

Traducción de
HORACIO PONS

Revisión y transliteración de términos griegos
HERNÁN MARTIGNONE

MICHEL FOUCAULT

EL GOBIERNO DE SÍ Y DE LOS OTROS

Curso en el Collège de France
(1982-1983)

Edición establecida por Frédéric Gros,
bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2008
Primera edición en español, 2009

Foucault, Michel

El gobierno de sí y de los otros : curso en el Collège de France :
1982-1983 . - 1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2009.
429 p. ; 23x16 cm. - (Sociología)

Traducido por: Horacio Pons
ISBN 978-950-557-814-6

1. Sociología. I. Horacio Pons, trad. II. Título
CDD 301

Título original: *Le gouvernement de soi et des autres.*
Cours au Collège de France (1982-1983)
ISBN original: 978-2-02-065869-0
© 2008, Seuil/Gallimard

D.R. © 2009, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S. A.
El Salvador 5665 / 1414 Buenos Aires
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusto 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-814-6

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial, por cualquier
medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada
o modificada, en español o en cualquier otro idioma,
sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

ÍNDICE GENERAL

Advertencia	9
Clase del 5 de enero de 1983. Primera hora	17
Clase del 5 de enero de 1983. Segunda hora	41
Clase del 12 de enero de 1983. Primera hora	57
Clase del 12 de enero de 1983. Segunda hora	77
Clase del 19 de enero de 1983. Primera hora	91
Clase del 19 de enero de 1983. Segunda hora	113
Clase del 26 de enero de 1983. Primera hora	127
Clase del 26 de enero de 1983. Segunda hora	145
Clase del 2 de febrero de 1983. Primera hora	161
Clase del 2 de febrero de 1983. Segunda hora	183
Clase del 9 de febrero de 1983. Primera hora	197
Clase del 9 de febrero de 1983. Segunda hora	219
Clase del 16 de febrero de 1983. Primera hora	233
Clase del 16 de febrero de 1983. Segunda hora	253
Clase del 23 de febrero de 1983. Primera hora	267
Clase del 23 de febrero de 1983. Segunda hora	293
Clase del 2 de marzo de 1983. Primera hora	305
Clase del 2 de marzo de 1983. Segunda hora	329
Clase del 9 de marzo de 1983. Primera hora	343
Clase del 9 de marzo de 1983. Segunda hora	361
Situación del curso	379
Índice de conceptos	395
Índice de nombres	419
Índice analítico	425

ADVERTENCIA

MICHEL FOUCAULT dictó clases en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, en junio de 1984, con la excepción de 1977, cuando disfrutó de un año sabático. El nombre de su cátedra era “Historia de los sistemas de pensamiento”.

Esta cátedra fue creada el 30 de noviembre de 1969, según una propuesta de Jules Villemin, por la asamblea general de profesores del Collège de France, en reemplazo de la cátedra de “Historia del pensamiento filosófico” que hasta su muerte ocupó Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la misma asamblea eligió a Michel Foucault, que por entonces tenía 43 años, como titular de la nueva cátedra.¹

Foucault dictó la lección inaugural el 2 de diciembre de 1970.²

La enseñanza en el Collège de France obedece a reglas particulares. Los profesores tienen la obligación de dictar 26 horas de cátedra por año (la mitad, como máximo, puede adoptar la forma de seminarios).³ Cada año deben exponer una investigación original, lo cual les exige una renovación constante del contenido de su enseñanza. La asistencia a los cursos y seminarios es completamente libre; no requiere ni inscripción ni título alguno. El profesor tampoco los entrega.⁴ En la jerga del Collège de France se dice que los profesores no tienen alumnos sino oyentes.

¹ Foucault había concluido con esta fórmula un opúsculo redactado en apoyo de su candidatura: “Habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento” (“Titres et travaux”, en *Dits et écrits, 1954-1988*, ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, cuatro volúmenes; cf. vol. 1, texto núm. 71, p. 846).

² Sería publicada en mayo de 1971 por la editorial Gallimard, con el título de *L'Ordre du discours* [trad. esp.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987].

³ Cosa que hizo Michel Foucault hasta principios de la década de 1980.

⁴ En el marco del Collège de France.

