

La *Aufklärung* como coraje de la verdad: algunas notas sobre la lectura foucaultiana de Kant¹

Aitor Alzola Molina²

Enviado: 01/12/2021 // Aceptado: 04/07/2022

Resumen. El texto “¿Qué es la Ilustración?” de 1984 señala en Foucault un punto de inflexión en la manera de leer la obra de Kant. Nuestra propuesta consiste en realizar una aproximación a ese texto tomando como punto de partida los trabajos sobre la *parrhesía* del pensador francés. De esta manera, la Ilustración aparece bajo una nueva luz que ya no sería la que nos muestra sus oscuras invenciones o los límites de su propio pensamiento; tampoco sería solamente el punto de aparición de una actitud crítica cuya radicalidad iría más allá de la crítica kantiana. Tomando como marco más general el estudio de la *parrhesía*, la Ilustración reaparece ahora como coraje de la verdad y nos muestra a Kant como un parresiasta, como aquel que dice la verdad. Dicho en otros términos, la “actitud crítica” se reformula como un decir veraz valeroso.

Palabras clave: crítica, Foucault, Ilustración, Kant, *parrhesía*.

[en] The *Aufklärung* as the courage of the truth: notes on a Foucauldian reading of Kant

Abstract. The 1984 text “What is Enlightenment?” marks a turning point for the French philosopher Foucault’s reading of Kant’s work. Our proposal consists of approaching this text by taking as a starting point Foucault’s work on *parrhesia*. In this context, the Enlightenment appears in a new light that will no longer show us its obscure inventions, or the limits of its own thought; nor will it be solely the point marking the appearance of a critical attitude whose radical stance will go beyond Kantian criticism. Taking as a more general framework the study of *parrhesia*, the Enlightenment now reappears as the courage of truth and it shows us Kant as a *parrhesiast*, a truth-teller. In other words, the ‘critical attitude’ is reformulated as a courageous truth-telling.

Keywords: critique, Enlightenment, Foucault, Kant, *parrhesia*.

Sumario: 1. Nuestro más actual pasado. 2. La actitud crítica como virtud y como coraje. 3. El coraje de la verdad. 4. La *Aufklärung* como salida de la minoría de edad. 5. La *Aufklärung* como tarea. 6. Conclusión. 7. Bibliografía.

Cómo citar: Alzola Molina, A. (2023). La *Aufklärung* como coraje de la verdad: algunas notas sobre la lectura foucaultiana de Kant. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 40 (1), pp. 37-48.

1. Nuestro más actual pasado

El interés de Foucault por la obra de Kant es bien conocido. Así lo atestiguan las innumerables referencias que encontramos en el trabajo del pensador francés.³ Pero,

como señala Rodrigo Castro,⁴ es posible identificar dos momentos claramente diferenciados en lo que toca al lugar y el uso que el filósofo francés ha realizado del pensamiento de Kant en su obra. El punto de inflexión está marcado por un texto que lleva por título “¿Qué es

¹ Mi más sincero agradecimiento para Mikel Etxalar y Xabier Auzmendi que tuvieron la gentileza de leer el texto y mejorarlo con sus sugerencias.

² Universidad Complutense de Madrid – Facultad de Filosofía

aitor.alzola@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0002-8699-8005>

³ Para un análisis en profundidad de la presencia de Kant en la obra de Foucault, se puede consultar el trabajo de Djabballah, Marc, *Kant, Foucault, and forms of experience*, Routledge, London, 2008.

⁴ Castro Orellana, Rodrigo, “Foucault y el retorno de Kant”, en: *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 23, 2004, pp. 171-179.

la Ilustración?”⁵ en clara referencia al conocido ensayo del pensador alemán.⁶ Antes de la aparición de ese texto en 1984, las referencias más conocidas las encontramos en las páginas que le había dedicado en su libro de 1966 *Las palabras y las cosas*⁷ que, a su vez, retoma las ideas que había tratado de desarrollar en su tesis complementaria.⁸ De esta primera aproximación Foucault elaborará una imagen del pensador alemán que lo presenta como paradigma del fundamento antropológico que anida en el pensamiento moderno. Una caracterización muy alejada de lo que veremos en el texto del 84 donde el pensador alemán es presentado como artífice de una novedosa forma de interrogarse sobre el presente. Se constata así un claro desplazamiento. Mientras que en sus trabajos anteriores destaca los límites del pensamiento kantiano, ahora encuentra en ese mismo pensamiento una inspiración para pensar la actividad filosófica como actitud crítica. Sin duda, este recorrido manifiesta una dependencia productiva respecto a la obra kantiana que podría llevarnos a pensar que “la posibilidad misma del proyecto de Foucault pasa por la filosofía de Kant”.⁹ Sin embargo, ese giro crea también asombro.

Para entender el desconcierto que este texto provoca en los lectores de Foucault hay que recordar que, durante mucho tiempo, su nombre estuvo asociado a la crítica de la Modernidad y la Ilustración.¹⁰ Ciertamente, no hay que desdeñar en todo ello el impacto que haya podido tener la imagen que del propio Foucault se ha divulgado desde algunos espacios. Como nos recuerda Francisco Vázquez,¹¹ la particular recepción que tuvo su obra en Alemania siempre estuvo acompañada por la sospecha, llegando a señalarlo como “la figura contrailustrada más peligrosa desde la época de las Luces”.¹² Pero sería injusto decir que la imagen de ese Foucault anti-ilustrado proviene única y exclusivamente de la mente de unos lectores alemanes cuyos prejuicios impidieron atender a los matices de un pensamiento siempre escurridizo. Toda la obra de Foucault hasta, por lo menos, principios de los 80 está marcada por un tono y una ambivalencia hacia el proyecto Ilustrado de tintes polémicos. En esta dirección apunta, por ejemplo, aquella sonada expresión que encontramos en *Vigilar y castigar*: “Las Luces, que han descubierto las li-

bertades, inventaron también las disciplinas”.¹³ Ya no es sólo que la arqueología foucaultiana de las ciencias humanas situara a Kant como epicentro del sueño antropológico, sino que la genealogía del poder hacía añicos toda promesa de libertad del proyecto ilustrado. Javier de la Higuera lo sintetiza a la perfección en estas líneas: “la «teoría» foucaultiana del poder puede ser vista como un ejercicio de desenmascaramiento de la fe ilustrada en el progreso y en la razón, la postración de su rostro oculto en el hecho de la domesticación violenta de los cuerpos y en los procesos de dominación implicados en las sociedades disciplinarias modernas”.¹⁴ De esta manera, el propio Foucault habría contribuido a alimentar las lecturas que hacen de su obra un emblema contra el pensamiento ilustrado y sus referentes como Kant. Y lo haría a ambos lados de la contienda, porque mientras que los defensores del legado racionalista de la Ilustración ven en Foucault a su mayor enemigo, los detractores de ese legado, como Rorty, encuentran en él un apoyo para la defensa de sus posiciones.¹⁵

El texto publicado en 1984 rompe por completo con esa imagen que se había ido construyendo a lo largo de los años en torno al pensador francés. Gary Norris¹⁶ apunta que el texto “¿Qué es la Ilustración?” hace imposible colocar a Foucault entre aquellos que pretenden dejar atrás la herencia ilustrada. Pero señala una relación claramente “ambivalente” respecto al proyecto ilustrado, incluso a veces “contradictoria”. En su opinión, los argumentos de Foucault se presentan revestidos de una “confusión profunda”. Una situación que no sería sino el resultado de la influencia nietzscheana sumada a la imposibilidad de abandonar el legado ilustrado. No obstante, se puede, como ya han señalado varios trabajos,¹⁷ leer el texto de Foucault desde otra perspectiva. No como una expresión de las contradicciones respecto a postulados que había defendido con anterioridad, sino, más bien, como una forma novedosa y singular de relacionarse con el fenómeno de la Ilustración. Una relación que no conlleva enmendar el conjunto de reflexiones que venía haciendo hasta ese momento. En este sentido, frente a quienes plantean el problema en términos de adhesión o rechazo al proyecto Ilustrado, Foucault vendría a plantear la cuestión de otra manera. No entender la Ilustración como un conjunto de valores establecidos o un programa que habría que abrazar o rechazar, sino como una actitud. Al encontrar en Kant más una actitud que la reivindicación de un programa o conjunto de ideas, el pensador francés puede reconocer su propia actividad filosófica en la del pensador alemán. Esto nos permitiría afirmar, siguiendo a Francisco Vázquez, que Foucault descubre en la Ilustración “nuestro más «actual pasado»”.¹⁸

⁵ Foucault, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”, en: *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 335-352.

