵ Foucault, Michel. *Qu'est-ce que les Lumières?*

La segunda: la necesidad de establecer la distinción entre el uso privado y el uso público de la razón. Que, es posible, responde a la pregunta por las condiciones y los límites de la obediencia y del uso de la razón. Kant propone dos condiciones: uso privado y uso público de la razón. Y establece la condición privado/público. Distinción que Foucault califica de *sorprendente*, pues la presenta de una manera que en apariencia contradeciría ciertos principios de la *libertad de conciencia* aceptados desde el siglo XVI: El uso público de la razón deberá ser *libre* y el uso privado de la razón deberá ser *sometida*. «Entiendo por uso público de la propia razón el que alguien hace de ella, en cuanto docto, y ante la totalidad del público del mundo de lectores. Llamo uso privado al empleo de la razón que se le permite al hombre dentro de un puesto civil o de una función que se le confía.»¹⁶

La condición kantiana de la obediencia estaría determinada por el lugar institucional o social en el que se encuentra: soldado, sacerdote, funcionario, ciudadano. Pero, a la vez, en tanto individuo razonante y que ha llegado a su mayoría de edad, este podrá hacer pública su manera de pensar, sus conceptos y temores en relación con las condiciones en las que se encuentra, sin que haya otro límite que los impuestos por la razón misma. Sin embargo, existe una condición de más: y tiene que ver con la *Aufklärung* misma, pues más que una salida individual, Kant, ve en la *Aufklärung* una salida colectiva, por lo que él mismo se responde que no vivimos un tiempote ilustrado, sino uno de la ilustración. Esta visión colectiva, para Kant, es claro y explícito, tiene que ver con la relación entre el ciudadano y el gobierno al que se debe y a las instituciones en la que se incluye. Por eso mismo, en el decir de Foucault, de lo que se trata, en el uso de la razón, tiene que ver más con un problema político que con un principio *general que afecte a toda la humanidad*. Lo que abre otro interrogante en relación el principio político, pues este debería estar en *conformidad con la razón universal*.

Foucault termina esta primera parte aludiendo la relación estrecha que tiene el texto de la pregunta por la *Aufklärung* con las tres críticas de la obra filosófica de Kant. En particular, en lo que tiene que ver con la pregunta por las condiciones bajo las cuales es legítimo o ilegítimo el uso de la razón. Cuáles son los principios que asegurarían el uso *universal, libre y público* de la razón, en tanto que la posibilidad de alcanzar la *mayoría de edad*? El uso legítimo aseguraría la autonomía del individuo. El uso ilegítimo, nos lo recuerda Foucault, haría *nacer el dogmatismo y la heteronomía*.

¹⁶ Kant, Immanuel. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*

De otra parte, llama la atención sobre lo novedoso del texto kantiano en relación con una manera de ver la historia. Pues, la tesis de Foucault, es que Kant no se va a ocupar como en otros textos, de *la finalidad interna del tiempo* y su relación con un futuro posible, sino que en este texto al responderse por el presente, por la *actualidad*, Kant, estaría introduciendo un elemento nuevo y que tendría que ver, justamente, con la relación que se impone entre la manera de pensar del filósofo y las condiciones de la actualidad misma. Qué es lo nuevo de esa actualidad, cuál es el carácter de esa novedad y cómo ella misma *me* arrastra en su singular momento y a su vez, *me* compromete, *me* hace responsable de ese momento? Crítica e historia estarían en este caso unidas a la manera de una *bisagra* y precipitaría al pensamiento en la tarea de responderse de manera *singular* por esa *singularidad* que expresaría el *hoy* que señalaría *nuestra* actualidad.

Pero, por supuesto, que es Foucault quien habla y quien encuentra un buen pretexto y un buen texto de un gran pensador para escribir sobre su propio pensamiento en relación con el tiempo, con la historia y con cierta manera como él concibe el trabajo del pensamiento bajo las condiciones del presente, en sus límites, en sus peligros, en sus prácticas.