Los cursos de Michel Foucault se realizaban todos los miércoles, desde principios de enero hasta fines de marzo. La concurrencia, muy numerosa y compuesta por estudiantes, docentes, investigadores y simples curiosos, muchos de ellos extranjeros, ocupaba dos anfiteatros del Collège de France. Foucault se quejó con frecuencia de la distancia que solía haber entre él y su “público” y de los escasos intercambios que la forma del curso hacía posibles.⁵ Soñaba con un seminario que fuera el ámbito de un verdadero trabajo colectivo. Trató de conseguirlo de diversas maneras. Los últimos años, a la salida del curso, dedicaba bastante tiempo a responder a las preguntas de los oyentes.

En 1975, así retrataba el periodista Gérard Petitjean, de *Le Nouvel Observateur*, la atmósfera reinante en esos cursos:

Cuando Foucault entra en el anfiteatro, rápido, precipitado, como alguien que fuera a arrojarse al agua, pasa por encima de algunos cuerpos para llegar a su silla, aparta los grabadores para colocar sus papeles, se saca la chaqueta, enciende una lámpara y arranca, a cien por hora. Una voz fuerte, eficaz, reproducida por los altoparlantes, única concesión al modernismo en una sala apenas iluminada por la luz que se eleva de unos pilones de estuco. Hay trescientos lugares y quinientas personas apiñadas, que ocupan hasta el más mínimo espacio libre. [...] Ningún efecto de oratoria. Es límpido y tremendamente eficaz. Sin la menor concesión a la improvisación. Foucault tiene 12 horas para explicar, en un curso público, el sentido de su investigación durante el año que acaba de terminar. Entonces, se ciñe al máximo y llena los márgenes como esos corresponsales que todavía tienen demasiado que decir una vez llegados al final de la hoja. A las 19:15 se detiene. Los estudiantes se abalanzan sobre su escritorio. No para hablarle, sino para apagar los grabadores. No hay preguntas. En el tropel, Foucault está solo.

Y Foucault comenta:

Sería conveniente poder discutir lo que he expuesto. A veces, cuando la clase no fue buena, bastaría poca cosa, una pregunta, para volver a poner todo en su

⁵ En 1976, con la esperanza –vana– de que la concurrencia disminuyera, Michel Foucault cambió el horario del curso, que pasó de las 17:45 a las 9 de la mañana. Cf. el comienzo de la primera clase (7 de enero de 1976) de “*Il faut défendre la société*”. *Cours au Collège de France, 1975-1976*, ed. de Mauro Bertani y Alessandro Fontana, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, París, Gallimard/Seuil, 1997, col. “Hautes Études” [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

lugar. Pero esa pregunta nunca se plantea. En Francia, el efecto de grupo hace imposible cualquier discusión real. Y como no hay un canal de retorno, el curso se teatraliza. Tengo una relación de actor o de acróbata con las personas presentes. Y cuando termino de hablar, una sensación de soledad total...⁶

Michel Foucault abordaba su enseñanza como un investigador: exploraciones para un libro futuro, desciframiento, también, de campos de problematización, que solían formularse más bien como una invitación lanzada a eventuales investigadores. Por eso los cursos en el Collège de France no duplican los libros publicados. No son su esbozo, aunque haya temas comunes entre unos y otros. Tienen su propio estatus. Suponen un régimen discursivo específico en el conjunto de los *actos filosóficos* efectuados por Michel Foucault. En ellos, éste despliega muy en particular el programa de una genealogía de las relaciones saber/poder en función del cual, a partir de principios de la década de 1970, pensará su trabajo, en oposición al programa de una arqueología de las formaciones discursivas hasta entonces predominante.⁷

Los cursos también tenían una función en la actualidad del momento. El oyente que participaba en ellos no se sentía únicamente cautivado por el relato que se construía semana tras semana, no sólo era seducido por el rigor de la exposición; también encontraba en ella una dilucidación del presente. El arte de Michel Foucault consistía en abordar en diagonal la actualidad a través de la historia. Podía hablar de Nietzsche o de Aristóteles, de la pericia psiquiátrica en el siglo XIX o de la pastoral cristiana: el oyente siempre extraía de esos temas una luz sobre el presente y los acontecimientos de los que era contemporáneo. El poder propio de Michel Foucault en sus cursos obedecía a ese sutil cruce entre una erudición sabia, un compromiso personal y un trabajo sobre el acontecimiento.

