

Una Exégesis del Texto *¿Qué es la Ilustración?* como Testamento Intelectual de M. Foucault

Jorge Dávila*

*...ce problème de l’Aufklärung, qui est peut-être
après tout le problème de la philosophie moderne.
(Foucault; QQC,45)*

INTRODUCCION

En este breve ensayo queremos sugerir que uno de los últimos textos publicados por Michel Foucault —*What is Enlightenment?* (que apareció por primera vez en el libro *Foucault Reader*, editado por Paul Rabinow en 1984, año de la muerte de Foucault¹)— puede ser interpretado analíticamente como su testamento intelectual.

Entendemos por testamento intelectual, uno de los últimos trabajos de un pensador que entrega en él una especie de expresión sinóptica de los puntos de vista fundamentales de su pensamiento, y ello de una manera tanto retrospectiva como prospectiva. En ese sentido, un testamento intelectual implica dos posibles direcciones para atacar su lectura. Discutiremos cada una de esas direcciones.

El punto de partida de la explicación de esas dos direcciones consiste en ver el texto de Foucault como un palimpsesto del texto kantiano con el mismo título (*Was ist Aufklärung?*, publicado en 1784). Para desarrollar esta idea, y sus implicaciones en la interpretación del texto de Foucault, presentamos un itinerario de los encuentros de Foucault con la obra kantiana.

Entendemos por encuentro el tratamiento explícito de alguna referencia a la obra de Kant en diferentes textos de Foucault². Resulta obvio que el último encuentro se dio frente a las reflexiones de Kant en torno a la *Aufklärung*, a la Ilustración.

Antes de presentar la discusión de las referidas direcciones, es necesario dar una breve justificación de por qué entender el texto de Foucault como un palimpsesto del homónimo texto kantiano.

* Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa. Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela.

¹ Véase la traducción comentada de ese texto en este mismo libro (*¿Qué es la Ilustración?*).

² En la brevedad de esta exégesis daremos privilegio a los textos de Foucault que consideramos más ilustrativos o, al menos, a los que nos parecen marcar más contundentemente los encuentros.

Veamos, en primer lugar, cómo Foucault cambia sutilmente la pregunta fundamental planteada a Kant. En efecto, después de recordarnos que *Was ist Aufklärung?* fue la pregunta planteada a Kant por una revista alemana en 1784, Foucault nos propone imaginar que “el *Berliner Monatschrift* aún existe y que esté planteando a sus lectores la pregunta **¿Qué es la filosofía moderna?**”(WIE,32)³. Con este cambio Foucault está proponiendo que el propio comienzo de la filosofía moderna está enraizado en la Ilustración tal como la ve Kant. En su propia respuesta a la pregunta por la filosofía moderna, él concibe a esta última como el intento por “responder a la pregunta lanzada tan imprudentemente hace ya doscientos años: *Was ist Aufklärung?*” (*ibid*). ¿En qué consiste la imprudencia de la pregunta planteada a Kant? ¿Existe alguna relación entre la respuesta de Kant y la respuesta de Foucault? Estas dos preguntas guiarán nuestra exégesis del texto *¿Qué es la Ilustración?* de Foucault.

Hay, además, otra justificación para ver el texto de Foucault que nos ocupa como un palimpsesto del de Kant. El texto de Foucault está dividido en dos grandes secciones. La primera, y la más corta de ellas, está consagrada a consideraciones en torno al texto de Kant. Al final de esa primera parte, Foucault sostiene que no es posible “dar un lugar exagerado” al pequeño texto kantiano sobre la Ilustración en la globalidad del trabajo filosófico de Kant. No obstante, Foucault señala la conexión del breve texto kantiano con las tres *Críticas* y con otros textos dedicados a la historia. En relación con esa conexión, Foucault sugiere la hipótesis de que el texto sobre la Ilustración es “una reflexión de Kant sobre el status contemporáneo de su propia empresa” (WIE,38). ¡Y eso es, exactamente, lo mismo que Foucault intenta hacer con su propio texto *Was ist Aufklärung?*!

Pero, más aun, la reflexión kantiana “sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular”, es vista por Foucault como la novedad primordial del texto kantiano; y esa novedad permite interpretar ese texto como “un punto de partida: el esbozo de lo que pudiera llamarse la actitud de modernidad” (*ibid*). ¡Y eso es, exactamente, la actitud que Foucault identifica como el auténtico *ethos* para un filósofo moderno!