II

La segunda parte, como lo habíamos anunciado, M. Foucault, la dedica a desarrollar la pregunta, ¿qué podría significar el ser moderno, cuál es el distintivo del tiempo de la modernidad y como se podría caracterizar ese «ethos filosófico», en tanto que una «crítica permanente de nuestro ser histórico»?

Como se verá, el autor hace en esta segunda parte un giro y un desplazamiento: de un lado, introduce y relaciona con la *Aufklärung* un término que nos es familiar, el de la modernidad. Qué es esto de la modernidad, que en discursos contemporáneos se convierte en término de referencia para indicar una forma igualmente extraña de antes y después, o de diferenciarla de otras bajo la forma de un prefijo: *pre-moderno/post-moderno*? Plantea que el texto kantiano podría ser visto como «un esbozo de lo que pudiera llamarse *la actitud* de modernidad». La modernidad vista no como una época o un periodo cronológico de la historia, sino como una *actitud*: entendida como «un modo de relación con y frente a la actualidad.» Una *actitud* que Foucault va a mostrar ya no con Kant, sino con Baudelaire. Extraña manera de mostrar la *salida*. Pero siguiendo el texto, esta extrañeza se nos vuelve familiar: «el hombre moderno, escribe Foucault citando a Baudelaire, no es aquel que se lanza al

descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida; es aquel que intenta inventarse a sí mismo.»

Con Baudelaire, Foucault nos describe cuatro maneras de ser de esa *actitud* de modernidad: Una, la describe en la diferencia que establece entre la moda y la modernidad. La moda es seguir el curso del tiempo, un algo así, como la inercia provocada por el mismo movimiento del tiempo. Del tiempo como discontinuidad y ruptura, como presente que se abre a la novedad y de la que solo se espera su deslumbramiento y su fugacidad *perpetua*. La modernidad no sería la actitud de un espectador que ve simplemente el discurrir del tiempo presente, sería, dice Foucault, *tomar cierta actitud* en relación con este presente. Una actitud que permita apresar ese *instante eterno*, singular, no *más allá ni detrás* del presente, sino el presente mismo, en su discontinuidad, dice con Baudelaire, *la modernidad es una voluntad de hacer heroico el presente*.

Dos, este *hacer heroico el presente*, no sería un gesto de sacralización del momento, para capturarlo y volverlo memoria. Sería una actitud que se expresaría en un doble juego, el de imaginar este presente en su posibilidad de ser de otro modo, y el de aceptar al mismo tiempo, ese presente en lo que él es. En su realidad, como límite y condición, y que, al mismo tiempo, permitiría en el ejercicio de la libertad, como condición, la *salida* que permitiría transformar ese presente.

Tres, pero *la modernidad no sería una relación con el presente*, como una relación entre partes que apenas se cruzan en su exterioridad. Es una actitud consigo mismo, de invención de sí, de elaboración de una relación consigo mismo. El *dandismo* sería el ejemplo baudelairiano, en el siglo XIX, de un *inventarse a sí mismo*.

Cuatro, y cómo sería este inventarse a sí mismo? *Solo* en el *Arte*, responderá Foucault en palabras de Baudelaire.

De otro lado, Foucault suscita en el texto un desplazamiento que tiene que ver con cierta insistencia en aprovechar estos pequeños espacios de la escritura para hacer el ejercicio de una síntesis de su pensamiento. Y es lo que hace en esta segunda parte. Y que le ha dado licencia, quizá, de definir la modernidad como una actitud, como un *ethos filosófico*. Como una manera de ser de la filosofía como *crítica del presente*. Pensamiento del presente. Crítica de *nuestro tiempo*. *Crítica permanente de nuestro ser histórico*, insiste Foucault. En este sentido, nos anuncia, que es preciso caracterizar este ethos, haciendo en principio dos advertencias que califica