* * *

⁶ Gérard Petitjean, “Les Grands Prêtres de l’université française”, *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975.

⁷ Cf. en particular Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en *Dits et écrits*, op. cit., vol. 2, texto núm. 84, p. 137 [trad. esp.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1988].

La década de 1970 presenció el desarrollo y el perfeccionamiento de las grabadoras de casetes, y el escritorio de Foucault pronto se vio invadido por ellas. De tal modo, los cursos (y algunos seminarios) pudieron conservarse.

Esta edición toma como referencia la palabra pronunciada públicamente por Michel Foucault. Da de ella la transcripción más literal posible.⁸ Habríamos deseado poder publicarla sin modificaciones. Pero el paso de lo oral a lo escrito impone una intervención del editor: como mínimo, es preciso introducir una puntuación y recortar los párrafos. El principio consistió siempre en mantenerse lo más cerca posible del curso efectivamente dictado.

Cuando pareció indispensable, se suprimieron las reiteraciones y las repeticiones; se restablecieron las frases interrumpidas y se rectificaron las construcciones incorrectas.

Los puntos suspensivos indican que la grabación es inaudible. Cuando la frase es oscura, figura entre corchetes una integración conjetural o un agregado.

Un asterisco a pie de página indica las variantes significativas de las notas utilizadas por Michel Foucault con respecto a lo dicho.

Se verificaron las citas y se señalaron las referencias de los textos utilizados. El aparato crítico se limita a dilucidar los puntos oscuros, explicitar ciertas alusiones y precisar los puntos críticos.

Para facilitar la lectura, cada clase está precedida por un breve sumario que indica sus principales articulaciones.

Sigue al texto del curso el resumen publicado en el *Annuaire du Collège de France*. En general, Michel Foucault lo redactaba en junio, es decir algún tiempo después de la finalización del curso. Solía aprovecharlo para poner de relieve, retrospectivamente, su intención y sus objetivos. El resumen constituye su mejor presentación.

Cada volumen termina con una “situación” cuya responsabilidad corresponde a su editor: se trata de brindar al lector elementos contextuales de orden biográfico, ideológico y político, reubicar el curso en la obra publicada y dar indicaciones concernientes a su lugar dentro del corpus utilizado, a fin de facilitar su comprensión y evitar los contrasentidos que podría suscitar el olvido de las circunstancias en las que cada uno de los cursos se elaboró y dictó.

⁸ Se utilizaron en particular las grabaciones realizadas por Gérard Burlet y Jacques Lagrange, guardadas en el Collège de France y en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

La edición de *El gobierno de sí y de los otros*, curso dictado en 1983, fue establecida por Frédéric Gros.

* * *

Con esta edición de los cursos del Collège de France se publica una nueva zona de la “obra” de Michel Foucault.

En sentido propio, no se trata de inéditos, porque esta edición reproduce la palabra pronunciada públicamente por Foucault, con exclusión del soporte escrito que utilizaba y que podía ser muy elaborado. Daniel Defert, que posee esas notas, permitió a los editores consultarlas. Le estamos vivamente agradecidos.

Esta edición de los cursos en el Collège de France ha sido autorizada por los herederos de Michel Foucault, que desearon con ello satisfacer la muy intensa demanda de que eran objeto, tanto en Francia como en el extranjero. Y esto en indiscutibles condiciones de seriedad. Los editores han procurado estar a la altura de la confianza que depositaron en ellos.

FRANÇOIS EWALD y ALESSANDRO FONTANA

Curso
Ciclo lectivo 1982-1983

Clase del 5 de enero de 1983

Primera hora

Observaciones de método – Estudio del texto de Kant: “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” – Condiciones de publicación: las revistas – El encuentro entre la Aufklärung cristiana y la Haskalá judía: la libertad de conciencia – Filosofía y actualidad – La cuestión de la revolución – Las dos posteridades críticas.

