

## **Crítica y Aufklärung** [“*Qu’est-ce que la Critique?*”]<sup>1</sup>

**Michel Foucault**  
**Traducción de Jorge Dávila**

### **PREAMBULO**

Les agradezco infinitamente el haberme invitado a esta reunión de la Sociedad Francesa de Filosofía. Creo que hace una decena de años presenté ante esta misma Sociedad una reflexión sobre el tema *¿Qué es un Autor?*

Al tema del que quisiera hablarles hoy, no le he colocado un título. El señor Gouhier, al presentarme ante Ustedes, ha querido decirles, con indulgencia, que ha sido a causa de mi estadía en el Japón. Pero, eso no es más que una muy amable atenuación de la verdad. Digamos que, efectivamente, hasta estos últimos días yo no había encontrado el título; o más bien, que había uno que me obsesionaba pero que no lo he querido escoger. Ustedes verán por qué: hubiese sido indecente.

### **1. INTRODUCCION**

En realidad el asunto del que quería y quiero hablarles es relativo a la pregunta: *¿Qué es la Crítica?* Habría que intentar tener a la mano algunos propósitos en torno a un cierto proyecto que no ha dejado de formarse, prolongarse, renacer en los confines de la filosofía —muy cerca de ella, contra ella, a sus expensas—, en dirección de una filosofía por venir, en el lugar, quizás, de toda filosofía posible. Entre la alta empresa kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales que llevan el nombre de crítica, me parece que ha habido en el Occidente moderno (ubicado, toscamente, empíricamente desde los siglos XV y XVI) una cierta manera de pensar, de decir, de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que se sabe, con lo que se hace, una relación con la sociedad, con la

---

<sup>1</sup> Traducción de la conferencia sin título dictada por el autor el 27 de Mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía. La misma Sociedad publicó, en su Boletín de Abril-Junio de 1990, una transcripción de la conferencia, dejando intacto el estilo oral de la presentación del autor. Jamás Foucault revisó el texto de esa conferencia. El título “*¿Qué es la Crítica?*” fue colocado por la Sociedad para efectos de la publicación. En esta traducción libre se han hecho algunas modificaciones a la puntuación propuesta por los transcritores, también se ha modificado ligeramente el estilo oral del autor (intentando adecuarlo a su propia forma de escribir) y en pocos casos se han cambiado o añadido algunos términos propios del autor intentando mantener la coherencia de sus ideas. La división en secciones, y sus sub-títulos, es un añadido del traductor. Se omite en esta traducción la discusión que se dió después de la presentación del autor en torno al tema expuesto y que aparece acompañando la transcripción de la conferencia. El texto original puede consultarse en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84<sup>o</sup> année, N<sup>o</sup> 2, Avril-Juin 1990, pp.35 - 63.

cultura, una relación, también, con los otros y que se pudiera llamar, digamos, la actitud crítica.

Por supuesto que Ustedes se asombrarán al escuchar que haya algo como una actitud crítica y que sería específica de la civilización moderna cuando, como sabemos, ha habido tantas críticas, polémicas, etc. y que incluso los problemas kantianos tienen, sin duda, orígenes más lejanos que los siglos XV y XVI. Será sorprendente también, ver que se intente buscar una unidad a esta crítica mientras que ella parece consagrada por naturaleza, por función, y diría que hasta por profesión, a la dispersión, a la dependencia, a la pura heteronomía.

Después de todo, la crítica no existe sino en la relación con algo distinto a ella misma. Ella es instrumento, medio para un porvenir o una verdad que ella ni sabrá ni será. Es una mirada sobre un dominio en el que quiere jugar el papel de policía y en el que no es capaz de hacer la ley. Todo ello hace que la crítica sea una función que está subordinada a lo que, positivamente, constituyen la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho, la literatura, etc. Al mismo tiempo, cualesquiera fuesen los placeres o las compensaciones que acompañan a esta curiosa actividad de la crítica, parece que ella lleva consigo muy regularmente, casi siempre, no sólo alguna firme utilidad que reivindica para sí, sino también que a ella subyace una suerte de imperativo más general, más general aún que el de apartar los errores. Hay algo en la crítica que guarda parentesco con la virtud. En cierto modo, de lo que yo quería hablarles era, precisamente, de la actitud crítica como virtud en general.

## **2. UNA HISTORIA DE LA “ACTITUD CRITICA”: CRITICA Y AUFKLÄRUNG**

Hay muchísimos caminos para hacer la historia de esta actitud crítica. Quisiera simplemente sugerirles este que, repito, es un camino posible entre muchos otros. Propondría la siguiente variación.

La pastoral cristiana, o la iglesia cristiana en cuanto ella desplegaba una actividad precisamente y específicamente pastoral, desarrolló la siguiente idea, por lo demás, singular y completamente extraña a la cultura antigua. Cada individuo, cualquiera fuese su edad, su *status*, y a lo largo de su vida y en el detalle de sus acciones, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar. Es decir, ser dirigido hacia su salvación (*salut*) por alguien a quien estuviese unido mediante una relación global, pero al mismo tiempo meticulosa, detallada y obediente. Esta operación de dirección hacia la salvación bajo una relación de obediencia, debe ocurrir en una triple relación con la verdad: verdad entendida como dogma; verdad en la medida en que esta dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos; y finalmente, en la medida en que esta dirección se despliega como una técnica reflexionada que implica reglas generales, conocimientos particulares, preceptos, métodos de examen, confesiones, entrevistas, etc.

No hay que olvidar, después de todo, que aquello que, durante siglos, se llamó en la iglesia griega *technè technôn* y en la iglesia romana latina *ars artium*, era precisamente la dirección de consciencia; era el arte de gobernar los hombres. Por supuesto que este arte de gobernar permaneció mucho tiempo ligado a prácticas relativamente limitadas, incluso en la sociedad medieval, ligado a la existencia conventual, ligado a y practicado sobre todo en grupos espirituales relativamente restringidos. Pero creo que, a partir del siglo XV y antes de La Reforma, se puede decir que ha habido una verdadera explosión del arte de gobernar los hombres; explosión que puede entenderse en dos sentidos. Primero, como un alejamiento de su original núcleo religioso; digamos, como laicización, expansión hacia la sociedad civil de este tema del arte de gobernar los hombres y de los métodos para hacerlo. Segundo, como una diseminación de este arte de gobernar en dominios variados tales como gobernar los niños, los pobres y los mendigos, una familia, una casa, los ejércitos, las ciudades, los Estados, su propio cuerpo, su propio espíritu.