como negativas: Una, tomar distancia de lo que el llama el chantaje de la *Aufklärung*, o se está con ella y la acepta o se está contra ella y la critica. Rechazar esa dicotomía e intentar hacer el análisis de nosotros mismos, como seres que en cierta medida hemos sido históricamente determinados por la *Aufklärung*. Y, otra, no entender la *Aufklärung* como sinónimo de humanismo. Pues, de acuerdo con Foucault, son dos cosas completamente diferentes. Mientras la *Aufklärung*, la define como la inauguración de una manera de relacionarse con el presente, como una manera de filosofar, el humanismo sería una manera de colorear y justificar las concepciones del hombre a las que se ha visto obligado a recurrir y que no necesariamente esta ligado a los tiempos de la *Aufklärung*.

De otra parte, a estas precauciones, Foucault suma otras que califica de positivas en relación con la caracterización de ese *ethos filosófico* al que se refiere como una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos a través de una ontología histórica de nosotros mismos. Texto que seguramente es el centro del propósito mismo de su escrito. Y, quizá, bien podría ser una síntesis de las líneas generales de sus preocupaciones filosóficas. Por lo menos esboza una mirada en relación con el tiempo histórico, define, en su parecer, el parentesco que lo vincula con la *Aufklärung*, con ese *ethos filosófico* que ha anunciado; señala un elemento sustancial que lo diferenciaría del concepto de *límite* en Kant; propone un mapa de conceptos mediante los cuales espera responder por la seriedad, el orden y la coherencia de un enfoque teórico que pretenda situarse como pensamiento del presente y, por último, plantea algunos campos de problematización en relación con lo que se entendería por una *ontología histórica de nosotros mismos*.

En primer término, caracteriza el filosófico como una *actitud-límite*. Situado en la formulación negativa kantiana de la condición y el límite, Foucault propone un giro positivo: situarse en el *límite*, sí, pero no para saber qué es lo que no nos sería dado pensar, decir o hacer, en términos de la renuncia, de la abstención o privación, sino para saber cómo pasar del otro lado, como saltar el *límite*, como correr la *frontera* y abrir un espacio nuevo donde sea dable pensar, decir y hacer de otro modo. Es un pensamiento del límite, pero no para saber *hasta donde* podemos llegar, sino para saber la *línea* que es necesario saltar. No es un pensamiento del límite que encierra, totaliza y se preocupa por encontrar los universales que permitan explicar las formas regulares del pensar, el decir y el hacer. Es un pensamiento de la *singularidad*, situacional, topológico: no se trata de una adentro y un afuera euclidiano, que marcaría una frontera regular y predecible, sino, justamente, ese espacio en el que es problemático trazar una línea que no sea ya una línea de frontera nómada, sinuosa,

pragmática, volátil. No el límite que obliga a *volver* sobre la *interioridad*, sino el límite que marcaría la *salida*, la puerta de *escape*, la *línea de fuga*.

Una *actitud-límite*, escribe Foucault, pero se apresura a advertir que no es una *actitud* cualquiera, no es un arrebato voluntarista y caprichoso, mediante la cual hacemos *globitos* en el aire y soñamos con un mundo mejor. Imposible, utópico, pero mejor. No se trata de volver a la metafísica de los universales y la trascendencia. No es esa *la salida* que nos propone el autor. De ahí que aclare que *la crítica ya no buscará las estructuras formales que tienen valor universal; más bien se convertirá en una indagación histórica a través de los eventos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos*. Es decir, podemos situarnos en el límite, podemos saltar el límite, pero no negando precisamente el límite. Sino por el contrario, afirmándolo. Manteniendo el límite como condición para *saltarlo*, pero ese *saltarlo* no es posible más que como *condición histórica*. Es *indagando históricamente los eventos*, dice, como afirmamos el límite no como posibilidad, sino como acción práctica.