La segunda parte del texto de Foucault está consagrada en su totalidad a explicar esa “actitud de modernidad”. Nos parece que esa actitud, ese *ethos*, es la clave fundamental para entender la praxis de vida intelectual foucaultiana, tanto de manera retrospectiva como de modo prospectivo.

LA PRIMERA DIRECCION: LA VISION RETROSPECTIVA DE FOUCAULT EN EL TEXTO ¿QUE ES LA ILUSTRACION?

Esta primera dirección puede entenderse como una reconstrucción que el autor hace de su trabajo global. En este caso, el texto de Foucault define un contexto desde el cual puede entenderse el paso de un estado arqueológico a uno

³ Las referencias aparecen al final. En el texto las indicamos con las mismas siglas que están al final, acompañadas del número de página de la cita en la edición que aparece en las referencias.

genealógico, o en palabras de una bien conocida caracterización del trabajo de Foucault, el paso del interés en diagnosticar la formación de las ciencias humanas a la crítica directa de las relaciones de poder en nuestra sociedad moderna, para alcanzar, finalmente, la búsqueda de una ética de nuestra propia existencia.

No resulta difícil, en este sentido, mostrar que la “historia del presente” —o la historia ontológica de nosotros mismos, basada en la triple relación entre nuestra constitución como sujetos de nuestro propio conocimiento (*savoir*), como sujetos del ejercicio de las relaciones de poder y como sujetos morales de nuestras propias acciones(WIE,48-9)— esa historia, es una permanente construcción en todo el trabajo intelectual de Foucault. Desde la *Historia de la locura* hasta la *Historia de la sexualidad* todo el trabajo histórico-crítico de Foucault no es más que el sendero por el que avanza el diagnóstico del presente.

Este presente se concibe como una “región privilegiada”, una región que “es el límite del tiempo que envuelve nuestra presencia, que la amenaza y que indica su otredad; un presente que, fuera de nosotros mismos, nos delimita.” (AS,172). El propósito del diagnóstico del presente no es el de “establecer el hecho de nuestra identidad gracias al juego de distinciones.” El diagnóstico, más bien, “establece que nosotros somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de nuestros discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro ser mismo la diferencia de las máscaras.”(AS,172-3).

Cuando Foucault interpreta el texto de Kant, encuentra, en la definición de la *Aufklärung* como *Ausgang* (una salida, una liberación), una especie de concepción de la historia basada en el diagnóstico del presente. Kant no está buscando, en esencia, una teleología, “no está intentando entender el presente sobre la base de una totalidad o de una futura realización; más bien, está intentando ver una **diferencia**: ¿Qué diferencia introduce el hoy en relación con el ayer?” (WIE,34). El diagnóstico foucaultiano del presente, concebido de ese modo, puede ser rastreado como una tarea permanente que intenta conseguir respuesta a la pregunta de la que Foucault encontró su formulación en el primer encuentro explícito con un trabajo de la obra kantiana.

Tal encuentro aparece en la *Thèse Complémentaire*, uno de los primarios trabajos filosóficos de Foucault que permanece inédito y que, aun cuando es un complemento exigido para la defensa de su tesis —*La historia de la locura*—, complemento consistente de una traducción de la *Antropología* de Kant, representa un pormenorizado análisis de dicha obra kantiana al tiempo que una especie de anticipación del trabajo futuro de Foucault.

En ese texto, Foucault identifica su propio trabajo como una “arqueología del texto” anunciando, a la vez, el futuro tratamiento de otros textos kantianos, al plantearse la siguiente pregunta: “Si fuese posible la arqueología del texto, ¿no permitiría ella misma ver nacer un ‘*homo criticus*’ cuya estructura sería esencialmente diferente a la del hombre que lo ha precedido?”(TC,4).

La Antropología de Kant fue su último trabajo publicado en 1798, trece años después de su primer libro sobre la moral. Kant, más interesado en su trabajo metafísico, concibe la Antropología como el campo empírico de la filosofía moral, “una filosofía moral que está completamente desprendida de todo cuanto pueda ser únicamente empírico, lo que sólo puede pertenecer a la antropología”(Kant,GMM,2). En la propia *Antropología* Kant la define como “una doctrina sistemática del conocimiento del hombre” la cual, desde un punto de vista pragmático, explora “lo que el hombre hace, en cuanto ser de actividad libre, y lo que puede o pudiera hacer de sí mismo.”(Kant, A,11). La Antropología kantiana es así una analítica empírica del ser humano.