“¿Cómo gobernar?”; creo que ha sido esta una de las preguntas fundamentales entre todo lo acontecido en el siglo XV o en el siglo XVI. Pregunta fundamental cuya respuesta ha sido la multiplicación de todos los artes de gobernar —arte pedagógico, arte político, arte económico— y de todas las instituciones de gobierno, en el amplio sentido que la palabra gobierno tenía en esa época.

Ahora bien, esta “gubernamentalización” (*gouvernementalisation*),<sup>2</sup> que me parece bastante característica de esas sociedades del Occidente europeo en el siglo XV, creo que no puede ser disociada de la cuestión relativa a la pregunta “¿cómo no ser gobernado?”. No quiero decir con ello que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una suerte de cara-a-cara, la afirmación contraria: “no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados *en absoluto*”. Quiero decir que en esta gran inquietud en torno a la manera de gobernar y en la investigación sobre las maneras de gobernar, se destaca una perpetua pregunta que sería: “¿cómo no ser gobernado *de este modo*, por tal cosa, en nombre de estos principios, con mira a tales objetivos y por medio de tales procedimientos; no así, no para eso, no por ellos?” Entonces, si se le otorga la amplitud e inserción histórica que creo le corresponde a ese movimiento de gubernamentalización, tanto de la sociedad como de los individuos, parece que se pudiera colocar, aproximadamente, del lado de esta última pregunta lo que llamaría **la actitud crítica**.

Frente y como contraparte de las artes de gobernar, o más bien como compañera y adversaria a la vez, como manera de dudar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de buscar un escape de esas formas de gobernar o, en todo caso, un desplazamiento a título de reticencia

---

<sup>2</sup> Aunque en español existe el término “gubernación”, su significado nos parece demasiado general para traducir la idea del autor. Esta se corresponde, más precisamente, y como se notará más adelante en el texto, con una acentuación operativa del significado del adjetivo “gubernamental”; a saber, “perteneciente al gobierno del Estado; respetuoso o benigno para con el gobierno o favorecedor del principio de autoridad” (D.R.A.E., 1970).

esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría habido algo que nació en Europa en ese momento, una suerte de forma cultural general, actitud moral y política a la vez, manera de pensar, etc. que simplemente llamaría el arte de no ser gobernado o, incluso, el arte de no ser gobernado así y a este precio. Propondría entonces, como primera definición de la crítica esta caracterización general: el arte de no ser gobernado de una cierta manera.

Me dirán que esta definición es, a la vez, tan vaga, tan general, tan débil. ¡Por supuesto! Pero creo, no obstante, que ella permite resaltar algunos puntos de anclaje precisos para lo que intento llamar actitud crítica. Son puntos de anclaje históricos, claro está, y que pudieran fijarse del siguiente modo.

1º) En una época en que el gobierno de los hombres era esencialmente un arte espiritual —o una práctica esencialmente religiosa ligada a la autoridad de una Iglesia, al magisterio de una Escritura— no querer ser gobernado de tal modo, era esencialmente buscar en las Escrituras una relación distinta a la que estaba ligado el funcionamiento de la enseñanza de Dios. No querer ser gobernado, era una cierta manera de rechazar, recusar o limitar (dígase como se quiera) el magisterio eclesiástico; era el retorno a la Escritura; era la cuestión relativa a lo auténtico de la Escritura, de lo que había sido efectivamente escrito en la Escritura; era la pregunta por la especie de verdad de la Escritura en la Escritura a pesar, tal vez, de lo escrito, y hasta llegar incluso, finalmente, a la pregunta muy simple: ¿es verdadera la Escritura? En resumen, desde Wycliffe hasta Pierre Bayle la crítica se desarrolló, en buena parte, que me parece de primera importancia y no exclusiva por supuesto, en relación con la Escritura. Digamos que, históricamente, la crítica es bíblica.

2º) No querer ser gobernado, no querer ser gobernado de un cierto modo, es también no querer aceptar esas leyes invocadas porque ellas son injustas, porque en su antigüedad, en la magnitud más o menos amenazante que les da el soberano hoy día, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica es, por tanto, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que exige, la oposición de los derechos universales e imprescriptibles a los que todo gobierno, cualquiera sea —monarca, magistrado, educador, padre de familia— deberá someterse. En resumen, si se quiere, encontramos aquí el problema del derecho natural.

3º) Finalmente, “no querer ser gobernado” es, por supuesto, no aceptar como verdad lo que una autoridad dice que es la verdad; o, al menos, es no aceptarlo por el simple hecho de que una autoridad diga que sea verdad; es no aceptarlo a menos que uno mismo considere como buenas las razones esgrimidas para aceptarlo. En este caso la crítica coloca su punto de anclaje en el problema de la certidumbre frente a la autoridad.

Tenemos así una triple correspondencia. La Biblia, el derecho, la ciencia; la escritura, la naturaleza, la relación consigo mismo; el magisterio, la ley, la autoridad del dogmatismo. Se ve como el juego de la gubernamentalización y de la crítica, uno con respecto al otro, han dado lugar a fenómenos que son, creo, claves en la historia

de la cultura occidental, ya se trate del desarrollo de las ciencias filológicas, del desarrollo de la reflexión, del análisis jurídico o de la reflexión metodológica. Pero, sobre todo, se ve que el núcleo de la crítica es, esencialmente, el haz de relaciones que ata el poder, la verdad y el sujeto, uno a otro, o cada uno a los otros dos. Y si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma, de una práctica social de sujeción de individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad; pues bien, diría que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la “política de la verdad”.

En relación con esta definición de la crítica, y a pesar de su carácter tanto empírico como aproximado y deliciosamente lejano en relación con la historia que sobrevuela, tendría la arrogancia de pensar que no es muy diferente de aquella que daba Kant; no precisamente de la crítica sino de algo distinto. No es muy lejana, en definitiva, de la que él daba de la *Aufklärung*.

En efecto, resulta característico que, en su texto de 1784 sobre qué es la *Aufklärung*<sup>3</sup>, Kant haya definido la *Aufklärung* en relación con un cierto estado de tutela (minoría) en el cual se habría mantenido, y mantenido autoritariamente, la humanidad. En segundo lugar, él definió tal estado de tutela; lo caracterizó como una cierta incapacidad en la que se tendría a la humanidad, incapacidad de servirse (cada quien) de su propio entendimiento sin la dirección de otro. El término que emplea aquí es *leiten* (gobernar) que tiene un sentido religioso históricamente bien definido. En tercer lugar, creo que es de particular importancia el que Kant haya definido esta incapacidad mediante una cierta correlación entre, por una parte, una autoridad (o exceso de autoridad) que se ejerce y que mantiene a la humanidad en ese estado de minoría y, por otra parte, algo que él llama falta de decisión y de coraje. En consecuencia, esta definición de la *Aufklärung* no va a ser simplemente una suerte de definición histórica y especulativa; habrá algo, en ella que, sin duda, resultaría ridículo llamar prédica; es más bien, en todo caso, un llamado al coraje que Kant lanza en esa descripción de la *Aufklärung*.