Para Foucault, históricamente significa situar *los eventos* en un plano en el que se cruzan una perspectiva *arqueológica en su método* y una *genealógica en su finalidad*. La arqueología sería lo opuesto a trascendental en el sentido en que no sería su propósito encontrar las estructuras universales de *todo conocimiento o acción moral posible*. Sería, por el contrario, situar los discursos en sus conexiones y sus trayectos que los establecerían como *eventos históricos*, singulares, específicos. En su diferencia y novedad. Y, de otra parte, señalar los juegos, las apuestas estratégicas, la agonística de las fuerzas que se cruzan, se componen o se anulan en un momento dado y proyectar su deriva en un *ya no queremos pensar*, decir, hacer como lo hacíamos, sino de otro modo. Y cuya condición es la de una agonística de la *libertad*.

En segundo término, Foucault, aclara que para que esta agonística de la libertad no vaya a ser más que una buena idea vacía con la que podamos soñar, es necesario que la *crítica histórica* sea además una *actitud experimental*. En dos sentidos: la necesidad de abrir un *dominio de indagaciones históricas* y en el sentido de someterse a determinada prueba de *larealidad y de la actualidad*. Con la una nos situamos en el límite que nos señala la condición que haría posible saltar el límite mismo y, con la otra, nos tendría que señalar el carácter y el alcance de la *salida*.

Desde este punto de vista, para Foucault, una *ontología histórica del presente*

tendría que apartarse de la pretensión de postular *proyectos globales y radicales*. De esos proyectos totales que prometen mundos mejores y distintos, y hombres nuevos, o como se llamen, no dejan de ser la repetición de esos modelos que nos llevarían a retornar a *las más peligrosas tradiciones* y a *los peores sistemas políticos* que con ese pretendido ideal se han producido en el siglo XX. Así, el *ethos filosófico* de esta ontología estaría definido como *una prueba histórico-práctica de los límites que podemos traspasar y, por ello, como trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en la medida en que seamos libres*.

En tercer aspecto, Foucault se adelanta a posibles objeciones que se pudieran plantear en relación con que si esta manera fragmentada y parcial de ver la historia del presente, no llevaría a caer en formas más sutiles de la dominación y terminaríamos siendo *objetos de estructuras mas generales y sobre las que no tendríamos dominio*. Si es preciso, comenta el autor, dejar de lado la esperanza por alcanzar el conocimientos global, completo y definitivo de lo que pueden llegar a ser nuestros límites, eso no quiere decir que no se cuente con una perspectiva teórica que pueda conjurar el desorden y la contingencia. En este contexto, Foucault, propone un esbozo de mapa teórico, o por lo menos nos recuerda una serie de conceptos que podrían ofrecer un principio de cohesión y consistencia teórica a lo que él ha venido llamado una *ontología histórica del presente*. En este sentido establece algunos principios que abrirían el campo para el análisis: una condición de generalidad, de sistematicidad, de homogeneidad y una *apuesta*.

- La apuesta: tiene que ver con una pregunta que se hace Foucault, «¿Cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder? Una paradoja, dirá el autor, pues se trata de la relación entre el continuo crecimiento de las potencialidades y disponibilidades técnicas, tecnológicas y científicas, en relación con las «tecnologías» del ejercicio de los poderes. Las técnicas de control, de sujeción, de normalización, de escisión e individuación impuestas como constitutivas del sujeto. Los dispositivos que se despliegan sobre la base de ciertas derivas de orden tecnológico y que se convierten en prácticas de control como ejercicios de poder. Digamos que hay una preocupación por los márgenes que en las sociedades actuales son posibles de *abrir como salidas*, entre los juegos de los saberes y las estrategias de los poderes: el espacio en el que se juega la agonística de la libertad.
- Homogeneidad: que tendría que ver con la necesidad de *tomar un dominio general de referencia*. Que se pregunte por *lo que los hombres hacen y la*