⁶ Kant, Immanuel, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en: *Isegoría*, nº 25, 2001, pp. 287-291.

⁷ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

⁸ Foucault, Michel, *Una lectura de Kant: introducción a la “Antropología en sentido pragmático”*, Siglo XXI, Madrid, 2009. Para la relación entre *Las palabras y las cosas* y la tesis complementaria véase Castro, Edgardo, “Foucault, lector de Kant”, en: Foucault, Michel, *Una lectura de Kant: introducción a la “Antropología en sentido pragmático”*, Siglo XXI, Madrid, 2009, pp. 7-27.

⁹ Castro Orellana, “Foucault y el retorno de Kant”, p.171.

¹⁰ Bermúdez i Roses, Josep Antoni, *Foucault: un il·lustrat radical?*, Universitat de València, València, 2003.

¹¹ Vázquez, Francisco, “«Nuestro más actual pasado». Foucault y la Ilustración”, en: *Daimon*, nº 7, 1993, pp. 133-144.

¹² Améry, Jean, “Archäologie des Wissens: Michel Foucault und sein Diskurs der Gegenauflärung”, en: *Die Zeit*, vol. 33, nº 14, 1978, pp. 44-45. Citado por Vázquez, “«Nuestro más actual pasado». Foucault y la Ilustración”.

¹³ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 255.

¹⁴ de la Higuera, Javier, “Estudio preliminar”, en: *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 13.

¹⁵ Norris, Christopher, “«What is enlightenment?»: Kant according to Foucault”, en: Gutting, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 159-196.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Castro Orellana, “Foucault y el retorno de Kant”; Vázquez, “«Nuestro más actual pasado». Foucault y la Ilustración”; de la Higuera, “Sobre la Ilustración”; Bermúdez i Roses, *Foucault: un il·lustrat radical?*

¹⁸ Vázquez, “«Nuestro más actual pasado». Foucault y la Ilustración”, p. 144.

Ahora bien, si la presencia de una cierta actitud como rasgo característico de la Ilustración permite establecer vínculos de continuidad con el pensamiento kantiano, la idea misma de crítica es entendida de una manera diferente, marcando así una distancia notable entre ambos. Como señala Rodrigo Castro, “El segundo retorno de Foucault a Kant lo fuerza a reformular el concepto de crítica de la tradición ilustrada. No se trataría de una crítica negativa dedicada a establecer los límites infranqueables, sino de una crítica positiva encargada de hacer aparecer ‘singularidades transformables’”.¹⁹ Habría, por tanto, líneas de continuidad y ruptura que explican la confusión que se ha creado respecto a la relación entre ambos pensadores. Por un lado, Foucault retoma de Kant cierta actitud crítica. Pero, por otro lado, “el trabajo crítico resulta radicalizado”.²⁰ No hay pues, simple retorno a Kant. Tampoco un rechazo absoluto de sus aportaciones.²¹

Sin lugar a dudas, el texto “¿Qué es la Ilustración?” señala en Foucault un punto de inflexión en la manera de leer la obra de Kant. Pero a nuestro entender, este pequeño desplazamiento, sin menoscabar el conjunto de elementos que han sido señalados por otros investigadores, puede entenderse mejor si atendemos al conjunto de los estudios sobre la *parrhesía* que Foucault llevó a cabo. Leer conjuntamente los textos sobre la *parrhesía* y el texto “¿Qué es la Ilustración?” permite elaborar una nueva aproximación. De esta manera, la Ilustración aparece bajo una nueva luz que ya no sería la que nos muestra sus oscuras invenciones, o los límites de su propio pensamiento; tampoco sería solamente el punto de aparición de una actitud crítica cuya radicalidad iría más allá de la crítica kantiana. Tomando como marco más general el estudio de la *parrhesía*, la Ilustración reaparece ahora como coraje de la verdad y nos muestra a Kant como un parresiasta, como aquel que dice la verdad. Dicho en otros términos, la actitud crítica se reformula como un decir veraz valeroso.²²

2. La actitud crítica como virtud y como coraje

La idea de pensar la Ilustración como una actitud crítica tiene su origen en el texto “¿Qué es la crítica?” de 1978.²³ Por eso, uno podría pensar que ese texto y “¿Qué es la Ilustración?” constituyen una sola reflexión, en dos

tiempos, sobre un mismo problema.²⁴ Pero, a pesar de las similitudes temáticas que puedan señalarse, encontramos ciertos desplazamientos. La estructura, así como los temas abordados, difieren de un texto a otro. Así, en el texto del 1978 podemos discernir tres niveles de análisis. Por un lado, un análisis que escarba en las postrimerías de la Edad Media para mostrar la emergencia de cierta “actitud crítica [...] que sería específica de la civilización moderna”²⁵ y que, al mismo tiempo, encuentra en Kant y su reflexión sobre la *Aufklärung* un relevo y una concreción histórica. En un segundo nivel de análisis, Foucault muestra el desarrollo y la evolución de esa actitud crítica en países como Alemania y Francia. Por último, podemos señalar un tercer nivel de análisis donde se trata de identificar un desfase entre la idea de crítica y de *Aufklärung* en Kant. Aquí se señala sobre todo la subordinación de la crítica a la tarea de realizar una crítica del conocimiento. Frente a esa deriva, Foucault defiende la necesidad de recuperar una idea fuerte de crítica que se identifica claramente con el cuestionamiento del poder y de las relaciones de poder-saber que anudan el poder, la verdad y el sujeto. La actitud crítica en este texto de 1978 es entendida como “el arte de no ser de tal modo gobernado”,²⁶ y evoca en Foucault las contra-conductas que justamente estudia ese mismo año en el *Collège de France*.²⁷ Esas contra-conductas se presentan como una forma de rechazo al poder pastoral y a las formas de gubernamentalidad que, precisamente, empiezan a desarrollarse con el proceso de modernización. Y en ese rechazo a la obediencia ciega al poder es donde Foucault encuentra un parentesco con la idea de *Aufklärung* kantiana.²⁸ Entendida en este sentido, la actitud crítica se emparentaría con la “virtud”.²⁹

El texto “¿Qué es la Ilustración?” guarda una estructura y pone el acento en temas totalmente diferentes. También encontramos en ella tres niveles de análisis más o menos diferenciados. En un primer bloque de problemas, se desgrana el texto kantiano sobre la Ilustración para señalar las dificultades y ambigüedades que contiene. En realidad, esta primera aproximación puede ser leída como un análisis minucioso de una expresión que concentra toda la atención del filósofo francés. Se trata de la definición de la *Aufklärung* como “el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo”.³⁰ De ahí la reflexión se bifurca para señalar la ambigüedad del término “salida”,³¹ la noción de “minoría de edad”, y el uso

¹⁹ Castro Orellana, “Foucault y el retorno de Kant”, p. 178.

²⁰ *Idem*.

²¹ En esa misma línea se sitúa también Javier de la Higuera, quien además hace notar la importancia del pensamiento de Nietzsche en ese reapropiamiento de Kant. Véase de la Higuera, “Sobre la Ilustración”.

²² No resulta extraño que otros investigadores (Vega, Guillermo, “Aufklärung y parrhesía en Michel Foucault”, en: *Logos*, vol. 22, 2012, pp. 75-86; Cremonesi, Laura, “Askêsis, êthos, parrêsia: pour une généalogie de l’attitude critique”, en: *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris, 2013), se hayan planteado la misma hipótesis de trabajo. Sin embargo, estos trabajos pasan por alto la configuración de la actitud crítica propia de la *Aufklärung* como una tarea. De esta manera, se deja a un lado lo que, a nuestro entender, constituye una de los elementos nucleares de la *parrhesía* entendida como actitud crítica.

²³ Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en: *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n° 11, 1995, pp. 5-26.

²⁴ Así lo encontramos, por ejemplo, en Revel, Judith, *Diccionario Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009, pp. 32-33. Pero también parece ser la posición aceptada por otros (Vázquez, “«Nuestro más actual pasado». Foucault y la Ilustración”; Álvarez Yagüez, Jorge, *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013).

²⁵ Foucault, “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, p. 5.

²⁶ *Ibid.*, p. 7.

²⁷ Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

²⁸ Gros, Frédéric, “Foucault et la leçon kantienne des Lumières”, en: *Lumières (Dossier Foucault et les Lumières)*, n° 8, 2006, p. 162.

²⁹ Foucault, “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, p. 6.

³⁰ Kant, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, p. 287.

