

un curso inédito

Primer curso del año 1983: Foucault interpreta el texto de Kant "Was ist Aufklärung" (¿Qué es la Ilustración?) que frecuentemente ha mencionado como una suerte de enigma filosófico. Este es un pasaje de ese curso, revisado por el autor, donde Foucault explica por qué este texto es para él un texto "blasón" o "fetiche".

Me parece que este texto hace aparecer un nuevo tipo de cuestión en el campo de la reflexión filosófica. Claro está que no es ciertamente ni el primer texto en la historia de la filosofía, ni incluso el único texto 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 historia misma, el texto sobre la definición del concepto de raza; otros textos plantean a la historia la cuestión de su forma de cumplimiento: así, en ese mismo año de 1784, **La idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita**. Finalmente, otras se interrogan sobre la finalidad interna que organiza los procesos históricos, como el texto consagrado al empleo de los principios teleológicos. Todas estas cuestiones, que por otra parte están estrechamente ligadas, atraviesan en efecto los análisis de Kant con respecto a la historia. Me parece que el texto sobre la **Aufklärung** es un texto bastante diferente; en todo caso, no plantea directamente ninguna de estas cuestiones: ni la del origen, ni la del acabamiento —a pesar de las apariencias—, y se plantea de una manera relativamente discreta, casi lateral, la cuestión de la teleología inmanente al proceso mismo de la historia.

Me parece que la cuestión que aparece por primera vez en este texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que pasa hoy? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿qué es este "ahora" en el cual estamos los unos y los otros?; y ¿qué define el momento en el cual escribo? No es la primera vez que se encuentran en la reflexión filosófica referencias al presente, al menos como situación histórica determinada y que puede tener valor para la reflexión filosófica. Después de todo, cuando al comienzo del **Discurso del Método** Descartes cuenta su propio itinerario y el conjunto de decisiones filosóficas que ha tomado a la vez para sí y para la filosofía, se refiere claramente de una manera explícita a algo que puede ser consi-

derado como una situación histórica en el orden del conocimiento y de las ciencias de su propia época. Pero en este tipo de referencias, se trata siempre de encontrar en esa configuración designada como presente un motivo para una decisión filosófica; en Descartes no encontrarán una cuestión que sea del orden de: "¿Qué es pues precisamente este presente al cual pertenezco?". Ahora bien, me parece que la cuestión a la cual Kant responde, a la cual es llevado a responder puesto que se le ha planteado, esa pregunta es otra. No es simplemente, ¿qué es lo que en la situación actual puede determinar tal o cual decisión de orden filosófico? La pregunta trata sobre lo que es este presente, trata de la determinación de un cierto elemento del presente que se busca reconocer, distinguir, descubrir de entre todos los otros. ¿Qué es lo que en el presente produce sentido actualmente para una reflexión filosófica?

En la respuesta que Kant trata de dar a esta interrogación muestra en qué este elemento resulta ser el portavoz y el signo de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, la filosofía; se trata de mostrar en qué y cómo aquel que habla como pensador, como sabio, como filósofo hace parte, él mismo, de ese proceso y —más que eso— cómo tiene un cierto papel que jugar en ese proceso en el cual se encontrará a la vez como elemento y actor.

En resumen, me parece que se ve aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al cual pertenece el filósofo que en él habla. Si claramente se quiere encarar la filosofía como una forma de 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 las cosas si digo que por primera vez— problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que ella interroga como acontecimiento, como un acontecimiento del cual ella debe decir el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en la cual ella encuentra a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice. Y por ello mismo se ve que para el filósofo plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente, no será ya más asunto de su pertenencia a una doctrina o a una tradición; no será ya más simplemente la cuestión de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la de su pertenencia a un cierto "nosotros", a un nosotros que se refiere a un conjunto cultural característico de su propia actualidad.

Es este nosotros el que está deviniendo para el filósofo el objeto de su propia reflexión, y por eso mismo se afirma la imposibilidad de hacer la economía de la interrogación de su pertenencia singular a este nosotros por parte del filósofo. La filosofía como problematización de una actualidad, y como interrogación, por el filósofo, de esta actualidad de la cual él hace parte y con respecto a la cual él ha de situarse, todo esto podría claramente caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad.