QUERRÍA DECIRLES ANTE TODO cuánto aprecio su presencia fiel. Me gustaría también decirles que a menudo es un poco arduo hacer un curso como éste, sin posibilidades de reciprocidad o discusiones, sin saber tampoco si lo que se llega a decir puede encontrar ecos en quienes trabajan, quienes hacen tesis, maestrías, y si de ello extraen posibilidades de reflexión, de trabajo. Como saben, por otra parte, en esta institución donde los reglamentos son sumamente liberales no existe el derecho a hacer un seminario cerrado, simplemente reservado a algunos oyentes. No es eso, en consecuencia, lo que haré este año. De todos modos, lo que me gustaría, no tanto por ustedes sino por mí, de manera un poco egoísta, es poder encontrar *off-Broadway*, al margen del curso, a quienes puedan eventualmente discutir sobre los temas que abordo este año o que he podido abordar en otra parte y ante[s]. Entonces, antes de poder organizar ese pequeño grupo o, en todo caso, pequeños encuentros informales y exteriores al curso mismo y a la institución propiamente dicha, acaso quepa esperar que pasen una o dos clases. Y sea la semana que viene o dentro de 15 días, les propondré una fecha y un lugar. Por desdicha, no aspiro a proponerlo a todo el mundo, porque volveríamos al [actual] caso particular. Pero, repito, a aquellos de ustedes que, por hacer un trabajo preciso en el marco universitario, quieran tener posibilidades de discusión, les preguntaré si aceptan que nos

encontremos en un lugar que les propondré. Reitero que no hay ninguna exclusión del público en su perfil más general, que tiene un derecho absoluto, como cualquier ciudadano francés, a aprovechar, por decirlo así, la enseñanza que se imparte aquí.

Entonces, creo que el curso de este año va a ser un poco deshilachado y disperso. Me gustaría retomar algunos de los temas que he podido ahondar o mencionar durante los últimos años, y diría incluso que durante los diez o tal vez 12 años que he enseñado aquí. Querría simplemente, en concepto de señalamiento general, recordarles algunos, no digo de los temas ni de los principios, sino de los puntos de referencia que me he fijado en mi trabajo.

En este proyecto general que lleva el signo, si no el título, de “historia del pensamiento”,¹ mi problema consistía en hacer algo un poco diferente de lo que practican, de una manera perfectamente legítima, por otra parte, la mayoría de los historiadores de las ideas. En todo caso, quería diferenciarme de dos métodos, ambos, por lo demás, también perfectamente legítimos. Diferenciarme en primer lugar de lo que podemos llamar, lo que llamamos historia de las mentalidades, y que sería, para caracterizarla de un modo muy esquemático, una historia situada en un eje que va del análisis de los comportamientos efectivos a las expresiones que pueden acompañar esos comportamientos, ya sea que los precedan, los sigan, los traduzcan, los prescriban, los enmascaren, los justifiquen, etc. Por otro lado, también quería diferenciarme de lo que podríamos llamar una historia de las representaciones o los sistemas representativos, es decir una historia que tendría, que podría tener, que puede tener dos objetivos. Uno que sería el análisis de las funciones representativas. Y por “análisis de las funciones representativas” entiendo el análisis del papel que pueden desempeñar las representaciones, sea con respecto al objeto representado, sea con respecto al sujeto que se las representa; un análisis, digamos, que sería el análisis de las ideologías. Y el otro polo, me parece, de un análisis posible de las representaciones, es el análisis de los valores

¹ “El 30 [de noviembre de 1969], la asamblea de profesores del Collège de France decide por votación la transformación de la cátedra de Historia del Pensamiento Filosófico de Jean Hyppolite en cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento” (Daniel Defert, “Chronologie”, en Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988*, ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, col. Bibliothèque des sciences humaines, 4 vols., vol. 1, p. 35). Sobre la problematización de una “historia del pensamiento”, cf. más precisamente Michel Foucault, “Préface à l’*Histoire de la sexualité*”, en *Dits et écrits, op. cit.*, vol. 4, texto núm. 340, pp. 579 y 580.

representativos de un sistema de representaciones, es decir el análisis de éstas en función de un conocimiento—de un contenido de conocimiento o de una regla, de una forma de conocimiento—considerado como criterio de verdad o, en todo caso, como verdad referencia con respecto a la cual se puede fijar el valor representativo de tal o cual sistema de pensamiento, entendido como sistema de representaciones de un objeto dado. Pues bien, entre esas dos posibilidades, entre esos dos temas (el de una historia de las mentalidades y el de una historia de las representaciones), lo que procuré hacer es una historia del pensamiento. Y al hablar de “pensamiento” hacía alusión a un análisis de lo que podríamos llamar focos de experiencia, donde se articulan unos con otros: primero, las formas de un saber posible; segundo, las matrices normativas de comportamiento para los individuos, y por último, modos de existencia virtuales para sujetos posibles. Estos tres elementos—formas de un saber posible, matrices normativas de comportamiento, modos de existencia virtuales para sujetos posibles—, estas tres cosas o, mejor, la articulación de estas tres cosas, es lo que puede llamarse, creo, “foco de experiencia”.