³¹ Foucault utiliza la expresión francesa “sortie” (“salida”) para traducir el término alemán “ausgang” en lugar de “abandono” que elige

del término “hombre”. Foucault también se detiene en la expresión “Sapere aude!” que desdobra la caracterización de la *Aufklärung* y la presenta, no solo como un “proceso”, sino como una “tarea” y una “obligación” que requiere cierto coraje.³² En un segundo nivel, se desarrolla el tema de la *Aufklärung* para presentarlo como una actitud propia de la Modernidad y para vincularla con la figura de Baudelaire. Finalmente, podemos distinguir claramente otro nivel de análisis que propone abrir una reflexión sobre las posibilidades de actualizar el gesto de la *Aufklärung* y la manera de relacionarse con ese acontecimiento en el presente.

Cabe señalar otras particularidades del texto de 1984. Por su contenido y temática, este texto se asemeja en gran medida a otro que se publica ese mismo año en la revista *Magazine Littéraire* y que lleva por título “*Qu’est-ce que les Lumières?*”.³³ Se trata de la transcripción, revisada y modificada por Foucault, de la primera clase del curso del 5 de enero de 1983 en el *Collège de France, El gobierno de sí y de los otros*.³⁴ “¿Qué es la Ilustración?”, por el contrario, fue publicado por primera vez en inglés y tiene su origen en una conferencia dictada en la Universidad de Berkeley, EEUU, en 1983.³⁵ Pero como ha señalado Gros,³⁶ ambos textos mantienen una conexión clara con el curso *El gobierno de sí y de los otros*. Los dos son versiones más o menos reducidas de lo que podemos encontrar en el curso. La versión francesa contiene solamente la transcripción de la primera hora de la clase, mientras que en la versión americana también se incluyen los elementos que se desarrollan durante la segunda hora de la clase. La versión francesa, al ser básicamente una transcripción, mantiene una gran fidelidad a la clase, pero en ese texto se ha suprimido la primera parte de la clase que sirve de introducción y contextualización del análisis del texto kantiano -y que como veremos enseguida, resulta de gran interés para el objeto de este artículo-. La versión americana, por otro lado, contiene mayores modificaciones respecto al curso. En realidad, en lo que concierne al análisis del texto kantiano, solamente se nos ofrece una síntesis resumida de un trabajo mucho más exhaustivo, rico y detallado presente en el curso. Además, contiene una adición importante, a saber, la introducción de una reflexión sobre la figura de Baudelaire como ejemplo y prolongación del análisis del texto kantiano. La dependencia de la versión americana tanto como de la versión francesa respecto al curso parece pues evidente. Por eso, resulta imprescindible tenerlo presente a la hora de abordar el texto “¿Qué es la Ilustración?”.

Partiendo, pues, de esa necesidad, nos toparemos enseguida con una cuestión interesante. En el curso de

1983 el texto de Kant sirve para introducirnos en la problemática del año, a saber, “la relación del gobierno de sí y el gobierno de los otros”.³⁷ Con ello, Foucault no solamente efectúa un desplazamiento respecto a los intereses que lo habían movido a abordar el texto kantiano en 1978, sino que le permiten situarlo en clara conexión con el estudio de la *parrhesía*. El lugar de acercarse al texto kantiano guiado por sus semejanzas con esa voluntad de rechazo de cualquier poder exterior, ahora encuentra ahí los entresijos que permiten mostrar de manera clara la relación entre el gobierno de las conductas y el gobierno de uno mismo. Se trata del mismo lugar que otorga Foucault a la noción de *parrhesía*, situada, precisamente, “en la encrucijada de la obligación de decir la verdad, los procedimientos y técnicas de la gubernamentalidad y la constitución de la relación consigo”.³⁸ Al dar comienzo al curso del *Collège de France* con el análisis del texto kantiano, éste se presenta entonces como ejemplo para analizar los problemas y los temas que encontraremos en el ejercicio del decir veraz valeroso.

Los desplazamientos del texto de 1978 al texto de 1984 son notorios. En el primero encontramos una reflexión sobre el origen y la evolución de la actitud crítica, y un intento de elucidar el contenido de esa noción confrontándola con la idea de crítica del conocimiento kantiano. En el segundo, por el contrario, observamos un minucioso análisis de la *Aufklärung* como proceso histórico y como tarea. El trasfondo de uno y otro también varía considerablemente. Mientras que el primero encuentra una clara dependencia respecto del trabajo que aborda en torno al poder pastoral, los procesos de gubernamentalización y las contra-conductas religiosas, la segunda tiene a la *parrhesía* como correlato natural. Podríamos decir que, si en 1978 la actitud crítica aparece como una virtud, seis años más tarde se presenta como un acto de valor,³⁹ una actitud que necesariamente implica, y expresa al mismo tiempo, cierto coraje.

3. El coraje de la verdad

Si como afirmamos, el curso de 1983 sobre la *parrhesía* es clave para abordar el análisis del texto kantiano en Foucault, antes de adentrarnos en él conviene recordar algunas cosas sobre esa noción griega a la que el filósofo francés dedicó los últimos años de su vida. No resulta una tarea fácil lanzar una definición precisa y contundente que abarque la complejidad del uso de la *parrhesía*. Tal y como ha señalado Lorenzini,⁴⁰ a lo largo de sus dos cursos dedicados al tema la presentación del mismo sufre grandes variaciones. No obstante, y a pesar de las diferentes aproximaciones que encontramos, se observa una tendencia a señalar un conjunto de elementos que encuentran en una fórmula un motivo para cristalizar los rasgos más significativos que a lo largo de ese año habían ido emergiendo. Foucault utiliza por primera vez esa fórmula a finales de ese mismo año, en

Aramayo para la traducción (Kant, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”)

³² Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 338.

³³ Foucault, Michel, “Qu’est-ce que les Lumières?”, en: *Dits et écrits IV: 1980-1988*, vol. 4 / 4, Editions Gallimard, París, 1994, pp. 679-687.

³⁴ Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

³⁵ Foucault, Michel, “What is Enlightenment?”, en: *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, pp. 32-50.

³⁶ Gros, “Foucault et la leçon kantienne des Lumières”.

³⁷ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 23.

³⁸ *Ibid.*, p. 61.

³⁹ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 338.

⁴⁰ Lorenzini, Danièle, *La force du vrai*, Le Bord De L’eau, Lormont, 2017, pp. 85-92.

un seminario impartido en la Universidad de Berkeley.⁴¹ La importancia de esta fórmula se acentúa cuando observamos su uso repetido durante el siguiente curso, *El coraje de la verdad*.⁴² Se trata de presentar la *parrhesía* o, mejor dicho, al parresiasta -aquel que dice la verdad-, en oposición a otras tres figuras recurrentes en el imaginario de la Antigüedad: el profeta, el sabio y el profesor. Foucault nos recuerda que, en su sentido etimológico, la *parrhesía* significa decir la verdad.⁴³ Pero el parresiasta dice la verdad de una forma particular que lo diferencia de esos personajes.

El profeta, dice Foucault, es alguien que habla “en cuanto portavoz, en cuanto representante de algún otro: es el portavoz de un ser poderoso que actualmente está fuera de nuestra vista. El papel profético implica una referencia a otra realidad”.⁴⁴ Su función es la de transmitir la palabra de los dioses, es decir, ejercer de intermediario entre los seres humanos y quienes conocen la verdad. La verdad que pronuncia viene de otro lugar y él no hace más que difundirla, darla a conocer a la sociedad. Por eso, la mediación es lo que caracteriza por encima de todo el modo de decir verdad del profeta. Pero esa mediación, no se ejerce solamente entre nuestro mundo y otro que se ubica en un más allá lejos de nuestro alcance, sino que también tiene lugar en relación al tiempo: el profeta “se sitúa entre el presente y el futuro [...] es quien devela lo que el tiempo sustrae a los hombres y lo que ninguna mirada humana podría ver, ningún oído humano podría escuchar sin él”.⁴⁵ Por ello, se puede decir que lo característico del profeta es hablar en nombre de otro para mostrar la verdad del destino, de lo que ocurrirá. Se presenta como anunciador una verdad por venir. El parresiasta, por el contrario, ni habla en nombre de otro ni pretende decir la verdad sobre acontecimientos futuros. El decir veraz del parresiasta está marcado por la franqueza, por la unión entre aquello que dice y aquello que piensa. Por definición, “el parresiasta habla en su propio nombre. Es esencial que lo que formula sea su opinión, sean sus pensamientos y su convicción”.⁴⁶ En lugar de hablar como portavoz de los dioses, se presenta como portavoz de su propio pensamiento. La verdad que enuncia no viene de otro lugar. Además, cuando dice la verdad no lo hace para desvelar lo que el tiempo oculta, sino para mostrar aquello que los seres humanos no quieren ver de sí mismos:

Es cierto, revela y devela lo que la ceguera de los hombres no puede percibir, pero no levanta el velo que oculta el futuro. Levanta el velo de lo que es. El parresiasta no ayuda a los hombres a franquear de cierta manera lo que los separa de su porvenir [...] Los ayuda en su ceguera, pero en su ceguera acerca de lo que son, acerca de ellos mismos, y por lo tanto no de una estructura ontológica

sino de alguna falta, distracción o disipación moral, consecuencia de una desatención, una complacencia o una cobardía. Y es allí, en el juego entre el ser humano y su ceguera arraigada en una desatención, una complacencia, una cobardía o una distracción moral, donde el parresiasta cumple su papel, un papel de develador muy diferente, por consiguiente, como se darán cuenta, [del papel] del profeta.⁴⁷

El sabio tiene algunas semejanzas con el parresiasta. Como ocurre en el caso del parresiasta, el sabio no se caracteriza por hablar en nombre de un tercero. Si bien puede haber obtenido esa sabiduría de los dioses, no se presenta como su portavoz. Habla en nombre propio y esto lo diferencia del profeta. Pero lo que caracteriza propiamente al sabio es su silencio. No está obligado a comunicar la verdad que conoce, ni a compartir la sabiduría que atesora. El sabio es el que “mantiene su sabiduría en un retiro o, al menos, una reserva que es esencial”.⁴⁸ Y cuando rompe ese silencio, a menudo lo hace para comunicar una verdad en forma de acertijo o enigma que necesita ser descifrado, perpetuando así su mutismo originario. El sabio “puede guardar silencio, y a menudo ese silencio es el mejor signo de su sabiduría”.⁴⁹ Por otro lado, la verdad que enuncia el sabio no hace referencia al futuro, sino a la naturaleza de las cosas tal y como son: “dice lo que es, a diferencia de la profecía, en la que se dice lo que será. El sabio dice lo que es, vale decir, el ser del mundo y las cosas”.⁵⁰ Aunque el sabio comparte con el parresiasta el hecho de hablar en primera persona, hay algunas diferencias que Foucault recalca claramente. Así, mientras que el sabio “se mantiene silencioso y sólo responde con parsimonia, lo menos posible, a las preguntas que pueden hacersele, el parresiasta es el interpelador incesante, permanente, insoportable”.⁵¹ Si lo que caracteriza al sabio es su silencio, la obligación de hablar es lo que marca la figura del parresiasta. El hecho de decir la verdad se presenta en él como una tarea, un deber o una misión que no puede eludir. Así lo vemos en Sócrates quien había recibido de los dioses la misión de interpelar a todos los ciudadanos a que se cuidaran de sí mismos, incluso si esa actividad podía acarrearle la muerte. El sabio “No está forzado a hablar, nada lo obliga a impartir su sabiduría, a enseñarla o manifestarla”.⁵² El parresiasta, por el contrario, dice la verdad sea cual sea el riesgo que conlleve decirla. Existe una obligación de decir la verdad en el parresiasta que está ausente en el sabio. Es así que la figura del parresiasta se distancia claramente de la del sabio, ya que, “el deber del parresiasta es hablar, decir la verdad, persuadir a los otros. El parresiasta debe actuar sobre ellos y mejorar su conducta, mejorar el estado de ánimo del príncipe, mejorar la sociedad, a la ciudad, etc. Hay una responsabilidad, un deber, una obligación que el sabio no tiene”.⁵³ Ciertamente, la obligación del parresiasta es decir la verdad a los individuos para “mejorar su conducta”. Por eso, la verdad que enuncia dista mucho de la verdad que

⁴¹ Foucault, Michel, “Discurso y verdad. Seminario dictado en la Universidad de California en Berkeley, octubre-noviembre de 1983”, en: *Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo (Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983)*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2017.

⁴² *Idem*.

⁴³ Foucault, Michel, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p. 29.

⁴⁴ Foucault, “Discurso y verdad”, p. 103.

⁴⁵ Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 34.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁹ Foucault, “Discurso y verdad”, p. 104.

⁵⁰ Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 36.

⁵¹ *Ibid.*, p. 37.

⁵² *Ibid.*, p. 36.

⁵³ Foucault, “Discurso y verdad”, p. 104.

dice el sabio. Se trata de una verdad que se aplica a un ámbito bien diferenciado. Aquí también la modalidad de decir verdad del parresiasta encuentra una singularidad que lo distingue del sabio: “El parresiasta no revela a su interlocutor lo que es. Le devela o lo ayuda a reconocer lo que él es”.⁵⁴

Por último, la modalidad del decir veraz del parresiasta se opone a la del profesor o del técnico. Ciertamente, en el profesor encontramos cierta obligación de hablar que lo acerca al parresiasta. El profesor se caracteriza por poseer cierta *tekhne* o *savoir-faire*, es decir, cierto conocimiento práctico. Este conocimiento ha sido adquirido gracias a que otro profesor se lo enseñó antes y, en cierto modo, está obligado a transmitir ese conocimiento para hacerla pervivir. Por eso, se puede entender la presencia de cierto compromiso con esa tarea: “Está obligado, de alguna manera a decir el saber que posee y la verdad que conoce, porque ese saber y esa verdad están ligados a toda una tradicionalidad”.⁵⁵ Esa obligación de decir la verdad lo aleja de la figura del sabio. Además, mientras que el sabio solamente dice cosas que sólo él conoce, el profesor “dice cosas que ya se conocen, ya se aceptan y se reciben en la sociedad”.⁵⁶ Ahora bien, la verdad que enuncia es claramente diferente a la que encontramos en el parresiasta. Aquí no se trata de decir la verdad sobre la conducta de los individuos, lo que son o hacen, sino de decir la verdad respecto de una *tekhne*. Pero lo que Foucault destaca especialmente en la figura del profesor es otra cosa: “el parresiasta es diferente del profesor porque este, [...] no necesita ser valeroso, no se expone a riesgo alguno cuando enseña. [...] El parresiasta, al contrario, se encuentra fundamentalmente en una situación conflictiva. Afronta el poder, se opone a la mayoría o a la opinión pública, etc”.⁵⁷ El riesgo que asume y el coraje que muestra en su decir es un rasgo que solamente encontramos en el parresiasta y que, desde luego, no está presente en el ejercicio docente. El profesor “anuda o, en todo caso, espera o desea a veces anudar entre sí mismo y quien o quienes lo escuchan un lazo, lazo que es el del saber común, de la herencia, de la tradición”.⁵⁸ Entre el profesor y su interlocutor se establece una relación que busca el encuentro y la creación de un espacio común. La verdad que enuncia, ese saber técnico, hace partícipe a su interlocutor de una comunidad milenaria que estaba presente antes que él y que seguirá viva después de su muerte. Por el contrario, el parresiasta, cuando habla y dice la verdad pone en riesgo, precisamente, esa relación que ha establecido con su interlocutor. Y en ese gesto muestra su valentía.

Al presentarnos al parresiasta en oposición a la figura del profeta, el sabio y el profesor, Foucault nos devuelve una imagen más nítida de ese personaje singular que dice la verdad. Una verdad que se dirige a un ámbito muy concreto. El profeta dice la verdad del futuro y del destino. El sabio, dice la verdad de la naturaleza y el ser. El profesor, dice la verdad de la *tekhne*. El parresiasta, por el contrario, “pone en juego el discurso veraz

de lo que los griegos llamaban el *ethos*”.⁵⁹ Foucault lo dice claramente. Ya lo hemos señalado, pero merece la pena remarcarlo: el parresiasta se dirige a los individuos para señalarles “la verdad de sí mismos que se oculta a sus propios ojos”.⁶⁰ Decir la verdad quiere decir entonces apuntar “alguna falta, distracción o disipación moral, consecuencia de una desatención, o una complacencia o una cobardía”.⁶¹ Podemos decir, resumidamente, que el discurso del parresiasta se dirige al ser humano para decir la verdad sobre su conducta, sus hábitos, sobre la manera en la que se relaciona consigo mismo, sobre la forma en la que se conduce y gobierna a sí mismos; para ello no se oculta bajo el pretexto de hablar en nombre de otro y, además, lo hace con franqueza y guiado por el imperativo propio del deber; por último, cuando habla se arriesga a enojar a su interlocutor, mostrando con ello valentía y coraje. Como veremos a continuación, estos rasgos del que dice la verdad como parresiasta -hablar del *ethos* con franqueza, asumir esa tarea como una obligación y mostrar coraje en ello- son, precisamente, los elementos que emergen en el análisis del texto kantiano. La lectura de la *Aufklärung* como actitud crítica parece estar guiada por la búsqueda de esos elementos que marcan la singularidad del decir verdadero y valeroso.