Para hablar muy esquemáticamente, la cuestión de la modernidad había sido planteada en la cultura clásica según un eje de dos polos: el de la antigüedad y el de la modernidad; era formulada ora en los términos de una autoridad que hay que aceptar o rechazar (¿Cuál autoridad aceptar? ¿cuál modelo seguir?, etc.) era aún bajo la forma (por otra parte correlativa de aquella) de una valorización comparada: ¿son los antiguos superiores a los modernos? ¿Estamos nosotros en un período de decadencia, etc.? Se ve aflorar una nueva manera de plantear la cuestión de la modernidad, no tanto en una relación longitudinal con los antiguos sino en lo que se podría llamar una relación "sagital" con su propia actualidad. El discurso tiene que volver a tener en cuenta su actualidad, por una parte, para reencontrar allí su lugar propio; por otra parte para decir así el sentido; y finalmente, para especificar el modo de acción que es capaz de ejercer al interior de esa actualidad.

¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué es lo que hago cuando hablo de esta actualidad? Me parece que en esto consiste esta interrogación nueva sobre la modernidad.

Esta no es más que una pista que convendría explorar un poco más de cerca. Sería necesario tratar de hacer la genealogía no tanto de la noción de modernidad sino de la modernidad como problema. Y en todo caso, incluso si yo tomo el texto de Kant como punto de emergencia de esta cuestión, es claro que él mismo hace parte de un proceso histórico más amplio del cual sería necesario tomar la medida. Sin duda sería uno de los ejes interesantes para el estudio del siglo XVIII en general, y más particularmente de la **Aufklärung**, el interrogarse sobre el hecho siguiente: la **Aufklärung** se ha llamado a sí misma **Aufklärung**; sin duda es un proceso cultural muy singular que tomó conciencia de sí mismo nombrándose, situándose

michel foucault

Traducción de Luis Alfonso Palau
y Jorge Alberto Naranjo

con respecto a su pasado y con respecto a su porvenir, y designado las operaciones que debe efectuar en el interior de su propio presente.

¿No es la **Aufklärung**, al fin de cuentas, la primera época que se llama a sí misma y que en lugar simplemente de caracterizarse, según un viejo hábito, como período de decadencia o de prosperidad, de esplendor o de miseria, se llama a través de un cierto acontecimiento que tiene que ver con una historia general del pensamiento, de la razón y del saber, y en la cual ella misma tiene su papel que jugar?

La **Aufklärung** es un período, un período que formula él mismo su propia divisa, su propio precepto y que dice lo que tiene que hacer, tanto con respecto a la historia general del pensamiento como en relación con su presente y a las formas de conocimiento, de saber, de ignorancia, de ilusión, en las cuales sabe reconocer su situación histórica.

Me parece que en esta cuestión de la **Aufklärung** se ve una de las primeras manifestaciones de una cierta forma de filosofar que ha tenido una larga historia en los dos últimos siglos. Es una de las grandes funciones de la filosofía llamada moderna (aquella cuyo comienzo se puede situar en el extremo final del siglo XVIII): interrogarse sobre su propia actualidad.

Se podría seguir la trayectoria de esta modalidad de la filosofía a través del siglo XIX hasta hoy. Por el momento, lo único que querría subrayar es que esta cuestión tratada por Kant en 1784 para responder a una pregunta que había sido planteada desde el exterior, Kant no la olvidó. La va a plantear de nuevo y va a tratar de responderla a propósito de otro acontecimiento que tampoco ha dejado de interrogarse sobre sí mismo. Este acontecimiento, por supuesto, es la Revolución Francesa.

En 1798, Kant va a dar de alguna manera continuación al texto de 1784. En 1784, él trataba de responder a la pregunta que se le planteaba: "¿Qué es esta **Aufklärung** de la que hacemos parte? y en 1798 responde a una pregunta que la actualidad le planteaba pero que estaba formulada desde 1794 por toda la discusión filosófica en Alemania. Esa pregunta era: "¿Qué es la Revolución?"