La lectura de Foucault del concepto de hombre en la Antropología de Kant (“el hombre como ciudadano del mundo”, en palabras de Kant) hace el contraste entre el campo moral empírico relacionado con la metafísica moral y otro campo empírico (experimentado, concreto, efectivo) de la praxis humana; precisamente, la red de saberes que, en torno a la locura, se teje en la edad clásica. Probablemente sea este contraste la fuente de la crítica de Foucault a la filosofía trascendental.

Tal crítica se plantea frente a la pregunta trascendental sobre el hombre como siendo la posible fuente de la antropologización de nuestro saber. En ese tiempo (1961) el rechazo a dicha pregunta está basado en la analítica interpretativa de la experiencia de la locura. Ese rechazo pudiera ser visto como un doble anuncio de un segundo encuentro con la obra kantiana.

Por una parte, al final de la breve nota introductoria a la traducción de la Antropología —a la que Foucault da por título *Nota Histórica*— aparece un pie de página que puede entenderse como una suerte de compromiso futuro del trabajo intelectual de Foucault: “Las relaciones entre el pensamiento crítico y la reflexión antropológica serán estudiadas en un futuro trabajo.” (A,10).

Por otra parte, Foucault evoca, con clara precisión, la “muerte de Dios” nietzschiana como su fuente de inspiración frente a la pregunta por el hombre. Casi al final de la *Thèse Complementary* Foucault se interroga, como respondiendo en eco a la afirmación según la cual la reflexión de Nietzsche habría entreabierto la puerta de una verdadera crítica: “¿No está en efecto manifiesta la muerte de Dios en un gesto doblemente asesino que, colocando término al absoluto, es, al mismo tiempo, asesino del hombre mismo? Puesto que el hombre, en su finitud, no es separable del infinito del que es, a la vez, la negación y el heraldo; es en la muerte del hombre donde se completa la muerte de Dios. ¿No será posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto en relación con el hombre como en relación con el infinito, y que pudiera mostrar que la finitud no es un fin sino la curvatura y el nudo del tiempo donde el fin es comienzo?” (TC,127-8). Después de haber escrito el *Nacimiento de la clínica*, y de descubrir el sentido de la literatura como transgresión que permite la gestación de un lenguaje volcado al infinito, Foucault va a encontrar de nuevo el espectro ya anunciado de Kant.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault no podía eludir el encuentro con Kant. En efecto, la *epistémè* moderna, como se la concibe en la arqueología foucaultiana de las ciencias humanas, tiene también su verificación, por así decirlo, en el campo filosófico. El kantianismo puede ser entendido como el *a priori* histórico constitutivo de la *epistémè* moderna (Le Blanc, 57). La substitución de la analítica trascendental kantiana por una analítica del hombre, como la moderna constitución de la “analítica de la finitud” (MC, Cap.IX-3), es apenas el comienzo de la confusión de los campos trascendental y empírico.

Esta analítica de la finitud marca el propio nacimiento de la figura del hombre. “El hombre aparece en su posición ambigua como un objeto de conocimiento y como un sujeto que conoce: soberano esclavizado, espectador observado, aparece en el lugar perteneciente al rey, que con antelación le había sido asignado en *Las Meninas*, pero del cual su presencia real había sido excluida por largo tiempo.”(MC, 323). Foucault ve también en esta analítica del hombre, el propio nacimiento de la modernidad. Con no poca claridad, Dreyfus y Rabinow han resumido este asunto, citando al propio Foucault: “La modernidad comienza con la idea increíble, y finalmente intrabajable, de un ser que es soberano, precisamente, por virtud de su esclavitud; un ser cuya propia finitud le permite tomar el lugar de Dios. Esa idea iniciadora, que cae sobre Kant con gran estruendo, según la cual ‘los límites del conocimiento proveen una fundamentación positiva para la posibilidad de saber’(MC,327), Foucault la llama la analítica de la finitud. Es ‘una analítica... en la que el ser del hombre estará dispuesto para proveer, en su propia positividad, una fundamentación para todas aquellas formas que le indican que él no es infinito’(MC,326). Foucault reconoce este movimiento desesperado como definitivo tanto para el hombre como para la edad moderna.” (Dreyfus & Rabinow, MF,30).