Sea como fuere, ése fue el punto de vista que tomé para tratar de analizar, hace ya bastante tiempo, algo como la locura,² no considerada en absoluto como un objeto invariante a través de la historia, y sobre el cual habría actuado cierta cantidad de sistemas de representaciones, de función y valor representativo variable. Esa historia de la locura tampoco era para mí una manera de estudiar la actitud que, a lo largo de los siglos o en un momento dado, había podido adoptarse con referencia a ella. Significaba, en cambio, intentar estudiar la locura como experiencia dentro de nuestra cultura, retomarla, en primer lugar, como un punto a partir del cual se constituía una serie de saberes más o menos heterogéneos, y cuyas formas de desarrollo había que analizar: la locura como matriz de conocimientos, de conocimientos que pueden ser de tipo propiamente médico, y también de tipo específicamente psiquiátrico o de tipo psicológico, sociológico, etc. En segundo lugar, la locura, en tanto y en cuanto es forma de saber, era también un conjunto de normas, unas normas que permitían recortarla como fenómeno de desviación dentro de una sociedad, y al mismo tiempo normas de comportamiento de los individuos con respecto a

² Michel Foucault, *Histoire de la folie à l’âge classique*, París, Plon, 1961 (la edición de Gallimard es de 1972) [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992].

ese fenómeno de la locura y con respecto al loco, un comportamiento tanto de los individuos normales como de los médicos, el personal psiquiátrico, etc. Tercero y último: estudiar la locura en la medida en que esa experiencia de la locura define la constitución de cierto modo de ser del sujeto normal, frente y con referencia al sujeto loco. Fueron esos tres aspectos, esas tres dimensiones de la experiencia de la locura (forma de saber, matriz de comportamientos, constitución de modos de ser del sujeto), los que, con mayor o menor éxito y eficacia, procuré unir.

Y digamos que a continuación, el trabajo que traté de hacer consistía en estudiar uno por uno esos tres ejes, para ver cuál debía ser la forma de reelaboración que era preciso encarar en los métodos y los conceptos de análisis a partir del momento en que se aspiraba a estudiar esas cosas, esos ejes, primero como dimensiones de una experiencia y segundo en cuanto había que vincularlos unos a otros.

En principio, el estudio del eje de la formación de los saberes es lo que intenté hacer en particular con referencia a las ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII, como la historia natural, la gramática general, la economía, etc., que sólo eran para mí un ejemplo para el análisis de la formación de los saberes.³ Y al respecto estimé que, si se quería efectivamente estudiar la experiencia como matriz para la formación de los saberes, había que tratar no de analizar el desarrollo o el progreso de los conocimientos, sino de señalar cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, estudiar en esas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción. En suma, se trataba de desplazar el eje de la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes, y estudiar dichas prácticas como formas reguladas de veridicción. Del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción: tal era el desplazamiento que durante un tiempo procuré efectuar.

Segundo, la cuestión pasaba a continuación por analizar, digamos, las matrices normativas de comportamiento. Y en ese caso el desplazamiento no consistió en analizar el Poder con mayúscula, y ni siquiera las instituciones de

³ Michel Foucault, *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966 [trad. esp.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968].

poder o las formas generales o institucionales de dominación, sino en estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros. Es decir que intenté plantear la cuestión de la norma de comportamiento en términos, ante todo, de poder, y de poder que se ejerce, y analizar ese poder que se ejerce como un campo de procedimientos de gobierno. También aquí el desplazamiento consistió en lo siguiente: pasar del análisis de la norma a[] de] los ejercicios del poder; y pasar del análisis del ejercicio del poder a los procedimientos, digamos, de gubernamentalidad. Y en ese caso tomé el ejemplo de la criminalidad y las disciplinas.⁴