Se sabe que el **conflicto de las facultades** es una recopilación de tres disertaciones sobre las relaciones entre las diferentes facultades que constituyen la universidad. La segunda disertación concier-

ne al conflicto entre la Facultad de Filosofía y la Facultad de Derecho. Ahora bien, todo el dominio de las relaciones entre filosofía y derecho está ocupado por la pregunta:

"¿Hay un progreso constante para el género humano?". Y es para responder a esta pregunta que Kant sostiene en el parágrafo V de esa disertación el siguiente razonamiento: si se quiere responder a la pregunta "¿Hay un progreso constante para el género humano?" es necesario determinar si existe una causa posible de ese progreso, pero una vez que se ha establecido esta posibilidad es necesario mostrar que esta causa actúa efectivamente y para ello liberar un cierto acontecimiento que muestre que la causa actúa en realidad. En suma, la asignación de una causa no podrá jamás determinar más que efectos posibles, o más exactamente la posibilidad de efecto; pero la realidad de un efecto no podrá ser establecida más que por la existencia de un acontecimiento.

No es suficiente pues seguir la trama teleológica que hace posible un progreso; es necesario aislar, en la historia, un acontecimiento que tenga el valor de signo.

¿Signo de qué? signo de la existencia de una causa, de una causa permanente que a todo lo largo de la historia haya guiado a los hombres por la vía del progreso. Causa constante de la que se debe mostrar que ha actuado antes, que actúa ahora y que actuará luego. En consecuencia, el acontecimiento que podrá permitirnos decidir si hay progreso, será un signo "rememorativum, demonstrativum, pronosticum". Es necesario que sea un signo que muestre que eso ha sido siempre así (es el signo rememorativo) un signo que muestre bien que actualmente las cosas pasan también así (es el demostrativo) en fin, que muestre que ello pasará permanentemente así (signo pronóstico). Y es así como podemos estar seguros de que la causa que hace posible el progreso no actúa sólo en un momento dado, sino que garantiza una tendencia general del género humano en su totalidad a marchar en el sentido del progreso. Esta es la pregunta: "¿Hay en torno a nosotros un acontecimiento que sería rememorativo, demostrativo y pronóstico de un progreso permanente que lleve al género humano en su totalidad?".

Habrán adivinado la respuesta que da Kant; pero querría leerles el pasaje con el cual introducirá la Revolución como acontecimiento que tiene

ese valor de signo. "No esperéis —escribe a comienzos del parágrafo VI— que este acontecimiento consista en grandes gestos o fechorías importantes cometidos por los hombres, a partir de los cuales, lo que era grande entre los hombres se vuelve pequeño y lo que era pequeño se vuelve grande; ni en antiguos y brillantes edificios que desaparecen como por magia mientras que en su lugar otros surgen de alguna manera de las profundidades de la tierra. No, nada de eso".

En este texto, Kant hace evidente alusión a las reflexiones tradicionales que buscan las pruebas del progreso o del no progreso de la especie humana, en el derrocamiento de los imperios, en las grandes catástrofes por las cuales los estados mejor establecidos desaparecen, en los derrumbamientos de fortunas que echan por tierra las potencias establecidas y hacen aparecer nuevas. Cuidado, dice Kant a sus lectores, no es en los grandes acontecimientos donde debemos buscar el signo rememorativo, demostrativo, pronóstico del progreso; es en acontecimientos mucho menos grandiosos, mucho menos perceptibles. No se puede hacer este análisis de nuestro propio presente en sus valores significativos sin dedicarnos a un ciframiento * que permita dar a aquello que, aparentemente, es sin significación y valor, la significación y el valor importantes que buscamos. Ahora bien, ¿qué es pues este acontecimiento que no es un "gran" acontecimiento? Hay evidentemente una paradoja en decir que la revolución no es un acontecimiento ruidoso.

¿No es el ejemplo mismo de un acontecimiento que echa por tierra, que hace que lo que era grande se vuelva pequeño, lo que era pequeño se vuelva grande, y que se traga las estructuras en apariencia más sólidas de la sociedad y de los Estados? Ahora bien, para Kant, no es este aspecto de la Revolución el que da sentido. Lo que constituye el acontecimiento con valor rememorativo, demostrativo y pronóstico no es el drama revolucionario en sí mismo, no son las explosiones revolucionarias, ni la gesticulación que lo acompañan. Lo que es significativo, es la manera como la Revolución da espectáculo, es la manera como es acogida en sus alrededores por espectadores que no participan pero que la miran, que la presencian y que, para bien o para mal, se dejan arrastrar por