La analítica de la finitud como visión antropológica del hombre es una permanente tentación de edificar la “metafísica de la vida, el trabajo y el lenguaje” como una cultura que piense a lo finito desde sí mismo. “Nuestra cultura cruzó el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, cuando la finitud era concebida en una interminable referencia cruzada consigo misma.”(MC,329). En fin de cuentas, la visión moderna del ser humano como un hombre es la respuesta antropológica a la pregunta (kantiana) *Was ist der Mensch?*.

Pero, no es esa, precisamente, la respuesta kantiana. Foucault señala claramente que la caracterización kantiana del conocimiento como partición empírico-transcendental, sólo constituye el punto de discontinuidad entre las configuraciones dogmática y antropológica de la filosofía; en otras palabras, el umbral que queda entre un sueño dogmático y un sueño antropológico. En esa especie de encrucijada, de punto de rompimiento, el pensamiento crítico kantiano es perfectamente consciente de la división empírico-transcendental. A los ojos de Foucault, la pregunta: *Was ist der Mensch?*, ha marcado al pensamiento desde comienzos del siglo XIX con la “constitución de un doble empírico-transcendental”(MC,329).

No obstante, Foucault reconoce, implícitamente, que Kant mantiene una clara distinción entre la filosofía trascendental y la investigación antropológica; aun cuando en la *Logik* las tres preguntas que identifican las críticas —¿Qué puedo conocer?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me está permitido esperar?— estén subordinadas a la pregunta *Was ist der Mensch?* (MC,352).

Para Foucault, el de *Las palabras y las cosas*, el posible despertar del sustituto del sueño dogmático, del sueño antropológico, consiste en transponer el trabajo del pensamiento sobre el vacío del hombre. Así, este segundo encuentro con Kant reafirma, y encauza, la formulación de un nuevo camino para el pensamiento crítico.

Todos los trabajos histórico-críticos realizados por Foucault —concentrados en experiencias humanas concretas y en conocimientos concretos sobre el hombre (las ciencias humanas)— fueron una construcción permanente de caminos hacia una vía distinta del pensamiento. Por eso Foucault, en retrospectiva de su propio trabajo, va a concebir esa vía del pensamiento como la investigación histórica que se concentra “en los eventos que nos han llevado a constituirnos a nosotros mismos y a reconocernos a nosotros mismos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos.”(WIE,46).

Más allá de las tres críticas kantianas, ¿Será posible ver en la filosofía crítica kantiana otra vía del pensamiento que sea una “crítica del sueño antropológico”? Pareciera que *Las palabras y las cosas* apenas susurraban una respuesta a esta pregunta. Doce años después de ese gran texto, Foucault comienza a hacer explícito ese suave susurro de lejana ola marina.

LA SEGUNDA DIRECCION: LA VISION PROSPECTIVA DE FOUCAULT EN EL TEXTO ¿QUE ES LA ILUSTRACION?

La segunda dirección, anunciada en la introducción, está guiada por la intención de explicar cómo concibe Foucault el trabajo del pensamiento como una prolongación de su propia vida intelectual. En este sentido el texto *¿Qué es la Ilustración?* puede ser leído como una invitación a continuar un trabajo histórico-filosófico que ofrende “alguna medida de claridad a la consciencia que tenemos de nosotros mismos y de nuestro pasado.” (WIE,45).

La lectura de esta segunda dirección aparece más explícita que la de la primera en el texto de Foucault. De hecho, hay una referencia común entre diferentes intérpretes del texto que ven en él un clarificador texto en el que Foucault explica el sentido de su último trabajo y su posible prosecución. (Bernstein, 1991; Hiley, 1988; McCarthy, 1991. Todas estas son interpretaciones bastante lúcidas). Sin embargo, fuera de esa referencia común hay un sesgo en distintas explicaciones de por qué y cómo Foucault llega y aborda la cuestión ética, aparentemente tan sólo en sus últimos trabajos —especialmente, en los volúmenes 2 y 3 de *La historia de la sexualidad*— como si hubiera sido un descubrimiento de última hora. Desprenderse de este sesgo, nos parece absolutamente necesario para encontrar la

justa dimensión del palimpsesto kantiano de Foucault. Y el asunto clave radica en que la cuestión de la ética y el trabajo del pensamiento están relacionados de tal modo que uno no es más que la búsqueda de realización del otro; en el enlace de ambos surge la “**actitud límite**”.