4. La *Aufklärung* como salida de la minoría de edad

Como ya se ha señalado, cuando Foucault se dispone a abordar el texto kantiano sobre la Ilustración, se detiene especialmente sobre la formulación que caracteriza la *Aufklärung* como una salida del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad es descrita de manera breve y concisa en “¿Qué es la Ilustración?” como “cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón”.⁶² Pero si acudimos al curso *El gobierno de sí y de los otros*, veremos que esta misma caracterización es desarrollada añadiendo algunos matices interesantes. Foucault señala en primer lugar que no debemos entender esa minoría de edad como “un estado de impotencia natural”.⁶³ No se trata de una incapacidad consustancial a la naturaleza misma del ser humano ni de una carencia de las condiciones materiales o espirituales que posibilitan su autonomía. Tampoco es una noción que haga referencia a las consecuencias de un estado jurídico o político. La minoría de edad, en este caso, no es el pretexto para la denuncia de un derecho deficiente que niega el ejercicio legítimo de los derechos que le son propios al individuo. No se trata aquí de explicar ni el funcionamiento defectuoso de una justicia ni la usurpación injusta de un derecho. La minoría de edad es esa condición particular en la que los individuos han elegido no “conducirse a sí mismos, y [...] otros se han prestado servicialmente a tomarlos bajo su

⁵⁴ Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 38.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁶ Foucault, “Discurso y verdad”, p. 103.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁸ Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 40.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁶¹ *Ibid.*, p. 35.

⁶² Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 337.

⁶³ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 44.

conducción”.⁶⁴ De esta manera, se señala al individuo como el origen de su propia servidumbre. Dicho de otra manera, la minoría de edad no es la consecuencia de una incapacidad natural ni el efecto de un poder externo, sino el resultado de una elección personal que los individuos han tomado. Una elección que conlleva una renuncia voluntaria a tomar sus propias decisiones para dejarse llevar por las decisiones que otros toman por ellos.

Foucault establece una distinción clara entre servidumbre natural, servidumbre jurídica y servidumbre voluntaria. Al distanciar la minoría de edad, claramente, de las dos primeras, realiza una operación para situarla dentro del ámbito, no ya de lo biológico o político, sino de lo ético. Hay una clara voluntad en Foucault por enfatizar la dimensión ética de la minoría de edad. Así, nos recuerda que Kant hace uso de términos morales como “cobardía” o “pereza” para referirse a ella.⁶⁵ La minoría de edad se problematiza en términos de voluntad, de actitud, de comportamiento. En suma, se dirige al problema del *ethos* y a la manera en la que el sujeto se relaciona consigo.

Ese énfasis en la dimensión ética de la *Aufklärung* transforma sustancialmente la forma en la que se aborda la pregunta por el presente. No hay que olvidar que el texto de Kant trata de responder a la invitación lanzada por una revista para reflexionar sobre un acontecimiento histórico e interrogarse sobre lo que está aconteciendo en las sociedades europeas de la época. Pero la respuesta que se ofrece evita ser presentada en términos históricos o temporales. Foucault también dedica gran parte de su reflexión a este asunto al considerar que “plantea un problema nuevo”.⁶⁶ Para mostrar esa singularidad, se contraponen la reflexión kantiana a tres formas de entender la relación con el presente y que Foucault identifica en autores concretos como Platón, San Agustín o Giambattista Vico. Partiendo de ahí, nos recuerda que el presente puede ser concebido como parte de una época que se distingue de otras épocas pasadas por algún acontecimiento que la marca y le da su impronta. Pero el presente también puede relacionarse con el tiempo de otra manera. Ella puede ser el signo de un futuro por venir, la señal que anuncia lo que acontecerá de manera irremediable. Por último, el presente puede aparecer como un punto de transición hacia un mundo nuevo, el comienzo de un mundo que ha alcanzado su plenitud. Ahora bien, el texto de Kant escapa a los tres modelos que acabamos de describir: “ni una época del mundo a la que se pertenece, ni un acontecimiento del que se perciben los signos, ni la aurora de una plena culminación”,⁶⁷ dice Foucault. De la misma manera que este texto se diferencia de otras formas de abordar el problema del presente, también toma distancia respecto de otros textos del propio Kant sobre la naturaleza de la historia. A diferencia de esos textos, aquí no se trata de indagar en el origen o la finalidad de un proceso histórico. La reflexión sobre el presente elude situarlo como parte de una totalidad que le daría sentido o un final que marcaría su camino. En su lugar, se asocia ese presente

con un movimiento: la salida de la minoría de edad. Dicho de otra manera, el presente se entiende como un acontecimiento marcado por la transformación que el sujeto opera sobre sí mismo, por una transformación en la forma en la que se relaciona consigo mismo.

El texto, que aparentemente habla de un problema sobre el tiempo, y, por tanto, sobre la historia, no deviene una filosofía de la historia. Foucault parece claro al respecto y remarca este hecho al contraponer el texto sobre la *Aufklärung* con otros sobre el mismo problema o con textos del mismo Kant. En su lugar, el texto deviene una reflexión sobre la antropología. La preocupación principal del texto es interrogarse sobre la condición en la que se encuentra el ser humano y las condiciones de posibilidad que lo mantienen en una servidumbre y falta de libertad. Ello no obstante, no encontraremos aquí pretensión alguna por analizar las condiciones materiales o históricas que han permitido sumir al ser humano en esa condición de servidumbre. No se trata de analizar las luchas de poder, las guerras civiles o cambios en el gobierno que han llevado al ser humano a ponerse bajo el dominio de otros, sino de analizar las razones por las cuales el ser humano, por voluntad propia, ha tomado ese camino. Por tanto, Foucault descarta que nos encontremos ante una reflexión política que dé cuenta de las razones de la servidumbre del ser humano. Se trata de un texto sobre ética que trata de analizar la voluntad que anima al ser humano para continuar bajo el yugo de los otros. Foucault se esfuerza entonces en alejar el texto del marco de una filosofía de la historia y del marco político para aproximarlos al campo problemático de la ética. Y con ello, parece replicar el mismo movimiento que se observa en la caracterización que hace del parresiasta. Como veíamos antes, Foucault contraponen la figura del parresiasta al del profeta para mostrar que el primero no habla de lo que sucederá en un futuro. Es decir, no trata de descifrar el presente como signo de lo que vendrá. En su lugar, el discurso del parresiasta pone el acento en la dimensión ética de los acontecimientos. Habla de lo que es el individuo para señalar una “complacencia o una cobardía”⁶⁸ en su comportamiento. El foco de atención está situado en el *ethos*. Desde esta perspectiva, la cercanía de Kant con la figura del parresiasta empieza a tomar forma. No obstante, para Foucault el parresiasta está marcado por otros dos elementos: la obligación que siente de decir la verdad y el coraje que muestra en ello. Dos elementos que, como veremos ahora, emergen paulatinamente en su análisis.

Si para Foucault la pregunta sobre el presente en el texto kantiano sobre la *Aufklärung* “plantea un problema nuevo”,⁶⁹ no es solamente por ese desplazamiento de lo histórico a lo antropológico, de lo profético a lo ético. Lo podemos observar en las notas del curso *El gobierno de sí y de los otros*, donde la reflexión sobre el problema del presente encuentra una aproximación más amplia. Ese presente sobre el que se realiza la reflexión adopta algunas particularidades, ya que se trata de interrogarse sobre un presente al que el mismo sujeto que reflexiona también pertenece. En la pertenencia a ese

⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁶ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 336.

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 35

⁶⁹ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 336

momento histórico Kant —el filósofo, el pensador que escribe— encuentra “a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice”.⁷⁰ Así, el mismo acontecimiento de la *Aufklärung* se convierte en un motivo para “desempeñar cierto papel en ese proceso”.⁷¹ De este modo, la reflexión sobre el presente se desdobra en dos direcciones. Por un lado, se trata de pensar el acontecimiento que marca ese presente. Pero al mismo tiempo, ese acontecimiento se impone como un motivo para tomar partido en el presente. El texto bascula así entre la reflexión sobre un proceso histórico del que hay que dar cuenta y la constatación de ser la causa por la cual uno se decide a pasar a la acción. En cierto sentido, ese proceso apela a cierta responsabilidad, exige una implicación a quienes forman parte de él. Esta idea encuentra en la conferencia de Berkeley una formulación que me parece más precisa e interesante. Para Foucault, Kant caracteriza la *Aufklärung* “como un hecho, un proceso que se está desarrollando; pero la presenta también como una tarea y una obligación”.⁷² Foucault vuelve en varias ocasiones sobre esta idea para remarcar que la *Aufklärung* “marca una pertenencia y se presenta como una tarea”.⁷³ Como ya hemos señalado, la idea del parresiasta también está asociada a una misión, a una tarea: la de decir la verdad. El parresiasta está obligado a hablar. Ese rasgo lo diferencia del sabio que, por su parte, prefiere mantenerse en silencio.