ella. No es el derrocamiento revolucionario el que constituye la prueba del progreso; sin duda primero porque no hace más que invertir las cosas y, segundo porque si se tuviera que volver a hacer esta revolución, no se la reharía. Hay allí un texto extremadamente interesante: "Poco importa —dice él— si la revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto efectuarse en nuestros días (se trata pues de la Revolución Francesa), triunfa o fracasa, poco importa si acumula miseria y atrocidad, si las acumula a tal punto que un hombre sensato que la volviera a hacer con el deseo de tener éxito no se resolvería nunca, sin embargo, a intarlo a ese precio". No es pues el proceso revolucionario el que importa, poco importa si triunfa o fracasa, nada de eso tiene que ver con el progreso, o al menos con el signo de progreso que buscamos. El fracaso o el éxito de la revolución no son signos de progreso o un signo de que no hay progreso. Más aún, si hubiera posibilidad para alguien de conocer la Revolución, de saber cómo se desenvuelve y al mismo tiempo de llevarla a buen término, pues bien, calculando el precio necesario para esa Revolución, ese hombre sensato no la haría. Entonces, como "vuelta", como la empresa que puede triunfar o fracasar, como precio muy alto a pagar, la Revolución en sí misma no puede ser considerada como el signo de que exista una causa capaz de mantener a través de la historia, el progreso constante de la humanidad.

Por el contrario, lo que da sentido y lo que va a constituir el signo de progreso es que hay en torno a la Revolución —dice Kant— "un deseo de participación que frisa en el entusiasmo". Lo que es importante en la Revolución no es la Revolución misma: es lo que pasa en la cabeza de aquellos que no la hacen, o en todo caso, que no son los actores principales; es la relación que ellos mismos tienen con esa Revolución de la cual no son los agentes activos. Según Kant, el entusiasmo por la Revolución es signo de una disposición moral de la humanidad; esta disposición se manifiesta permanentemente de dos maneras: primero en el derecho de todos los pueblos a darse la constitución política que les conviene y, segundo, en el principio conforme al derecho y a la moral de una constitución política tal que evite, en razón de sus mismos principios, toda guerra ofensiva. Ahora bien, es claramente la disposición que lleva a la humanidad hacia una tal constitución la que es significada por el entusiasmo por la Revolución. La Revolución como espectáculo —y no como gesticula-

* Chiffrement: operación por la cual se cifra un mensaje. (Nota de los traductores).

ción—, como foco de entusiasmo para aquellos que asisten y no como principio de derrocamiento para aquellos que participan en ella: es un “**signum rememorativum**” pues ella revela esta disposición presente desde el origen; es un “**signum demonstrativum**” porque ella muestra la eficacia presente de esta disposición, y es también un “**signum pronosticum**” pues, aun cuando haya claros resultados de la Revolución que pueden ser cuestionados, no se puede olvidar la disposición que se ha revelado a través de ella.

Así mismo se sabe bien que son estos dos elementos (la constitución política escogida a su agrado por los hombres y una constitución política que evite la guerra) los que forman igualmente el proceso mismo de la **Aufklärung**, es decir que, en efecto, la revolución es la que acaba y continúa el proceso mismo de la **Aufklärung**; y es también en esta medida que la **Aufklärung** y la Revolución son acontecimientos que no pueden olvidarse ya. “Sostengo —escribe Kant— que a partir de las apariencias y signos precursores de nuestra época yo puedo predecir al género humano, incluso sin espíritu profético, que alcanzará este fin, es decir, llegar a un estado tal que los hombres podrán darse la constitución que quieran y la constitución que impedirá una guerra ofensiva; que desde entonces esos progresos no serán ya cuestionados. Un tal fenómeno en la historia de la humanidad no se olvida ya porque ha revelado una disposición en la naturaleza humana, una facultad de progresar tal que ninguna política habría podido sacarla del curso anterior de los acontecimientos a fuerza de sutilezas; únicamente la naturaleza y la libertad reunidas en la especie humana, según los principios internos del derecho, estaba en condiciones de anunciarlo aun cuando de una manera indeterminada y como un acontecimiento contingente. Pero si el objetivo propuesto por este acontecimiento no fuese aún alcanzado, aun cuando la Revolución o la reforma de la constitución de un pueblo hubiera finalmente fracasado; o bien si pasado un cierto lapso de tiempo, todo recayera en el carril precedente como lo predicen ahora ciertos políticos, esta profesía filosófica no perdería nada de su fuerza. Pues este acontecimiento es muy importante, muy mezclado con los intereses de la humanidad y de una influencia muy vasta sobre todas las partes del mundo como para que no deba ser recordado al pueblo con ocasión de circunstancias favorables y evocado en momentos de crisis de nuevas tentativas de ese género; pues en un asunto

tan importante para la especie humana es necesario que la próxima constitución alcance por fin en un cierto momento esta solidez que la enseñanza de experiencias repetidas ha podido darle a todos los espíritus”.