Veamos cómo en el tercer y último encuentro con Kant, el texto kantiano *Was ist Aufklärung?* gira sobre el pensamiento de Foucault como un “texto fetiche” (UCI). Este tercer encuentro tiene dos etapas.

En 1978, Foucault ofreció su primer análisis de la *Aufklärung* como el problema de la filosofía moderna. Fue en una conferencia, sin título, ante la Sociedad Francesa de Filosofía (QQC)⁴. En esa conferencia, Foucault dice encontrar muy buenas razones en el texto kantiano para distinguir la Crítica de la *Aufklärung*. Esta distinción es solamente una primera aproximación a la interpretación de la *Aufklärung* como una cuestión de actitud.

Al explorar históricamente la noción de crítica, Foucault prefiere optar por el contraste entre el “arte de gobernar” y el “arte de no ser gobernado de una cierta manera” (QQC,37-8). Propone identificar a este último —en cuanto que opuesto al primero— con una “actitud crítica”.

La realización del arte de gobernar es un muy viejo hecho en la civilización occidental; su desarrollo corre en paralelo con “una especie de forma cultural general, al mismo tiempo una actitud moral y política, senda del pensamiento, etc., la cual puede denominarse el arte de no ser gobernado.” En este sentido, la crítica, como particular compañía de la “gubernamentalización”, del proceso de desarrollo de tecnologías de gobierno, de las prácticas sociales de sujeción individual, la crítica, repito, puede ser entendida como jugando el rol de “de-sujeción” en el amplio juego de “las políticas de verdad” (QQC,39).

En 1978, Foucault piensa que se puede interpretar la respuesta de Kant de 1784 como una clara distinción entre Crítica y *Aufklärung*. También propone entender la respuesta de Kant como una identificación de la *Aufklärung* con lo que el llama “actitud crítica”. Esta actitud crítica no es más que la prolongación moderna del arte de no ser gobernado de una cierta manera. Obviamente, Foucault no olvida el proyecto crítico —y transcendental— de Kant. Si existe una diferencia en la filosofía kantiana en cuanto concierne a la Crítica y la *Aufklärung*, será únicamente la obstinación en “fijar como tarea principal a la Crítica, como prolegómeno de toda *Aufklärung* presente y futura, conocer el conocimiento.” (QQC,41).

La respuesta kantiana a la pregunta *Was ist Aufklärung?*, no concierne únicamente a la actitud crítica frente al campo político; también concierne al campo filosófico. La respuesta kantiana implica, al menos, estas dos cosas: la explicación de una posición filosófica en relación con el régimen político (el “contrato de despotismo racional”(WIE,37) propuesto a Federico II) y la clarificación de una

⁴ Puede verse una traducción comentada de esta conferencia (“¿Qué es la crítica?”) en este mismo libro.

posición filosófica frente al papel del propio filósofo en su actualidad y frente a la filosofía misma. Al respecto, es posible encontrar un significado a la imprudencia de la pregunta planteada a Kant en 1784.

En efecto, la respuesta kantiana da inicio a dos vías para la tradición filosófica. La más desarrollada de ellas fue la continuación de la empresa crítica kantiana. A esta la considera Foucault como “una actitud crítica en retiro con respecto a la *Aufklärung*. La otra, menos desarrollada, es la continuación de la “actitud crítica” más propia, entendida como una de-sujeción y que toma la forma de una pregunta mucho más imprudente, a saber, ¿De cuáles excesos de poder, de cuál gubernamentalización basada en la razón no es responsable esa misma razón?”(QQC,42).

El comienzo desbalanceado de estas dos vías de la reflexión filosófica es una consecuencia de la introducción súbita y accidental de un tema muy nuevo en el campo filosófico del siglo XVIII. En esa época, “el pensamiento racional fue interrogado ... sobre su historia, su geografía, su pasado inmediato, su lugar y su actualidad; ... *Was ist Aufklärung* es una pregunta simbólica de ese tema.”(VES,5). En este otro texto (VES) del mismo año 1978, Foucault concluye del siguiente modo su temprana reflexión sobre el problema de la *Aufklärung*: “Dos siglos después de su aparición, la *Aufklärung* retorna tanto como la vía que permite a Occidente ganar consciencia sobre sus posibilidades presentes y las libertades accesibles para él, como la vía que permite cuestionar los límites y el poder usado por él. La razón, al mismo tiempo, como despotismo y como ilustración.”(VES,7).