Tercero y último, se trataba de analizar el eje de constitución del modo de ser del sujeto. Punto en que el desplazamiento consistió en el hecho de que, en vez de referirme a una teoría del sujeto, me pareció que había que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto. Y, con el ejemplo del comportamiento sexual y la historia de la moral sexual,⁵ traté de ver cómo y a través de qué formas concretas de relación consigo, el individuo se había visto ante la exigencia de constituirse como sujeto moral de su conducta sexual. En otras palabras, se trataba una vez más de efectuar un desplazamiento, pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, y analizar esas formas de subjetivación a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo o, si lo prefieren, de lo que puede denominarse pragmática de sí.

Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella: ésas eran las diferentes vías de acceso

⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976]; sobre la gubernamentalidad, véase Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, ed. de Michel Senellart, París, Gallimard/Seuil, 2004, col. Hautes Études [trad. esp.: *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

⁵ Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986], y vol. 3: *Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 3: *El cuidado de sí*, México, Siglo XXI, 2005].

mediante las cuales intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar “experiencias”. Experiencia de la locura, experiencia de la enfermedad, experiencia de la criminalidad y experiencia de la sexualidad, otros tantos focos de experiencias que son, creo, importantes en nuestra cultura. Tal fue entonces, si se quiere, la trayectoria que procuré seguir y que era preciso tratar de reconstruir honestamente en beneficio de ustedes, aunque sólo fuera para recapitular. Pero ustedes ya lo sabían.*

* El manuscrito contiene aquí todo un desarrollo que Foucault omite en su lección oral: “¿Qué sentido dar a esa empresa?”

A primera vista aparecen sobre todo sus aspectos ‘negativos’, negativistas. Un negativismo historizante, puesto que se trata de sustituir una teoría del conocimiento, del poder o del sujeto por el análisis de prácticas históricas determinadas. Un negativismo nominalista, puesto que se trata de sustituir universales como la locura, el crimen, la sexualidad, por el análisis de experiencias que constituyen formas históricas singulares. Un negativismo de tendencia nihilista, si se entiende por ello una forma de reflexión que, en vez de ajustar las prácticas a sistemas de valores que permitan medirlas, inscribe esos sistemas de valores en el juego de prácticas arbitrarias, aunque sean inteligibles.

Frente a esas objeciones o, a decir verdad, esos ‘reproches’, hay que mostrar una actitud muy firme. Pues se trata de ‘reproches’, es decir de objeciones, cuya característica es que, al defendernos de ellos, adherimos fatalmente a lo que sostienen. Bajo esas diferentes objeciones/reproches se supone o se impone una suerte de contrato implícito de la decisión teórica, un contrato al término del cual historicismo, nominalismo y nihilismo quedan descalificados desde el inicio: nadie se atreve a declararse tal, y la trampa consiste en no poder hacer otra cosa que recoger el guante, es decir suscribir...

Ahora bien, lo sorprendente es ante todo, claro está, que historicismo, nominalismo y nihilismo se han presentado desde hace mucho como objeciones, y en especial que la forma del discurso es tal que ni siquiera se han examinado los datos.

1. La pregunta del historicismo: ¿cuáles han sido y pueden ser los efectos del análisis histórico en el campo del pensamiento histórico?

2. La pregunta del nominalismo: ¿cuáles han sido los efectos de esas críticas nominalistas en el análisis de las culturas, los conocimientos, las instituciones, las estructuras políticas?

3. La pregunta del nihilismo: ¿cuáles han sido y cuáles pueden ser los efectos del nihilismo en la aceptación y la transformación de los sistemas de valores?

A las objeciones que postulan la descalificación del nihilismo/nominalismo/historicismo, habría que tratar de responder con un análisis historicista nominalista nihilista de esa corriente. Y con ello quiero decir: no edificar en su sistematicidad universal esa forma de pensamiento y justificarla en términos de verdad o de valor moral, sino procurar saber cómo pudo constituirse y desarrollarse ese juego crítico, esa forma de pensamiento. No se trata de estudiar esa cuestión este año, sino únicamente de indicar el horizonte general.”