5. La *Aufklärung* como tarea

La *Aufklärung* se presenta entonces como un proceso histórico y como una tarea. Ahora bien, esto plantea una serie de preguntas: ¿Una tarea para quién? ¿En qué consiste esta tarea? Sin duda, la tarea a la que se hace referencia en el texto está estrechamente vinculada con el proceso de salida de la minoría de edad. El sujeto tiene que transformar la relación que guarda consigo mismo para poder rearticular las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros. Se podría pensar, por tanto, que estamos ante una tarea que compete al individuo atrapado en esa minoría de edad —y solo al él— llevar adelante. Después de todo, si el origen de esa servidumbre está en el individuo, sería lógico pensar que la salida del mismo dependa totalmente de él. Pero las cosas no aparecen de manera tan sencilla en el texto kantiano. Al menos no lo son a los ojos de Foucault. La preocupación principal del texto no reside solamente en señalar que la transformación de la sociedad vendrá de la mano de una transformación en los modos de conducirse. Sin duda, reconocer que el problema se sitúa en el ámbito ético, más que en el político, es uno de los objetivos claros de este texto. Pero una vez constatado esa realidad, el problema se desplaza en otra dirección. Una vez asumido el factor determinante de la voluntad humana en la transformación de la sociedad, resta por saber cómo se opera esta transformación de la voluntad. Esa es la segunda gran cuestión que se plantea el texto kantiano a los ojos del pensador francés. Respondiendo a esa pregunta, alcan-

zaremos a entender en qué consiste tanto esa “tarea” a la que alude como el sujeto de la misma. Pero para llegar hasta ahí será preciso que atendamos a dos momentos diferentes del texto que, sin embargo, están unidos. El primero es esa compleja y a veces oscura reflexión que Foucault desarrolla sobre la noción de “hombre” en Kant. Término que encuentra, como ya se ha indicado, en la fórmula que caracteriza la *Aufklärung* como salida por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. El segundo momento al que debemos prestar atención lo encontramos en un fragmento que, curiosamente, está ausente en la conferencia de Berkeley. Será necesario, una vez más, volver al curso para poder completar el círculo. Ahí encontraremos un preludeo al análisis del texto en el que la idea kantiana de “público” focaliza toda la atención y que resulta de gran interés tener presente.

En el curso *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault nos recuerda que Kant plantea dos situaciones hipotéticas, dos caminos para salir de esa minoría de edad. La primera hipótesis es que el ser humano mismo sea el agente de esa transformación, es decir, que quienes se encuentren en un estado de minoría de edad salgan de ella por sus propios medios. La segunda hipótesis consiste en plantearse la posibilidad de que, hombres ya libres de esa servidumbre y, por lo tanto, libres de esa condición de minoría de edad, lideren a los demás hacia la libertad. Respecto a la primera, se dirá que el ser humano por sí mismo es incapaz de salir de ese estado puesto que la pereza o cobardía que caracteriza la relación que establece consigo mismo lo impiden. El individuo que se encuentra en un estado de minoría de edad parece necesitar la ayuda de otro. Ahora bien, ¿cómo y en qué términos se tiene que dar la ayuda del otro para salir de esa minoría de edad? Desde luego, esa ayuda no la pueden dar quienes son capaces de pensar “por sí mismos” y quieren ocupar “el papel de los liberadores de los demás”,⁷⁴ ya que, en su intento de liberación de los hombres, dejan intacto, precisamente, la relación que el individuo establece consigo mismo. Estos liberadores, que “son algo así como jefes espirituales o políticos de los otros”,⁷⁵ fracasan porque sus fuerzas se concentran en tratar de liberar a los individuos de los gobernantes que los tutelan. Pero no basta con liberar a los gobernados de los malos gobernantes, puesto que eliminando la autoridad al que se someten los individuos no se elimina la voluntad de servidumbre que anima al ser humano a seguir bajo el yugo de los otros. Si la relación que el individuo establece consigo mismo y con los otros sigue intacta, de nada servirá poner a un rey en el lugar de otro ni cambiar un gobierno por otro. La relación de servidumbre se volverá a restablecer con la autoridad de turno. La ayuda tiene que ser, pues, de otro tipo.

En este punto de la reflexión sobre la *Aufklärung*, Kant introduce al rey de Prusia como agente y garante de esa salida de la minoría de edad. Para Foucault, encontramos ahí un punto muerto. La apelación al rey de Prusia en el proceso de la *Aufklärung* viene a contradecir algunas de las afirmaciones que hasta ese momento había defendido Kant respecto a la *Aufklärung*. Entre

⁷⁰ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 30.

⁷¹ *Idem*.

⁷² Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 338.

⁷³ *Ibid.*, p. 341.

⁷⁴ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 50.

⁷⁵ *Idem*.

ellas, la más evidente es la afirmación de que la *Aufklärung* es un proceso más ético que político y que, por lo tanto, no se puede dejar en manos del rey el buen desenlace del mismo. Ahora bien, lo que en el curso *El gobierno de sí y de los otros* aparece como una contradicción del texto de Kant, cobra nuevo valor en la conferencia de Berkeley. En este punto conviene atender a la reflexión sobre la noción de “hombre” que desarrolla Foucault. Si bien en el curso *El gobierno de sí y de los otros* apunta al problema, apenas encontramos un desarrollo del mismo. Solamente se limita a plantear algunas preguntas para acotar el problema, pero poco más:

¿Hay que entender la especie humana en cuanto especie? ¿Hay que leerlo como la sociedad humana en cuanto elemento universal dentro del cual se reúnen las diferentes razones individuales? ¿Se trata de ciertas sociedades humanas portadoras de esos valores? ¿Se trata de los individuos? ¿De qué individuos, etc.?⁷⁶

Después de plantear los interrogantes, aparentemente, no parece volver sobre el tema. O no al menos de manera explícita. Pero si atendemos a la conferencia de Berkeley, las cosas se presentan de una manera más precisa y es justamente aquí donde la ambigüedad sobre el término “hombre”, el problema que plantea su significado, aparece más acotado:

¿Hay que comprender que el conjunto de la especie humana está prendido en el proceso de la *Aufklärung*? Y, en este caso, hay que imaginar que la *Aufklärung* es un cambio histórico que atañe a la existencia política y social de todos los hombres sobre la superficie de la tierra. ¿O hay que comprender que se trata de un cambio que afecta a lo que constituye la humanidad del ser humano?⁷⁷

Dicho de otra manera, la pregunta que se plantea Foucault se puede formular de la siguiente forma: ¿Es la *Aufklärung* un proceso que hace referencia al hombre en tanto que individuo social? ¿O se trata de un proceso que afecta al ser mismo del individuo como ser humano? ¿Es un proceso político o ético? Aquí radica el problema de la cuestión para Foucault. Y la respuesta que nos proporciona también toma distancia respecto de lo que se había formulado en el curso del *Collège de France*. Si en el *Collège*, esto nos llevaba a una contradicción o a un punto muerto en la reflexión kantiana, en la conferencia de Berkeley aparece como la afirmación de un doble condicionamiento: para Kant, la *Aufklärung*, la salida de la minoría de edad, está condicionada por transformaciones en la esfera “a la vez espirituales e institucionales, éticas y políticas”.⁷⁸ Como ya hemos visto, la *Aufklärung* conlleva por parte de los individuos una transformación en la manera en la que se relacionan consigo mismos. Se debe operar un trabajo ético para salir de la minoría de edad. Pero la referencia al rey de Prusia no sería sino la constatación de que se deben realizar, asimismo, transformaciones en lo político que acompañen las transformaciones en el plano individual que permitan salir del estado de servidumbre. Con lo

dicho aquí, podríamos inclinarnos a pensar que Foucault encuentra cierta dificultad con la lectura que pretende realizar del texto kantiano. Recordemos que el filósofo francés hace un gran esfuerzo por mostrar la dimensión ética de la *Aufklärung* distanciándolo así del marco político y biológico, y acercándolo a la problemática propia de la *parrhesía*. Pero parece que, finalmente, tiene que reconocer el peso de la dimensión política del mismo debido a la presencia o alusión al rey de Prusia. La *Aufklärung* “aparece ahora como un problema político”,⁷⁹ dice Foucault.