Entre 1983 y 1984 (bicentenario del texto kantiano), Foucault completa su palimpsesto respondiendo, esta vez, la pregunta por otra vía del pensamiento desprendida de la filosofía kantiana. Esta mirada final foucaultiana al trabajo de Kant no sólo se concentra en el texto fetiche. También la mirada se concentra en los textos kantianos dedicados a la historia(UCI). De un modo semejante al encuentro reflejado en *Las palabras y las cosas*, en el que el trabajo filosófico de Kant es visto como la fundamentación de la *epistémè* de la modernidad, ahora Foucault encuentra en los trabajos de Kant la fundamentación de la modernidad histórica. Una modernidad histórica enraizada en las preguntas en torno a la Revolución y a la *Aufklärung*. Esta modernidad histórica es la prolongación de la vía del pensamiento filosófico menos desarrollada desde finales del siglo XVIII. Según Foucault, tal vía consiste en un cuestionamiento permanente sobre la *Aufklärung* como cuestión de actitud,... la “actitud de modernidad”.

En efecto, esta vía del pensamiento filosófico ha constituido una tradición crítica diferente de aquella que “plantea la cuestión de las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero”, diferente, pues, de la tradición crítica que se desarrolló “como una analítica de la verdad.”(UCI,39). La prolongación de la “actitud crítica” concentrada, más bien, en la cuestión de la *Aufklärung*, intenta responder otro tipo de pregunta: “¿Qué es nuestro presente? ¿Cuál el campo presente de posibles experiencias? No es esta una analítica de la verdad; le

concierno, más bien, lo que pudiéramos llamar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos.”(*ibid*). El trabajo del pensamiento, el trabajo intelectual, la vía del pensamiento requerida para abordar estas preguntas de la ontología del presente, de la ontología de nosotros mismos, es la realización permanente de la actitud de modernidad, del *ethos* de modernidad.

Buscando un giro de la actitud crítica kantiana, Foucault vuelca su mirada a la noción de modernidad de Baudelaire. Este giro conduce, claramente, a lo que Foucault va a entender por actitud: “un modo de relación con la realidad contemporánea; una escogencia voluntaria hecha por ciertas personas; finalmente, un modo de acción y de comportamiento que, simultáneamente, marca una relación de pertenencia y se presenta a sí misma como una tarea.” (WIE,39). Este giro implica una especie de estilística de vida que, esencialmente, se practica como una tarea intelectual. Una tarea concebida como un permanente “ensayo” sobre la historia de nuestras propias y presentes experiencias y sus nuevas posibilidades. Esta actitud es “un ejercicio en el que la atención extrema a lo que es real se confronta con la práctica de una libertad que, simultáneamente, respeta y viola dicha realidad.”(WIE,41).

Nos parece que en esta tarea intelectual, así definida, pueden distinguirse dos niveles. En la interacción de ambos, uno que concierne más a la vida intelectual y otro más extendido a la vida global, se ubica la “actitud límite”.

El primer nivel del *ethos* moderno foucaultiano consiste en “el análisis histórico de los límites que nos son impuestos”(WIE,50). Un análisis que toma la forma de indagaciones con su coherencia teórica (*i.e.*, la definición de las formas únicas históricas en las que las generalidades de nuestras relaciones con las cosas, con los otros, y con nosotros mismos han sido problematizadas”) y con su coherencia metodológica (*i.e.*, “el estudio genealógico y arqueológico de las prácticas vistas, simultáneamente, como un tipo de racionalidad tecnológica y como juegos estratégicos de libertad”).

Al segundo nivel de esa “actitud de modernidad” le conciernen los experimentos, necesariamente riesgosos, “para dar nuevos ímpetus, tan lejos como sea posible, a la indefinida tarea de la libertad”; tales experimentos son responsables de “una crítica práctica que toma la forma de una posible transgresión”(*ibid*) de límites para ir más allá de ellos. En este nivel, la praxis intelectual puede entenderse como una investigación ética (“La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero, la ética es la forma deliberada asumida por la libertad.” (ESS,712)).