manera cómo lo hacen, por cuáles son *las formas de racionalidad que organizan* esa maneras de hacer, dice Foucault, una especie de vertiente *tecnológica*, en relación con una metodología, que daría cuenta de los criterios de *formación*, de *transformación* y de *correlación* de los discursos.¹⁷ «La positividad (entendida en tanto que prácticas ligadas a ciertas condiciones, sometidas a determinadas reglas, y susceptibles de ciertas transformaciones) de los discursos, sus condiciones de existencia, los sistemas que rigen su emergencia, su funcionamiento y sus transformaciones»¹⁸ Una arqueología, dirá Foucault, que entre otros, se propone seguir algunos principios, que en el fondo son marcadores de ciertas diferencias con el discurso de la historia de las ideas: uno, la arqueología «*pretende definir los discursos en tanto prácticas que obedecen a unas reglas*», dirá, los discursos se tratarán como *monumentos*, en su dimensión propia, sin el recurso de la *alegoría* y sin la obsesión por encontrar en ellos otras intenciones y otros sentidos distintos a los que el mismo discurso *dice*. Dos, la arqueología se propone «*como problema definir los discursos en su especificidad*». Delimitar el *juego de reglas* que la forman y que establecen su diferencia, su modo de ser *irreductible* y en este sentido, su singularidad.

Cuál es la diferencia? Qué de lo *dicho* que no haya sido dicho sino por el efecto de la particularidad del discurso? Tres, la arqueología define unos tipos y unas reglas de prácticas discursivas que atraviesan *la obraindividual*, separándose de la tentación psicológica o antropológica, elementos a los que *es ajena*. Cuatro, la arqueología es la descripción sistemática de un discurso-objeto, sin la nubosidad de lo que habría sido pensado en su intención, en el momentos de su realización. Es la positividad del discurso.

- **Sistematicidad.** Los sistemas prácticos, que llama Foucault, están asentados sobre tres *dominios*, que a su vez, están definidos de acuerdo con tres tipos de relación: *relaciones de control sobre las cosas*, *relaciones de acción sobre los otros* y *relaciones consigo mismo*. Es decir, estos tres dominios responden a los tipos de *ejes* que problematizó Foucault y que esquematizó en términos de saber, poder y ética. *Una ontología histórica de nosotros mismos*, dice Foucault,

¹⁷ Foucault, Michel. *Saber y Verdad*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, España, 1991, pág. 50.

¹⁸ *Ibidem*, pág 72.

debería responder a tres preguntas de sistematización: Una, *¿Cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?* Dos, *¿Cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercemos o soportamos las relaciones de poder?* Tres, *¿Cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?* Interrogantes que no pueden más que partir de la indagación histórica, como condición de entrada, como práctica imprescindible, no para desenterrar una verdad esquiva que se esconde en el subsuelo de la memoria, sino como manera de preguntarnos por nosotros mismos, de *inquietarnos* por nuestros modos de sujeción y dependencia, de delinear en la superficie de nuestros límites y apostar nuestras posibilidades de *salidas* a los que somos, a lo que ya no queremos ser.

- Generalidad. En este sentido, Foucault es claro en insistir *que estas indagaciones histórico-crítico son muy particulares pues se refieren a una época, un cuerpo de prácticas y discursos determinados*, pero eso no impide a su vez que ellas posean su generalidad, que sea posible una visión de conjunto que permita ver la particularidad proyectada en un nivel de generalidad, que Foucault no confundirá con formas *a priori* universales a las que *habría que reconstruirlas en su continuidad metafísica*. Dirá que, al menos para occidente, es posible proponer un nivel de determinada generalidad a partir de esas indagaciones históricas particulares en la medida en que se podrían establecer ciertas formas históricas de recurrencia. Lo importante sería *comprender cómo lo que sabemos de esta generalidad no constituyen más que figuras históricas determinadas por una cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción y medios de relación consigo mismo*. El modo de la generalización lo situará Foucault en dirección del estudio de los modos de problematización, que deberían resolver la *manera de analizar cuestiones de alcance general en su forma históricamente singular*.