No hay que olvidar que el texto de Kant era un artículo de periódico. Habría que hacer un estudio sobre las relaciones de la filosofía con el periodismo a partir de

---

<sup>3</sup> Esta es la primera referencia explícita y pública del autor al conocido texto de Kant. Cinco años más tarde, Foucault volverá a insistir, más cristalinamente, en su interpretación del texto kantiano con ocasión del inicio de su curso del *College de France* de 1983. En esa lección aprovecho el texto de Kant en un sentido muy similar al de esta conferencia del año 1978. Esa lección dió origen a dos textos cuyas referencias se indican aquí en sus versiones originales (en la segunda de ellas es en la que, explícitamente, se reinterpreta el texto de Kant):

- “*Un cours inédit*”; *Magazine Littéraire*, N° 207, 1984.
- “*Qu’est-ce que les Lumières?*”; *Magazine Littéraire*, N° 309, 1993. (Veáse mi traducción comentada en *Actual*, N° 28, 1994, Mérida).

fines del siglo XVIII... Es muy interesante notar a partir de qué momento los filósofos intervienen en los periódicos para decir algo que para ellos resulta filosóficamente interesante y que, sin embargo, se inscribe en una cierta relación con el público con efectos de llamado, de solicitud.

En fin, no es casual el que, en este texto sobre la *Aufklärung*, Kant señale como ejemplos del mantenimiento de la humanidad en estado de minoría –y, en consecuencia, como ejemplos de puntos sobre los que la *Aufklärung* debe levantar ese estado de minoría y hacer mayores de algún modo a los hombres– precisamente la religión, el derecho y el conocimiento.

Lo que Kant describía como la *Aufklärung*, es lo que intentaba describir, hace un rato, como la crítica, como esa actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir, creo, de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización de la sociedad. Y, en relación con esta *Aufklärung* (cuya divisa, bien conocida y que Kant recuerda, es *Sapere Aude*; no sin que otra voz, la de Federico II, diga en contrapartida “que razonen tanto como quieran siempre y cuando obedezcan”), ¿cómo va a definir Kant la crítica? O, en todo caso, puesto que no tengo la pretensión de retomar aquí lo que era el proyecto crítico kantiano en todo su rigor filosófico —no me lo podría permitir delante de semejante auditorio de filósofos, no siendo yo mismo filósofo sino apenas crítico—, con respecto a esta *Aufklärung* ¿cómo podría situarse la crítica propiamente dicha?

Si, efectivamente, Kant llama *Aufklärung* todo el movimiento crítico precedente, ¿cómo va a situar él lo que entiende por crítica? Yo diría —y esto son cosas completamente infantiles— que en relación con la *Aufklärung* la crítica será, a los ojos de Kant, lo que él va a decir al saber: ¿Sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro? En resumen, la crítica dirá que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites. En consecuencia, en lugar de dejar decir a otro “*obedeced*”, es en ese momento, en el que uno tendrá una idea justa de su propio conocimiento, que se podrá descubrir el principio de la autonomía y no tendrá que escuchar más el *obedeced*; o, más bien, que el *obedeced* estará fundado en la autonomía misma.

No me detendré a mostrar la oposición que habría, en el caso de Kant, entre el análisis de la *Aufklärung* y el proyecto crítico. Creo que sería fácil mostrar que, para Kant mismo, el coraje verdadero de saber que era invocado por la *Aufklärung* consiste en reconocer los límites del conocimiento. Sería fácil mostrar que para él la autonomía está lejos de ser opuesta a la obediencia a los soberanos. Kant fijó a la crítica, en su empresa de des-sujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, conocer el conocimiento.

### 3. UNA DEFENSA HISTORICA DE LA VIGENCIA DE LA “ACTITUD CRITICA”

No quisiera insistir más en las implicaciones de esta suerte de desplazamiento entre *Aufklärung* y crítica que quiso marcar Kant. Simplemente, quisiera insistir en el aspecto histórico del problema; aspecto sugerido por cuanto aconteció en el siglo XIX. La historia del siglo XIX ha dado mucha más importancia a la continuación de la empresa crítica, tal como Kant, en cierto modo, la había situado en retiro con respecto a la *Aufklärung*, que a la *Aufklärung* misma. Dicho de otro modo, la historia del siglo XIX—y por supuesto, la historia del siglo XX más aun—parecía deber, si no dar la razón a Kant, al menos ofrecer una solidez concreta a esta nueva especie de actitud crítica, a esta **actitud crítica en retiro con respecto a la *Aufklärung*** y cuya posibilidad había abierto Kant.

Tal concreción histórica, que parecía mucho más una ofrenda a la crítica kantiana que al coraje de la *Aufklärung*, correspondía simplemente a estos tres rasgos fundamentales: en primer lugar, una ciencia positivista; es decir, dándose confianza fundamentalmente a sí misma, cuando al mismo tiempo era cuidadosamente crítica en relación con cada uno de sus resultados; en segundo lugar, el desarrollo de un Estado o de un sistema estatal que se daba a sí mismo como razón y como racionalidad profunda de la historia y que, por otra parte, escogía los procedimientos de racionalización de la economía y de la sociedad como sus instrumentos. De allí se desprende el tercer rasgo; en la juntura de ese positivismo científico y del desarrollo de los estados surge una ciencia de un Estado o, si se quiere, un estatismo. Surge entre ellos un estrecho tejido de relaciones en la medida en que la ciencia va a jugar un rol cada vez más determinante en el desarrollo de las fuerzas productivas y, por otra parte, en la medida en que los poderes de tipo estatal van a ejercerse cada vez más a través de conjuntos técnicos refinados.

Por ello, la interrogante kantiana de 1784, *Was ist Aufklärung?* (o más bien la manera en que Kant en relación con esa pregunta y con la respuesta que de ella ofreció intentó situar su empresa crítica); esa interrogante sobre las relaciones entre *Aufklärung* y Crítica va a tomar, de manera legítima, la postura de una desconfianza o, en todo caso, de una interrogación cada vez más suspicaz. Interrogante que se resume en esta pregunta: ¿De cuáles excesos de poder, de cuál gubernamentalización (cada vez más amplia e inaprehensible en cuanto se justifica tomando como base una cierta razón) no es esa misma razón históricamente responsable?