Esta referencia al rey de Prusia puede tener, sin embargo, otra lectura. Encontramos otra aproximación al mismo problema en el *El gobierno de sí y de los otros*, pero que, curiosamente, no se encuentra al principio del curso que es, justamente, cuando se realiza el análisis detallado del texto kantiano. Foucault vuelve sobre este asunto después de un extenso análisis de las *Cartas* de Platón que lo ocupa durante, aproximadamente, tres clases. Al final de su exposición parece percatarse de algo importante:

*Tocamos con ello algo que es bastante importante en la historia del pensamiento político, de la filosofía y de las relaciones entre política y filosofía en Occidente. [...] el problema del punto de reunión entre un decir veraz filosófico y una práctica política encontró dos lugares de inserción: la plaza pública o el alma del príncipe. Y a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental vamos a reencontrar esas dos polaridades. ¿El discurso filosófico debe ser el que se dirige al alma del príncipe para formar-la? ¿O el discurso verdadero de la filosofía debe pronunciarse en la plaza pública, como desafío, como enfrentamiento, como irrisión, como crítica con respecto a la acción del príncipe y a la acción política? Recuerden, en el fondo, lo que vimos en el texto sobre la *Aufklärung* con el cual comencé el curso de este año. En su teoría de la *Aufklärung*, Kant intenta explicar que el decir veraz filosófico tiene simultáneamente dos lugares que no sólo son compatibles, sino que se exigen uno a otro: por un lado el decir veraz filosófico tiene su lugar en el público, y también lo tiene en el alma del príncipe, si éste es un príncipe ilustrado. Tenemos con ello, de alguna manera, una suerte de eclecticismo kantiano, que trata de mantener la unidad de lo que tradicionalmente fue, desde la historia de la lechuga entre Platón y Diógenes, el gran problema de las relaciones entre filosofía y política en Occidente: ¿será en la plaza pública o en el alma del príncipe?⁸⁰*

Pasamos de la contradicción al doble condicionamiento y, de ahí, al “eclecticismo kantiano”. Ciertamente, la referencia al rey de Prusia nos presenta el doble condicionamiento de la salida de la *Aufklärung*, pero a Foucault le interesa señalar ahora otra cuestión. No ya la naturaleza de las transformaciones que se tienen que dar (éticas o políticas) para salir de la minoría de edad, sino la naturaleza del mismo discurso de Kant. Con ello parece abrirse una nueva dimensión del análisis que había pasado desapercibido hasta el momento, pero que, sin embargo, estaba ahí desde el principio. Conviene recordar aquí la reflexión presente al inicio del curso sobre la idea kantiana de “público” y que constituye una de las particularidades del del texto al parecer del pen-

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 43-44.

⁷⁷ Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 338.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 340.

⁸⁰ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 300-301.

sador francés. En ese texto sobre la *Aufklärung*, dice Foucault, “en el núcleo mismo de su análisis, Kant pone la noción de público al que se dirige la publicación”.⁸¹ Pero ¿Qué quiere decir, cuando dice que el texto pone “en el núcleo mismo del análisis [...] la noción de público al que se dirige”? Para el filósofo francés, esa noción tiene unas connotaciones precisas. Hace alusión a la relación que existe entre el escritor –es decir, el pensador– y el lector –que se refiere aquí a un individuo cualquiera–. Por ello, el texto de Kant se presenta como el análisis de “esa relación entre lector y escritor [...] entre el *Gelehrter* (el hombre de cultura, el sabio que escribe) y el lector que lee”.⁸²

Ya hemos dicho que el texto kantiano inaugura una nueva reflexión sobre el presente. Una reflexión que se desdobra a su vez en dos momentos: la *Aufklärung* se presenta a los ojos de Foucault como una reflexión sobre un acontecimiento histórico, sobre un proceso; pero también refleja el tipo de relación que el sabio, el filósofo, el hombre de cultura, establece tanto con cada uno de los individuos –los lectores– como con el poder –el rey de Prusia–. Dicho en otras palabras, refleja la manera en la que Kant entiende su propia tarea como sabio –o filósofo u hombre de cultura–, su responsabilidad respecto a la sociedad en la que vive y el papel que debe jugar en ella. Desde esa perspectiva, la *Aufklärung* se presenta también como una tarea que consiste en decir a los otros –ya sea el público en general o al poderoso– la verdad sobre el estado de servidumbre. Por lo tanto, si la *Aufklärung* aparece a los ojos de Foucault como una tarea, no es solamente porque el sujeto deba llevar adelante ese trabajo sobre sí mismo, como se suele afirmar habitualmente,⁸³ sino porque esa reflexión sobre el presente se convierte para el pensador en motivo para una tarea para con los demás, en un compromiso ético hacia los otros que radica en decirles la verdad sobre “alguna falta, distracción o disipación moral, consecuencia de una desatención, una complacencia o una cobardía”.⁸⁴ En este sentido, la *Aufklärung* deja de ser meramente el trabajo ético sobre uno mismo para devenir un trabajo ético hacia los demás; el sujeto asume la tarea de decir a los otros la verdad sobre la forma en la que se gobiernan así mismos. Es en este gesto donde volvemos a encontrar un paralelismo notorio entre el parresiasta y esa actitud crítica kantiana que tanto fascina a Foucault.

Recordemos que la reflexión kantiana se presenta al mismo tiempo como un texto descriptivo y prescriptivo. ¿Y en qué consiste esa prescripción? En pensar por uno mismo, sin la tutela de otros. Pero lo importante para Foucault, quizás no sea tanto el contenido mismo de la prescripción, sino lo que ello implica para el sujeto que asume esa tarea. Recordemos que ese eclecticismo kantiano, ese doble lugar al que se dirige su discurso, deriva de una primera reflexión sobre las *Cartas* de Platón. En ellas encuentra Foucault un ejemplo “de las relaciones

entre política y filosofía en Occidente”.⁸⁵ Y bien, ¿qué particularidad tiene esa relación entre filosofía y política de la que el texto kantiano sería un ejemplo más en la historia de Occidente? En este punto el filósofo francés es claro: en la relación que la filosofía establece con la política, se revela el riesgo que supone la actividad filosófica y, de esta manera, se muestra la manera en la que la filosofía manifiesta su coraje.⁸⁶ El eclecticismo kantiano encuentra aquí otro nivel de lectura adicional. Al dirigirse al rey de Prusia, Kant no solamente estaría admitiendo que la salida de la minoría de edad requiere de cambios políticos. Tampoco se limitaría a ser una muestra del compromiso que, como pensador, adquiere hacia los otros. En ese gesto estaría manifestando, también, cierto coraje. Ya hemos mencionado que para Foucault el parresiasta, el que dice la verdad, se diferencia del profesor precisamente por el hecho de que el primero pone en riesgo la relación con su interlocutor y muestra coraje en ello. Pero encontramos muchos otros ejemplos de esa valentía donde los personajes principales son el filósofo y el soberano. Y en ese contexto la referencia a Platón frente al tirano de Siracusa es recurrente.⁸⁷

Son ampliamente conocidos los problemas que Kant tuvo que enfrentar con la censura y su insistencia por continuar adelante a pesar de los peligros que entrañaba desafiar los límites de lo decible en aquella época.⁸⁸ Sin duda, es esa misma valentía la que Foucault ve reflejada en Kant cuando se dirige al monarca, y con ello encuentra también el vínculo que une al filósofo alemán con la actitud propia del parresiasta. Cuando un filósofo se dirige al tirano para decir lo que piensa en lugar de adularlo, da muestras de su coraje porque al decirlo se corre el riesgo de provocar la ira del poderoso y acabar castigado, exiliado o muerto. Ahora bien, el riesgo no implica siempre situaciones extremas como la muerte. Ese coraje puede manifestarse en otros contextos sin llegar al extremo de poner en peligro la propia vida. Ya lo hemos mencionado antes. El parresiasta también muestra coraje al poner en riesgo la relación que lo une a su interlocutor. De ahí que Kant, al dirigirse al público para decir la verdad sobre las causas de su servidumbre –de la que él mismo es responsable–, muestre al menos tanto coraje como cuando se dirige al soberano. El eclecticismo kantiano encuentra ahí su interés. A los ojos de Foucault el pasaje en el que Kant se refiere al rey de Prusia tiene una doble lectura. La que nos muestra el compromiso del pensador con su época y la que, con ese mismo gesto, manifiesta su valentía. Dos elementos que conectan directamente con la práctica del parresiasta.

6. Conclusión

Cuando nos aproximamos al texto “¿Qué es la Ilustración?” como parte de un conjunto más amplio de reflexiones cuyo eje central podemos situar en la *parrhe-*

⁸¹ *Ibid.*, p. 25.