A manera de cierta conclusión

Encontramos en estos dos escritos, el de Foucault y el de Kant, un ensayo sobre la *problematización del presente, De la actualidad*. Ambos, en su momento y su contexto, tratarán de pensar-*se* en relación con su actualidad, con la deriva que su pensamiento abre en relación con el presente. En los términos de una afectación que hace que ese presente *nos* incluya como parte del proceso mismo y como actores del proceso. No por efecto de un hipotético futuro, ni por la carga inevitable de un pasado constituyente, sino por el lazo que nos une en relación con ciertas

condiciones, ciertos *límites*, sobre las que se debería desplegar nuestra acción, nuestra relación con los otros y con nosotros mismos. Para Kant, serán las *condiciones de posibilidad* sobre las que se definiría nuestra acción. Quizá, para Foucault, estas condiciones y estos límites impuestos por el presente, no sean más que las condiciones de existencia en las que es dable ser libre y con este principio del *límite*, poder enfrentar un presente del que no se puede escapar, pero al que no se le han cerrado todas las *salidas*. Por lo menos, como nos lo dirá en otro escrito, para saber no lo que queremos ser, sino lo que no queremos ya ser.¹⁹

Quizá sea la línea que permite hacer conexión con la *Aufklärung*, con la pregunta kantiana, vuelta reflexión sobre la actualidad por Foucault y que ha definido como una actitud, una actitud crítica en relación con nuestro presente. Como una actitud en relación con cierto *ethos filosófico* que se interroga sobre un *nosotros* constitutivo ontológico en su inevitable modo de problematización histórico. Figura histórica que determina los límites que nos *delimita* nuestra existencia y, a su vez, nos señalaría los *caminos de salida*, los puntos de *ruptura* y de discontinuidad en los que sería dable y posible *dar el salto*.

En ese sentido, es constitutiva la pregunta histórica y, de hecho, la pregunta por los sujetos, sus campos de acción y sus «alternativas de des-sujeción», que algunos llaman de *emancipación*.

Y que en últimas, no se trata de otra cosa que de *apostar* por encontrar los caminos que posibiliten el ejercicio de la libertad, en las condiciones de nuestras sociedades actuales en las que la sobredimensión y planetarización de los poderes, de las técnicas y tecnologías han generado nuevas maneras de sujeción y de control y eso pasa por las instituciones, por los espacios de saber, por los espacios de la política por los espacios moleculares en los que se *vive la vida* de los hombres cotidianos.

Bibliografía

KANT, Immanuel. (1958) *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, en *Filosofía de la Historia*. Est. prel. y trad., Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *El Sujeto y el Poder*, traducción de Santiago Carassal y Angélica Vitale, Artnovela.com.ar. En Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984.

- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Versión española de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2000.
- FOUCAULT, Michel. (1993) *Qu'est-ce que les Lumières?*. Magazine Littéraire número 309, Paris.
- FOUCAULT, Michel. (1968) *La Palabras y las Cosas*, Siglo XXI, México, Pág. 217.
- FOUCAULT, Michel. (1991) *Saber y Verdad*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, España, pág. 50.
- FOUCAULT, Michel. *El Sujeto y el Poder*, traducción de Santiago Carassal y Angélica Vitale, Artnovela.com.ar. En Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984.
- PANEA José y LLANO Fernando. (1998) «Utopía, Moral y Derecho en G. Vico», Cuadernos sobre Vico, 9-10, Sevilla, España, pág. 153.
- SAN AGUSTÍN. *Las Confesiones*, Libro XI, En, es.shvoong.com/humanities/h.../145510-san-agustín
- Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984.

Recibido: abril 30 de 2012 - Aprobado: noviembre 1 de 2012