Ahora bien, creo que el devenir de esta última pregunta no ha sido el mismo en Alemania y en Francia. Ocurrió así por dos razones históricas y dignas de análisis dada su complejidad.

*Grosso modo* pudiera decirse lo siguiente. En Alemania, quizás menos por causa del reciente desarrollo de un Estado nuevo y racional que por causa de la muy antigua pertenencia de las universidades a la *Wissenschaft* y a las estructuras

administrativas y estatales, se desarrolló esa sospecha de que hay algo en la racionalización, y quizás incluso en la misma razón, que es responsable del exceso de poder. Esa sospecha se desarrolló sobre todo en lo que pudiera llamarse una izquierda alemana. En todo caso, desde la izquierda hegeliana hasta la Escuela de Frankfurt ha habido toda una crítica del positivismo, del objetivismo, de la racionalización, de la *technè* y de la tecnificación. Se trata de una crítica del proyecto fundamental de la ciencia y la técnica teniendo como objetivo hacer aparecer las conexiones entre una presunción ingenua de la ciencia, por una parte, y las formas de dominación propias de la conformación de la sociedad contemporánea, por la otra. Puede tomarse como ejemplo el caso de Husserl, el cual, sin duda, fue, entre todos, el más alejado de lo que pudiera llamarse una crítica de izquierda. En efecto, no hay que olvidar que Husserl en 1936 refería la crisis contemporánea de la humanidad europea a una situación en la que se destaca el problema de las relaciones entre conocimiento y técnica, entre *épistèmè* y *technè*.

En Francia las condiciones del ejercicio de la filosofía y de la reflexión política han sido muy diferentes. Por ello la crítica de la razón presuntuosa y de sus efectos específicos de poder no parece haber sido llevado de la misma manera. Pienso que sería del lado de un cierto pensamiento de derecha, en el curso de los siglos XIX y XX, donde se encontraría la misma acusación histórica a la razón o a la racionalización en nombre de los efectos de poder que ella conlleva. En todo caso, el bloque conformado por la Ilustración y por la Revolución impidió, sin duda, de manera general que hubiese un cuestionamiento real y profundo de la relación entre racionalización y poder. Quizás también, el hecho de que la Reforma —es decir, lo que creo que ha sido en sus raíces más profundas, el primer movimiento crítico entendido como arte de no ser gobernado— no haya tenido en Francia la amplitud y el éxito que conoció en Alemania permitió que, en Francia, esta noción de *Aufklärung*, con todos los problemas que planteaba, no haya tenido una significación tan amplia ni una referencia histórica de tan largo alcance como en el caso de Alemania.

Podría decirse que, en Francia, nos conformamos con una cierta valoración política de los filósofos del siglo XVIII al tiempo que se descalifica el pensamiento de la Ilustración como un episodio menor en la historia de la filosofía. Por el contrario, en Alemania, lo que se entendió como *Aufklärung* fue considerado —para bien o para mal, poco importa; pero, ciertamente, siendo un episodio importante— como una suerte de manifestación espectacular del profundo destino de la razón occidental. En todo el período que sirve de referencia a la noción de la *Aufklärung*, desde el siglo XVI al XVIII, se intentó, por una parte, descifrar o reconocer la línea de pendiente más marcada de la razón occidental, mientras que, por otra parte, fue más bien la política a la que estaba ligada la *Aufklärung* la que fue objeto de un examen de sospecha. Esta es, de manera muy general, la división que caracteriza el modo como, en Alemania y en Francia, fue planteado el problema de la *Aufklärung* en el curso del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX.

Ahora bien, en Francia la situación ha cambiado en estos últimos años en relación con este problema de la *Aufklärung* (con la inmensa importancia que este ha tenido para el pensamiento alemán, desde Mendelssohn y Kant pasando por Hegel, Nietzsche, Husserl, la Escuela de Frankfurt, etc...). Me parece que en Francia ha llegado una época en la que, precisamente ese problema de la *Aufklärung*, puede ser retomado en una vecindad muy significativa con, digamos, los trabajos de la Escuela de Frankfurt. Para ser breve, podemos decir que —y esto no debiera sorprender— gracias a la fenomenología, y a los problemas que ella plantea, nos fue devuelta la pregunta por la *Aufklärung*. En efecto, esta nos fue devuelta a partir de la pregunta por el sentido y por lo que pueda constituir al sentido. ¿Cómo puede ocurrir que haya sentido a partir del sin-sentido? ¿Cómo nos llega el sentido? Preguntas estas que son perfectamente complementarias de esta otra: ¿Cómo es que el gran movimiento de la racionalización nos condujo a tanto ruido, a tanto furor, a tanto silencio y mecanismo sombrío?

Después de todo no hay que olvidar que *La Nausée* es, con una diferencia de escasos meses, contemporánea con la *Krisis*. Fue sólo después de la guerra, gracias al análisis de la idea de que el sentido no se constituye sino por sistemas de restricciones característicos de la maquinaria significante, y gracias al análisis del hecho de que no hay sentido sino por efectos de coerción propios de estructuras que, por una extraña perspectiva, se reencontró el problema entre *ratio* y *poder*. Del mismo modo, pienso (y esto, sin duda, es un estudio por realizarse) que los análisis de historia de las ciencias, toda la problematización de la historia de las ciencias (que también, por supuesto, tiene sus raíces en la fenomenología pero que, en Francia, tiene otra historia muy diferente a través de Cavaillès, Bachelard, Georges Canguilhem), vale decir, el problema histórico de la historicidad de las ciencias no deja de tener ciertas relaciones y analogías —haciendo eco, hasta cierto punto— con el problema de la constitución del sentido. Esto puede formularse con la pregunta: ¿cómo nace y cómo se forma esta racionalidad (científica), a partir de algo que es otra cosa? He aquí la recíproca y el inverso del problema de la *Aufklärung*: ¿cómo ocurre que la racionalización conduzca al furor del poder?