⁸² *Idem.*

⁸³ Méndez, Pablo Martín, “Foucault y la *aufklärung*, o el trabajo de sí como legado crítico”, en: *Cuestiones de Filosofía*, n° 17, 2015, pp. 139-162; Perea, Adrián José, “De la actitud crítica como vida filosófica: verdad, poder y espiritualidad en Foucault”, en: *Nómadas*, n° 46, 2017, pp. 31-45.

⁸⁴ Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 35.

⁸⁵ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 300

⁸⁶ *Ibid.*, p. 356.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 74-75.

⁸⁸ Para este tema puede consultarse el texto de Aramayo, Roberto R., “La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario”, en: Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades en tres partes*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 7-34.

sía, el significado del mismo adquiere tonos y matices renovados. Tal y como hemos podido observar, el razonamiento que vemos desplegarse en la lectura de la *Aufklärung* de Foucault parece encaminarse de manera pausada pero firme hacia la posibilidad de buscar puntos de unión y conexión entre la *parrhesía* y la actitud crítica propia de la Ilustración. El despliegue del problema de la *Aufklärung* en los términos que encontramos a partir de 1983 abre vías de comunicación entre el decir veraz valeroso de los griegos y la actitud crítica de la Modernidad. Se pueden localizar así lugares comunes entre uno y otro; una proximidad y un parentesco a la hora de acentuar determinados elementos cuando el filósofo se presenta ante la ciudad; espacios compartidos de problemas y formas análogas de enfrentarse a situaciones que resuenan en sus gestos y actitudes. El texto kantiano sobre la *Aufklärung* inaugura una reflexión novedosa sobre el presente. Un presente que aparece, a la vez, como un proceso y como una tarea. La *Aufklärung* es ese proceso a través del cual el ser humano sale de la minoría de edad. Pero ese proceso está marcado por su dimensión ética inaugurando así una reflexión sobre el presente que evita desembocar en una filosofía de la historia. La “salida” debe ser entendida en términos éticos y no temporales. Como en el caso del parresiasta, Kant –a los ojos de Foucault– concentra su mirada en el *ethos* y evita cualquier discurso profético. Sin duda, la *Aufklärung* implica un trabajo sobre uno mismo para salir de esa minoría de edad. Pero la reflexión sobre ese presente también conlleva la determinación de incidir en esa realidad, es decir, de tomar partido. Por eso, la *Aufklärung* es la constatación de la necesidad de elaborar un trabajo ético no solamente sobre uno mismo, sino sobre los demás. Ese presente aparece así como la razón para una tarea o una misión. Una tarea que alude especialmente al pensador y a la relación que mantiene con su realidad. Kant, al escribir ese artículo toma posición

respecto de esa realidad y, como el parresiasta, en lugar de guardar silencio, siente la obligación de dirigirse a la sociedad y al monarca para expresar su opinión. Esa decisión de hablar a los demás lo expone a ciertos riesgos que, por eso mismo, revela la valentía propia del parresiasta.

Creemos que una aproximación al texto kantiano en los términos que se han indicado permite nuevas vías de entrada al tema de la “actitud crítica” en Foucault alejado de las posiciones que entronizan la reflexión sobre las técnicas de sí⁸⁹ y su vínculo con la *Historia de la sexualidad*.⁹⁰ Pero también nos permite vislumbrar en ese retorno a Kant algo más que una influencia nietzscheana.⁹¹ Si bien Foucault nunca lo llega a declarar de forma explícita en el texto “¿Qué es la Ilustración?”, se intuye un intento de aproximación al problema de la *Aufklärung* tomando como punto de partida el coraje de la verdad. La actitud crítica de la *Aufklärung*, entendida ahora como coraje de la verdad, nos presenta a Kant como un parresiasta comprometido con su tiempo en la medida que está dispuesto a decir la verdad a aquellos que no quieren escucharla asumiendo en esa tarea un riesgo. Con este texto, el pensador francés vuelve, una vez más, sobre el personaje de Kant al que había dedicado algunas reflexiones en sus anteriores obras. Pero ahora, lejos de representar el sueño antropológico característico de la Modernidad, Kant aparece como un parresiasta. Y la Ilustración, en lugar de presentarse como el punto de origen de unos mecanismos de poder que atraviesan el conjunto del cuerpo social, se nos presenta como el momento en el que se reactualiza una actitud crítica entendida como coraje de la verdad. De ahí que Foucault pueda caracterizar la *Aufklärung* no tanto como un periodo histórico, sino como “un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea”.⁹²

⁸⁹ Álvarez Yagüez, *El último Foucault*; Butler, Judith, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, *Eipcp-transversal*, [página web] 2001, disponible en: <<http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>> [accedido el 20 de marzo de 2013]; Perea, “De la actitud crítica como vida filosófica”; Méndez, “Foucault y la *aufklärung*”, Norris, “«What is enlightenment?»: Kant according to Foucault”.

⁹⁰ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003; Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad III: la inquietud de sí*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

⁹¹ Castro Orellana, “Foucault y el retorno de Kant”; de la Higuera, “Sobre la Ilustración”.

⁹² Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, p. 341.

7. Bibliografía

- AMÉRY, Jean, “Archäologie des Wissens: Michel Foucault und sein Diskurs der Gegenaufklärung”, en: *Die Zeit*, vol. 33, nº 14, 1978, pp. 44-45.
- ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge, *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- ARAMAYO, Roberto R, “La filosofía en el ala izquierda del parlamento universitario”, en: KANT, Immanuel, *El conflicto de las facultades en tres partes*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 7-34.
- BERMÚDEZ I ROSES, Josep Antoni, *Foucault: un il·lustrat radical?*, Universitat de València, València, 2003.
- BUTLER, Judith, “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, *Eipcp-transversal*, [página web] 2001, disponible en: <<http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>> [accedido el 20 de marzo de 2013]
- CASTRO, Edgardo, “Foucault, lector de Kant”, en: Foucault, Michel, *Una lectura de Kant : introducción a la “Antropología en sentido pragmático”*, Siglo XXI, Madrid, 2009, pp. 7-27.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo, “Foucault y el retorno de Kant”, en: *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 23, 2004, pp. 171-179.
- CREMONESI, Laura, “Askêsis, êthos, parrêsia: pour une généalogie de l’attitude critique”, en: *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris, 2013.
- DE LA HIGUERA, Javier, “Estudio preliminar”, en: *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. IX-LXI.
- DJABALLAH, Marc, *Kant, Foucault, and forms of experience*, Routledge, London, 2008.
- FOUCAULT, Michel, “Discurso y verdad. Seminario dictado en la Universidad de California en Berkeley, octubre-noviembre de 1983”, en: *Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo (Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983)*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2017.
- *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- *Una lectura de Kant: introducción a la “Antropología en sentido pragmático”*, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en: *Sobre la Ilustración*. Tecnos, Madrid, 2006, pp. 3-52.
- *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- *Historia de la sexualidad III: la inquietud de sí*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- “¿Qué es la Ilustración?”, en: *Estética, ética y hermeneútica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 335-352.
- “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”, en: *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, nº 11, 1995, pp. 5-26.
- “Qu’est-ce que les Lumières?”, en: *Dits et écrits IV: 1980-1988*, vol. 4 / 4, Editions Gallimard, Paris, 1994, pp. 679-687.
- “What is Enlightenment?”, en: *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, pp. 32-50.
- GROS, Frédéric, “Foucault et la leçon kantienne des Lumières”, en: *Lumières (Dossier Foucault et les Lumières)*, nº 8, 2006, pp. 159-168.
- KANT, Immanuel, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en: *Isegoría*, nº 25, 2001, pp. 287-291.
- LORENZINI, Danièle, *La force du vrai*, Le Bord De L’eau, Lormont, 2017.
- MÉNDEZ, Pablo Martín, “Foucault y la aufklärung, o el trabajo de sí como legado crítico”, en: *Cuestiones de Filosofía*, nº 17, 2015, pp. 139-162.
- NORRIS, Christopher, “«What is enlightenment?»: Kant according to Foucault”, en: GUTTING, GARY (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 159-196.
- PEREA, Adrián José, “De la actitud crítica como vida filosófica: verdad, poder y espiritualidad en Foucault”, en: *Nómadas*, nº 46, 2017, pp. 31-45.
- REVEL, Judith, *Diccionario Foucault*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.
- VÁZQUEZ, Francisco, “«Nuestro más actual pasado». Foucault y la Ilustración”, en: *Daimon*, nº 7, 1993, pp. 133-144.
- VEGA, Guillermo, “Aufklärung y parrhesía en Michel Foucault”, en: *Logos*, vol. 22, 2012, pp. 75-86.