Esta actitud límite de la tarea intelectual propuesta por Foucault es la construcción frágil, obstinada y paciente de una “vida filosófica” en la que los dos niveles citados se mantienen en permanente simbiosis. Una vida filosófica que reúne —en perfecta continuidad del coraje histórico invocado por Kant en su definición de la *Aufklärung*— la “reflexión crítica frente a las técnicas abusivas de gobierno” y la “investigación ética que permite la fundamentación de la libertad individual.”(ESS,728).

Finalmente, la “actitud de modernidad” foucaultiana, la actitud límite o el *ethos* moderno propone la búsqueda de “una estética de la existencia” frente a la desaparición de la idea, sino ya desaparecida, “de una moralidad como obediencia a un código de reglas”(UEE,732). En nuestro presente, esta búsqueda es sólo posible en la vida filosófica y por medio del trabajo concreto del intelectual. Pero, debe entenderse bien, “el trabajo de un intelectual no es el de darle forma a la voluntad política de otros; es, a través del análisis que él conduce en su propio campo, cuestionar una y otra vez lo que se ha postulado como evidente por sí mismo, perturbar los hábitos mentales de la gente y la manera en que hacen y piensan lo que hacen, disipar lo que resulta familiar y aceptado, someter a examen las reglas y las instituciones sobre la base de su re-problematización (en las que él desarrolla su tarea específica como intelectual) para participar en la formación de una voluntad política (en la que el tiene un papel que jugar en cuanto ciudadano).”(LSV,676-7).

REFERENCIAS

Textos citados de Foucault:

- (A) Traducción al francés de la “Antropología” de Kant (Veáse Kant (A)).
- (UEE) “Une esthétique de l’existence”, Dits et écrits, tome 4, Gallimard, 1994, pp. 730-735. (Originalmente en Le Monde, 15-16 Juillet 1984, p.XI).
- (AS) “L’archéologie du savoir”, Gallimard, 1969.
- (UCI) “Un cours inédit”, Magazine Littéraire, N° 207, Mai 1984, pp.35-39.
- (LSV) “Le souci de la vérité”, Dits et écrits, tome 4, Gallimard, 1994, pp.668-678. (Originalmente en Magazine Littéraire, N° 207, Mai 1984, pp.18-23)
- (ESS) “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, Dits et écrits, tome 4, Gallimard, 1994, pp.708-729. (Originalmente en Concordia, N° 6, 1984, pp. 99.116).
- (MC) “Les mots et les choses”, Gallimard, 1966.
- (QQC) “Qu’est-ce que la Critique? (Critique et Aufklärung)”, Bulletin de la Société Française de Philosophie, 84° Anée, N° 2, Avril-Juin 1990, pp. 33-63.
- (TC) “Thèse Complémentaire” para el Doctorat ès Lettres, Universidad de Paris, 1961. (Permanece inédito)
- (VES) “La Vie, l’Experience et la Science”, Revue de Métaphysique et de Morale, 90° Année, N° 1, Janvier-Mars 1985, pp. 3-14.
- (WIE) “What is Enlightenment?” in Rabinow, P. (Ed.) The Foucault Reader, Pantheon Books, New York, 1984, pp.32-50). (La versión original “Qu’est-ce que les Lumières” fue publicada en Abril de 1993 en Magazine Littéraire, N° 309, pp. 61-74.)

Otros textos citados:

- Bernstein, R.;** (1991) “Foucault. Critique as a Philosophic *Ethos*” in The New Constellation, Polity Press, pp. 142-171.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P.;** (1983) Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics, The University of Chicago Press.

- Hiley, D.; (1988) "Knowledge and Power" in *Philosophy in Question. Essays on a Pyrronian Theme*, The University of Chicago Press, pp. 86-114.
- Kant, I.; (A) *Anthropologie du point de vue pragmatique* (traducción de M. Foucault), J. Vrin, Paris, 1991.
- Kant, I.; (GMM) *Grounding for the Metaphysics of Morals*, Hackett, Indianapolis, 1981.
- Le Blanc, G.; (1993) "Le conflit des modernités selon Foucault", *Magazine Littéraire*, N° 309, pp. 56-60.
- McCarthy, T.; (1991) "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School" in *Ideals and Illusions on Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, pp. 43-75.