Ahora bien, parece que tanto las investigaciones sobre la constitución del sentido —con el descubrimiento de que el sentido no se constituye sino por estructuras de coerción del significante—, como los análisis hechos sobre la historia de la racionalidad científica —con los efectos de restricción ligados a su institucionalización y a la constitución de modelos— no han hecho otra cosa que verificar, como por un corto día y a través de una especie de resquicio universitario, lo que fue, después de todo, el movimiento de fondo de nuestra historia desde hace un siglo. A fuerza de tantos cantos sobre la falta de racionalidad de nuestra organización social o económica, nos encontramos frente a no se si demasiada o insuficiente razón pero, en todo caso, seguramente frente a exagerado poder. A fuerza de escucharnos los cantos sobre las promesas de la revolución, no se si donde ella se ha producido sea buena o mala, nos encontramos frente a la inercia de un

poder que se mantenía indefinidamente. A fuerza de escuchar los cantos de la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera teoría científica de la sociedad, del proletariado y de la historia, nos hemos reencontrado con dos formas de poder que se parecían como dos hermanos: fascismo y estalinismo. Retorno, en consecuencia, a la pregunta ¿Qué es la *Aufklärung*? Y de ese modo se reactiva, para nosotros, la serie de problemas que marcaron los análisis de Max Weber; a saber, ¿Qué hay de esa racionalización de la cual convenimos que caracteriza no solo al pensamiento y a la ciencia occidentales desde el siglo XVI, sino también las relaciones sociales, las organizaciones estatales, las prácticas económicas y, tal vez, hasta el comportamiento de los individuos? ¿Qué hay de esa racionalización en sus efectos de restricción y, quizás, de obnubilación, de implantación masiva y creciente —y nunca cuestionada radicalmente— de un vasto sistema científico y técnico?

Este problema de ¿Qué es la *Aufklärung*?, que estamos completamente obligados en Francia a retomar sobre nuestras espaldas, se puede abordar por diferentes caminos. El camino por el que quisiera abordarlo —quisiera que me creyeran— no lo trazo, absolutamente, ni en un espíritu de polémica ni tampoco de crítica<sup>4</sup>. En consecuencia, he allí dos razones que hacen que yo no busque otra cosa que marcar diferencias y, de algún modo, ver hasta dónde se puede multiplicar, desmultiplicar, demarcar unas con respecto a otras, desencajar, si así se quiere, las formas de análisis de este problema de la *Aufklärung* que es, quizás, después de todo el problema de la filosofía moderna.

Al abordar este problema que nos hace fraternos con la Escuela de Frankfurt quisiera hacer notar que, de todas maneras, tomar la *Aufklärung* como la cuestión central quiere decir, con toda seguridad, varias cosas.

En principio, quiere decir que uno se compromete con una cierta práctica que llamaría histórico-filosófica y que no tiene nada que ver ni con la filosofía de la historia ni con la historia de la filosofía. Una cierta práctica histórico-filosófica quiere decir que el dominio de experiencia al que se refiere ese trabajo filosófico no excluye de la reflexión ningún otro dominio de experiencia. No se trata allí de la experiencia interna ni de las estructuras fundamentales del conocimiento científico, pero tampoco de un conjunto de contenidos históricos elaborados en otra parte, preparados por los historiadores y retomados, de manera elaborada, como hechos. De hecho, se trata, en esta práctica histórico-filosófica, de hacerse su propia historia, de fabricar, como por ficción, la historia que estaría atravesada por la pregunta sobre

---

<sup>4</sup> Quizá sea útil recordar que, más arriba, el autor ha hecho notar claramente su distanciamiento de la faena crítica en el sentido transcendental kantiano, sin apartarse, desde luego, del profundo sentido analítico que la caracteriza. También pudiera resultar de interés referir lo que más tarde clarificó como su distanciamiento de la polémica: “*Es cierto que no me gusta estar involucrado en polémicas... Quien sea polémico, procede encapsulado en privilegios que posee de antemano y que nunca aceptaría que se cuestionen... la persona que él confronta no es un copartícipe en la búsqueda de la verdad, sino un adversario, un enemigo que está equivocado, es peligroso y, por ende, es alguien cuya propia existencia constituye una amenaza.*” (M. Foucault, “*Polemics, Politics and Problematicizations*” in P. Rabinow (Ed.) *Foucault Reader*, 1984, pp. 381-2)

las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción ligados a esos discursos. Es esta una práctica en la que, sin dificultad, se nota un desplazamiento desde los objetos históricos, habituales y familiares para los historiadores, hacia el problema del sujeto y de la verdad del que no se ocupan los historiadores. Igualmente puede notarse que en esta práctica se invierte el trabajo filosófico, el pensamiento filosófico, el análisis filosófico en contenidos empíricos diseñados por ella misma.

Por ello es que los historiadores, frente a este trabajo histórico o filosófico, dirán: “Sí, sí, por supuesto, puede ser... en todo caso, eso no es nunca, completamente, historia”; esto es el efecto ruidoso de aquel desplazamiento hacia el sujeto y la verdad al que me he referido. Los filósofos, por su parte, si bien no todos toman aires de presa de cacería herida (“*pintades offensées*”), generalmente piensan: “la filosofía, a pesar de todo, es francamente otra cosa”; esto se debe al efecto de caída debido a ese retorno a una empiricidad que, incluso para sí misma, no está garantizada por una experiencia interior. Demos a estas voces laterales todo la importancia que tienen; por lo demás, grandísima. Indican, al menos negativamente, que estamos sobre el buen camino; es decir, que a través de contenidos históricos que uno elabora y a los que se está ligado, porque son verdaderos o porque valen como verdaderos, se plantea la pregunta: ¿Qué es lo que, entonces, soy yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a esta franja, a este momento, a este instante de humanidad que esta sujeto al poder de la verdad en general y de verdades en particular?

El propósito de desobjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico y de liberar los contenidos históricos gracias a la interrogación sobre los efectos de poder que los afecta en virtud de la verdad que dicen revelar, corresponde a la primera característica de esta práctica histórico-filosófica.

En segundo lugar, esta práctica histórico-filosófica se encuentra, evidentemente, en una relación privilegiada con una cierta época empíricamente determinable. Aunque la definición de esa época es relativa y necesariamente floja, está designada, sin embargo, como el momento de formación de la humanidad moderna; *Aufklärung* en el sentido extenso al que se referían Kant, Weber, etc. Es un período sin fecha fija y con múltiples entradas, puesto que se le puede definir por la formación del capitalismo, la constitución del mundo burgués, la puesta en práctica de sistemas estatales, la fundación de la ciencia moderna con todos sus correlatos técnicos, la organización de un cara-a-cara entre el arte de ser gobernado y el de no serlo de ese modo. Ese período define, en consecuencia, un inmenso privilegio de hecho para el trabajo histórico-filosófico porque allí aparecen, de algún modo, en vivo y en la superficie de las transformaciones visibles, las relaciones entre poder, verdad y sujeto que dicho trabajo se propone analizar. Se agrega otro privilegio en el sentido de que se trata de formar, a partir de aquel trabajo, una matriz para el recorrido de toda una serie de otros recorridos posibles.