De todas maneras, la Revolución arriesga siempre recaer en el carril precedente pero como acontecimiento cuyo contenido mismo es sin importancia; su existencia atestigua una virtualidad permanente y que no puede ser olvidada: para la historia futura es la garantía misma de la continuidad de una gestión hacia el progreso.

Solamente quería situarles este texto de Kant sobre la **Aufklärung**; trataré ahora de leerlo de mucho más cerca. Quería también ver cómo quince años más tarde, Kant reflexionaba esta actualidad mucho más dramática que era la Revolución Francesa. Con estos dos textos, de alguna manera se está en el origen, en el punto de partida de toda una dinastía de cuestiones filosóficas. Estas dos preguntas: “¿Qué es la **Aufklärung**? ¿Qué es la Revolución?” son las dos formas bajo las cuales Kant planteó la cuestión de su propia actualidad. Creo que son también las dos cuestiones que no han dejado de asaltar si no a toda la filosofía moderna desde el siglo XIX, al menos a una gran parte de esa filosofía. Después de todo me parece que la **Aufklärung** a la vez como acontecimiento singular que inaugura la modernidad europea y como proceso permanente que se manifiesta en la historia de la razón, en el desarrollo y la instauración de las formas de racionalidad y de técnica, la autonomía y la autoridad del saber, no es para nosotros simplemente un episodio en la historia de las ideas. Es una cuestión filosófica inscrita en nuestro pensamiento desde el siglo XVIII. Dejemos en su piedad a aquellos que quieren que se guarde viva e intacta la herencia de la **Aufklärung**. Esa piedad se sostiene sobre la más manifiesta traición. No son los restos de la **Aufklärung** los que hay que preservar; es la cuestión misma de este acontecimiento y de su sentido (la cuestión de la historicidad del pensamiento de lo universal) la que es necesario mantener presente y guardar en el espíritu como lo que debe ser pensado.

La cuestión de la **Aufklärung**, o aún de la razón, como problema histórico ha atravesado de manera más o menos oculta el pensamiento filosófico desde Kant hasta ahora. La otra cara de la actualidad que Kant encontró es la Revolución: La Revolución a la vez como acontecimiento, como

ruptura y derribamiento en la historia, como fracaso, pero al mismo tiempo como valor, como signo de una disposición que opera en la historia y en el progreso de la especie humana. También acá, la cuestión para la filosofía no es la de determinar cuál es la parte de la Revolución que convendría preservar y hacer valer como modelo. Es la de saber qué es necesario hacer con esta voluntad de revolución, con este “entusiasmo” por la Revolución que es otra cosa distinta de la empresa revolucionaria misma. Las dos preguntas: “¿Qué es la **Aufklärung**?” y “¿qué hacer con la voluntad de revolución?” definen el campo de interrogación filosófica que trata de lo que somos en nuestra actualidad.

Me parece que Kant fundó las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se divide la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica Kant planteó, fundó, esta tradición de la filosofía que propone la cuestión de las condiciones en las cuales es posible un conocimiento verdadero y, a partir de allí, se puede decir que toda una cara de la filosofía moderna se ha presentado desde el

siglo XIX, se ha desarrollado como analítica de la verdad.

Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: es aquel que se ve nacer precisamente en la pregunta de la **Aufklärung** o en el texto sobre la Revolución; esa otra tradición crítica plantea la pregunta: ¿qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles? No se trata entonces de una analítica de la verdad, se tratará de lo que se podría llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos; y me parece que el dilema filosófico al cual nos encontramos enfrentados actualmente es éste: se puede optar por una filosofía crítica que se presentara como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien, se puede optar por un pensamiento crítico que tomara la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad. En esta forma de filosofía que fundó una forma de reflexión, de Hegel a la Escuela de Frankfurt pasado por Nietzsche y Max Weber, he tratado de trabajar.