Digamos que no es tanto porque se privilegie al siglo XVIII, porque nos interese en él, que reencontramos el problema de la *Aufklärung*; diría, más bien, que es porque se quiere plantear, de manera fundamental, el problema de ¿Qué es la *Aufklärung*? que reencontramos el esquema histórico de nuestra modernidad. No se tratará de decir que los griegos del siglo V son un tanto como los filósofos del siglo XVIII, o que el siglo XII ya era una especie de Renacimiento, sino de intentar ver bajo qué condiciones, al precio de cuáles modificaciones o de cuáles generalizaciones, se pueda aplicar a cualquier momento de la historia esa pregunta de la *Aufklärung*, a saber, relaciones de poderes, verdad y sujeto.

Este es el marco general de la investigación que llamaría histórico-filosófica. En lo que sigue, intentaré mostrar cómo puede conducirse esa investigación hoy día.

#### **4. UN RESCATE DE LA “ACTITUD CRÍTICA”: LA INVESTIGACION HISTORICO-FILOSOFICA**

Más arriba me refería a que mi proposición consiste en trazar, muy vagamente, otras vías posibles en relación con las que me parecen que han sido, hasta el presente, las de mayor empeño. En ningún modo debe entenderse esto como una acusación a esas vías de no conducir a nada o de no aportar ningún resultado válido. Quiero simplemente decir y sugerir lo siguiente:

Me parece que este asunto de la *Aufklärung* —desde Kant, a causa de Kant y, con toda la apariencia de verdad, a causa de esa separación entre *Aufklärung* y Crítica que él introdujo— ha estado esencialmente planteado en términos de conocimiento. Es decir, se ha partido de lo que fue el destino histórico del conocimiento en el momento de la constitución de la ciencia moderna; o también, se ha buscado lo que ya, en ese destino, marcaba los efectos de poder indefinidos a los que ese mismo destino iba a estar necesariamente ligado por el objetivismo, el positivismo, el tecnicismo, etc.; o se ha relacionado ese conocimiento con las condiciones de constitución y de legitimidad de todo conocimiento posible o, finalmente, se ha buscado cómo en la historia se había operado el paso fuera de la legitimidad (ilusión, error, olvido, recubrimiento, etc.)

En una palabra, es el procedimiento de análisis lo que me parece que, en el fondo, quedó comprometido con el alejamiento de la *Aufklärung*, en el retiro de la Crítica en relación con la *Aufklärung* operado por Kant. Me parece que a partir de allí tenemos un procedimiento de análisis que es, en el fondo, el que se ha seguido con mayor frecuencia; un procedimiento de análisis que se podría denominar una indagación sobre la legitimidad de los modos históricos del conocer. En todo caso fue así como tanto un cierto número de filósofos del siglo XVIII como también Dilthey, Habermas, etc. lo han entendido. Dicho de un modo más simple, ese procedimiento de análisis alejado de la *Aufklärung* se formula como pregunta esencial la siguiente: ¿Qué idea falsa se ha hecho el conocimiento de sí mismo, a qué uso excesivo se ha encontrado expuesto y, en consecuencia, a qué dominación se encuentra ligado?

Pues bien, en lugar de este procedimiento que toma la forma de una indagación sobre la legitimidad de los modos históricos del conocer, se podría, tal vez, proyectar un procedimiento diferente. Este procedimiento podría tener como entrada en el asunto de la *Aufklärung* no el problema del conocimiento, sino el del poder. Avanzaría no como una indagación sobre la legitimidad, sino como algo que llamaría una prueba de “eventualización”.<sup>5</sup> Y, ¿qué quiere decir esto? Entendería por procedimiento de eventualización —y aquí los historiadores debieran gritar de espanto— los siguientes aspectos metódicos:

#### **4.1 El Carácter Arqueológico de la Investigación Histórico-Filosófica**

En primer lugar, tomar conjuntos de elementos donde se pueda descubrir, en primera aproximación, o sea, de manera completamente empírica y provisional, conexiones entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento. Me refiero a mecanismos de coerción diversos y, puede ser también, conjuntos legislativos, reglamentos, dispositivos materiales, fenómenos de autoridad, etc. En cuanto concierne a los contenidos de conocimiento, se tomarán igualmente en su diversidad y heterogeneidad, escogiéndolos en función de los efectos de poder de los que son portadores, en la medida en que están validados por ser parte de un sistema de conocimiento. Lo que se busca, entonces, no es saber lo que es cierto o falso, fundamentado o no, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Lo que se busca es saber cuáles son los lazos, las conexiones, que pueden ser descubiertas, entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento; los juegos de envío mutuo y de apoyo que se desarrollan entre esos mecanismos y estos elementos; lo que hace que un cierto elemento de conocimiento pueda tomar efectos de poder al estar inserto en un sistema como un elemento verdadero, probable, incierto o falso, y lo que hace que un cierto procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc. En este primer nivel, en consecuencia, no se trata de separar legitimidades ni de asignar errores o ilusiones.

Aún en este mismo primer nivel, me parece que pueden usarse dos palabras que no tienen por función designar entidades, potencias o algo como transcendentales, sino únicamente permitir operar, en relación con los dominios a los que se refieren, una reducción sistemática de valor; digamos, una neutralización en cuanto a los efectos de legitimidad y una clarificación de lo que, en un cierto momento, los hace aceptables y que hace que, efectivamente, hayan sido aceptados. Estas dos palabras son *saber* y *poder*.

Con la palabra *saber* me refiero a todos los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido. Por su parte, el término *poder* no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de

---

<sup>5</sup> ... *évenementialisation*, *Pardonnez l'horreur du mot!*, dijo Foucault. El autor se ha referido a esta noción, al menos explícitamente, desde *L'Archéologie du Savoir* (1969).

inducir comportamientos o discursos. Puede notarse enseguida que el papel que cumplen estos dos términos no es más que metodológico; es decir, no se trata de descubrir, por su intermedio, principios generales de realidad, sino de fijar, de algún modo, el frente del análisis, el tipo de elemento pertinente para este último. De este modo, se trata de evitar la temprana entrada en escena de la perspectiva de legitimación como lo hacen los términos de conocimiento o de dominación. Igualmente, se trata, en todo momento del análisis, de poder darles —a los términos saber y poder— un contenido determinado y preciso; tal elemento de saber, tal mecanismo de poder. Nunca se debe considerar que existe *un* saber o *un* poder; peor aún, *el* saber o *el* poder que serían operativos en sí mismos. Saber y poder no constituye más que un marco (*grille*) del análisis.

Notemos que ese marco de análisis no está compuesto por dos categorías de elementos que sean extraños uno al otro; por un lado lo que sería saber, y por otro lado lo que sería poder. Lo que decía de ellos hace un momento, los hace exteriores uno al otro. Mas no son extraños, puesto que nada puede figurar como elemento de saber si, por una parte, no está en conformidad con un conjunto de reglas y de restricciones características, por ejemplo, de un cierto tipo de discurso científico en una época dada y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o, simplemente, de incitación propias de lo que está validado como científico, como simplemente racional o como simplemente recibido de modo común, etc. Viceversa, nada puede funcionar como mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos que puedan ser validados en sistemas de saber más o menos coherentes. No se trata, por lo tanto, de describir lo que es saber y lo que es poder y cómo uno reprimiría al otro o cómo el otro abusaría del primero; más bien se trata de describir un nexo de saber-poder que permita aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, ya sea el sistema de la enfermedad mental, de la penalidad, de la delincuencia, de la sexualidad, etc.

En resumen, me parece que el camino, para nosotros, de la observabilidad empírica de un conjunto (de un sistema<sup>6</sup>) a su aceptabilidad histórica (en la época misma en que efectivamente es observable) pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo sostiene, que lo retoma a partir del hecho de que es aceptado y en dirección de lo que lo hace aceptable, no en general, por supuesto, sino solamente allí donde es aceptado como tal sistema. Es sólo esto lo que pudiera caracterizarse como una comprensión en su positividad. Tenemos aquí, por tanto, un tipo de procedimiento que, fuera de la inquietud de legitimación y, en consecuencia, apartando el punto de vista fundamental de la ley, recorre el ciclo de la positividad, yendo del hecho de la aceptación al sistema de aceptabilidad analizado a partir del juego saber-poder. Digamos que este nivel corresponde, aproximadamente, a la *Arqueología*. Pasemos a un segundo nivel.

---

<sup>6</sup> Añadimos este término, aun cuando algunas veces no lo usa explícitamente el autor. Sin duda, Foucault se refiere aquí a la noción de “sistemas prácticos” que, posteriormente, usó en otros textos. Cf. *Qu’est-ce que Les Lumières?*, op. cit.

## 4.2 El Carácter Genealógico de la Investigación Histórico-Filosófica

En segundo lugar, se ve enseguida que, a partir del tipo de análisis descrito, surge, como amenaza, un cierto número de peligros que no pueden dejar de aparecer como las consecuencias negativas y costosas de semejante análisis.

Primera consecuencia. Esas positivities son conjuntos (sistemas) que no están dados por sí mismos, en el sentido de que cualquiera sea el hábito o el interés que nos lo han podido hacer familiares, cualquiera sea la fuerza de cegamiento de los mecanismos de poder que ponen en acción o cualquiera sean las justificaciones que hayan elaborado, ellos no han llegado a ser aceptables por algún derecho originario. Lo que se trata de sacar a flote, para comprender bien lo que los ha podido hacer aceptables, es que justamente todo eso no estaba dado por sí mismo, no estaba inscrito en ningún *a priori*, no estaba contenido en ninguna anterioridad. Hay dos operaciones que son correlativas; a saber, desprender las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia. Que la locura y la enfermedad mental se superpongan en el sistema institucional y científico de la psiquiatría no estaba dado por sí mismo; tampoco estaba dado el que los procedimientos punitivos, el encarcelamiento y la disciplina penitenciaria vinieran a articularse en un sistema penal; del mismo modo no estaba dado que el deseo, la concupiscencia, el comportamiento sexual de los individuos deban efectivamente articularse unos sobre otros en un sistema de saber y normalidad llamado sexualidad. El desencubrimiento de la aceptabilidad de un sistema es indisociable del desencubrimiento de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía. Por todo esto es necesario tomar en cuenta esta estructura para seguir, de mejor modo, los artificios.

Segunda consecuencia, también costosa y negativa. Esos conjuntos (sistemas) no son analizados como suerte de universales a los que la historia aportaría, con sus circunstancias particulares, un cierto número de modificaciones. Está claro que buena cantidad de elementos aceptados, buena cantidad de condiciones de aceptabilidad, pueden tener tras de sí una larga carrera. Pero, lo que se trata de comprender con el análisis de esas positivities son, de algún modo, singularidades puras; ni encarnación de una esencia, ni individualización de una especie. Singularidad, como la locura en el mundo occidental moderno; singularidad absoluta, como la sexualidad; singularidad absoluta, como el sistema jurídico-moral de nuestras puniciones.

No acudir a ningún recurso fundador ni permitirse un escape hacía una forma pura, constituye, sin duda, uno de los puntos más importantes y más contestables de este camino histórico-filosófico: si no quiere inclinarse ni hacia la filosofía de la historia ni hacia un análisis histórico, debe mantenerse en el campo de inmanencia de las singularidades puras. ¿Y, en ese entonces, qué? Ruptura, discontinuidad, singularidad, descripción pura, cuadro inmóvil, ausencia de explicación, falta de paso a otra cosa; todo eso se conoce. Diría que el análisis de esas positivities no

hace valer los llamados procedimientos explicativos, a los que se otorga un valor causal, si estos se ubican bajo alguna de estas tres condiciones:

- 1) no se reconoce valor causal sino a las explicaciones que se proponen conseguir una última instancia, y sólo ella, valorada como profunda; economía para unos, demografía para otros,
- 2) no se reconoce como teniendo valor causal sino lo que obedece a una estructuración piramidal que apunta hacia la causa o el núcleo causal, hacia el origen unitario,
- 3) finalmente, no se reconoce valor causal sino a lo que establece una cierta inevitabilidad o que, al menos, aproxime a la necesidad.

El análisis de las positivities —en la medida en que se trata de singularidades puras puestas en relación, no con una especie o una esencia, sino con simples condiciones de aceptabilidad— supone el despliegue de una red causal, compleja y estrecha a la vez, pero sin duda, de otro tipo. Una red causal que no obedecerá, justamente, a la exigencia de saturación por un principio profundo unitario, que obliga a una estructuración piramidal y exige la necesidad. Se trata de establecer una red que de cuenta de la singularidad como un efecto; por ello, la necesidad de la multiplicidad de relaciones, de la diferenciación entre tipos de relaciones, de la diferenciación entre formas de necesidad de encadenamientos, del desciframiento de interacciones y de acciones circulares y la necesidad de tener en cuenta el entrecruzamiento de procesos heterogéneos. No hay nada más extraño a este análisis que el rechazo de la causalidad. Pero lo que es importante es que, en tales análisis, no se trata de reducir el conjunto de fenómenos derivados a una causa, sino de hacer inteligible una positividad singular, precisamente, en lo que ella tiene de singular.

Digamos, *grosso modo*, que por oposición a una génesis que se orienta hacia la unidad de una causa principal cargada de una descendencia múltiple, se tratará, en el caso de aquellos análisis, de una **Genealogía**; es decir, de algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, en relación con los cuales esa singularidad aparece, no como el producto, sino como el efecto.

### **4.3 El Carácter Estratégico de la Investigación Histórico-Filosófica**

La inteligibilidad que se propone en la genealogía no funciona según un principio de cierre. Hay un cierto número de razones para que no sea así. Veamos algunas de ellas.

Primero que nada, porque las relaciones que permiten dar cuenta de ese efecto singular son, si no en su totalidad al menos en una porción considerable, relaciones de interacciones entre individuos o grupos; es decir, que implican sujetos, tipos de comportamientos, decisiones, escogencias. No es en la naturaleza de las cosas donde se podría conseguir el sostén, el soporte de esa red de relaciones

inteligibles; es en la lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de no certidumbre.

En segundo lugar, no hay cierre porque esas relaciones que se intenta establecer para dar cuenta de una singularidad como efecto, esa red de relaciones no debe constituir un único plano. Son relaciones que se encuentran en perpetuo desprendimiento unas con respecto a otras. La lógica de las interacciones, en un nivel dado, se establece entre individuos que, a la vez, pueden mantener sus reglas, su especificidad y sus efectos singulares, al tiempo que constituyen, con otros elementos, interacciones que se juegan en otro nivel; de modo que, hasta cierto punto, ninguna de esas interacciones aparece como primaria o como absolutamente totalizante. Cada una puede ser reemplazada en un juego que la desborda e, inversamente, ninguna, por local que sea, está libre de efecto sobre aquella de la que forma parte y que la encierra. Por lo tanto podemos designar esto, esquemáticamente, como una movilidad perpetua, como una fragilidad esencial o, más bien, como una intrincación entre lo que reconduce al mismo proceso y lo que lo transforma. En breve, se trataría de desprender toda una forma de análisis que pudiéramos llamar *estratégicos*.

#### **4.4 Relación de los Tres Caracteres de la Investigación Histórico-Filosófica**

Al hablar de arqueología, de estrategia y de genealogía no pienso que se trate de descubrir en ello tres niveles sucesivos que serían desarrollados unos a partir de otros. Más bien se trata de caracterizar tres dimensiones necesariamente simultáneas del mismo análisis; tres dimensiones que deberían permitir, en su simultaneidad misma, comprender, siempre de nuevo, lo que haya de positivo, esto es, las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece por el desencubrimiento de las interacciones y de las estrategias a las que esa singularidad se integra.

*(En este punto se dejó de grabar algunas frases debido al cambio de cinta<sup>7</sup>)*

Finalmente, eventualización en aquello en lo que uno se involucra con algo cuya estabilidad, cuyo enraizamiento, cuyo fundamento no es, nunca, tal que no se pueda, de una u otra manera, si no pensar su desaparición, al menos desprender aquello por lo que, y a partir de lo que su desaparición se haga posible.

Había dicho antes que, en lugar de plantear el problema en términos de conocimiento y de legitimación, se trataba de abordar el asunto, más bien, por el pliegue del poder y de la eventualización. Pero, nótese que no se trata de hacer funcionar el poder entendido como dominación o maestría, a título de un dado fundamental, de un principio único, de explicación o de ley imposible de trazarle fronteras. Por el contrario, se trata de considerarlo siempre como relación en un

---

<sup>7</sup> Es posible que en este momento el autor haya resumido, muy brevemente, la caracterización metodológica del trabajo histórico-filosófico (la eventualización), primero, como análisis arqueológico (la singularidad como juego de relación saber-poder) y, segundo, como análisis genealógico (la singularidad como efecto, y no como producto, de una red causal) antes de resumirla, en la siguiente frase, como análisis estratégico.

campo de interacciones, se trata de pensarlo en una relación indisociable con formas de saber, y se trata de pensarlo siempre de tal manera que se le vea asociado a un dominio de posibilidad y, en consecuencia, de reversibilidad, de una destrucción posible.

De ese modo la pregunta ya no será más, ¿Por cuál error, ilusión u olvido, por cuáles defectos de legitimidad llega el conocimiento a inducir efectos de dominación que manifiesta el mundo moderno? Las preguntas ahora serán más bien estas, ¿Cómo lo indisociable del saber y del poder, en el juego de las interacciones y de las estrategias múltiples, puede inducir a la vez singularidades que se fijan a partir de sus condiciones de aceptabilidad y un campo de posibilidades, de aperturas, de indecisiones, de retornos y de dislocaciones eventuales que hace frágiles dichas singularidades, que las hace no permanentes, que hacen de estos efectos de los eventos, nada más y nada menos que eventos? ¿De qué manera los efectos de coerción propios de esas positividads pueden ser, no disipados merced a un retorno al destino legítimo del conocimiento y gracias a una reflexión sobre lo transcendental o lo cuasi-transcendental que lo fija, sino invertidos o desatados en el interior de un campo estratégico concreto, de ese campo estratégico concreto que los ha inducido; inversión posible a partir, justamente, de la decisión de no ser gobernado?

## CONCLUSION

En conclusión, en relación con el movimiento que ha hecho bascular la actitud crítica hacia la pregunta por la crítica o aún, en relación con el movimiento que ha hecho volver a tener en cuenta la empresa de la *Aufklärung* en el proyecto crítico que intentaba que el conocimiento pueda hacerse de sí mismo una idea justa, ¿no habría que intentar ahora, frente a ese movimiento de báscula, frente a ese desplazamiento o esa manera de desterrar la cuestión de la *Aufklärung* a la crítica, recorrer el camino inverso? ¿no se podría recorrer esta vía pero en el otro sentido? Y si hay que colocar la cuestión del conocimiento en su relación con la dominación sería, en principio y antes que nada, a partir de una cierta voluntad decidida de no ser gobernado, esa voluntad decidida que es actitud, a la vez individual y colectiva, de salir —como decía Kant— de su propio y culpable estado de tutela. Es un asunto de actitud.

Se entiende por qué no había podido dar o, mejor, osar dar a esta conferencia un título que hubiera sido ¿Qué es la *Aufklärung*?<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Sólo unos meses antes de morir Foucault osó colocar ese título, aunque en francés e inglés, al importantísimo texto que apareció, *post mortem* y en inglés antes que en francés, en 1984 en el *Foucault Reader* editado por Paul Rabinow. En ese texto, Foucault prefirió denominar la actitud crítica como “actitud de modernidad”. Véase la nota 3 de esta traducción.