Exploradas esas tres dimensiones, resultó, por supuesto, que en el curso de cada una de esas exploraciones, que sistematizo de manera un poco arbitraria, pues las repaso a posteriori, hubo una serie de cosas abandonadas, que dejé de lado y que, a la vez, me parecían interesantes y planteaban quizá nuevos problemas. Y lo que querría hacer este año es, en parte, volver a recorrer caminos ya seguidos, para retomar cierta cantidad de puntos: por ejemplo, lo que les decía el año pasado con referencia a la *parrhesía*, el discurso veraz en el orden de la política. Me parece que ese estudio permitiría ver, delimitar un poco, por un lado, el problema de las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los otros, e incluso la génesis, la genealogía, si no del discurso político en general, cuyo objeto esencial es el gobierno por el príncipe, sí al menos de cierta forma de discurso político [que tendría por] objeto el gobierno del príncipe, el gobierno del alma del príncipe por el consejero, el filósofo, el pedagogo, que tiene a su cargo la formación de su alma. Discurso verdadero, discurso de verdad dirigido al príncipe y al alma del príncipe: ése será uno de mis primeros temas. También querría retomar las cosas que dije, creo que hace dos o tres años, acerca del arte de gobernar en el siglo XVI.⁶ No sé con exactitud qué voy a hacer, pero me gustaría retomar esos *dossiers* que han quedado abiertos. Digo “*dossiers*”, un término muy solemne, [tratándose de] esas pistas que crucé y atravesé en parte y que dejé mal dibujadas, a un lado.

Esta semana querría comenzar por, cómo decirlo, no exactamente un excurso: un pequeño exergo. Me gustaría, a título de exergo, estudiar un texto que quizá no pertenezca justamente a las referencias que escogeré la mayor parte del tiempo en el curso de este año. No por ello deja de parecerme que abarca con exactitud, y formula en términos muy ceñidos, uno de los problemas importantes de los que querría hablarles: precisamente la relación del gobierno de sí y el gobierno de los otros. Y, por otra parte, me parece que no sólo habla de ese tema mismo, sino que lo hace de tal manera que creo –sin demasiada [o, mejor,] con algo de vanidad– poder asociarme a él. Es para mí un texto un poco blasón, un poco fetiche, del que ya les he hablado varias veces, y que hoy me gustaría observar con mayor detenimiento. De una manera u otra, ese texto tiene relación con el tema del que hablo, y al mismo tiempo querría que mi forma de encararlo tuviera cierta relación con él. El texto en cuestión es, claro está, *Was ist Aufklärung?*, de Kant.

⁶ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit.

Como saben, Kant escribió ese texto en septiembre de 1784, y lo publicó en la *Berlinische Monatsschrift* de diciembre del mismo año. A su respecto, querría ante todo recordar muy brevemente sus condiciones y sus fechas de publicación. No hay absolutamente nada de extraordinario en el hecho de que Kant destinara un texto como éste a una revista. Gran parte de su actividad teórica, como deben saber, consistió en publicar artículos, reseñas, intervenciones en una serie de revistas. En esta *Berlinische Monatsschrift*, justamente, acababa de publicar el mes anterior, noviembre de 1784, un texto que, más desarrollado, iba a convertirse en “Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita”.⁷ El año siguiente, [17]85, publica, siempre en la misma revista, su “Determinación del concepto de raza humana”;⁸ en [17]86, también presenta en ella “Comienzo presunto de la historia humana”.⁹ Y por lo demás, escribe asimismo en otras revistas: en la *Allgemeine Literaturzeitung*, una reseña del libro de Herder;¹⁰ en el *Teutsche Merkur*, en [17]88, el texto “Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía”,¹¹ etcétera.

Con todo, si es preciso tener presente el lugar de publicación –es decir, una revista– es por la siguiente razón. Como van a verlo, el texto sobre la *Aufklärung* pone en juego, como uno de sus conceptos centrales o como una de una serie de conceptos, la noción de público, *Publikum*. Por esa noción de *Publikum*,

⁷ Immanuel Kant, “L'idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite”, en *La Philosophie de l'histoire*, trad. de Stéphane Piobetta, París, Gonthier, 1947, pp. 26-45 [trad. esp.: “Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002].

⁸ Immanuel Kant, “Définition du concept de race humaine”, en *La Philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 88-109 (aparecido en noviembre de 1785) [trad. esp.: “Determinación del concepto de raza humana”, en *Filosofía de la historia*, op. cit.].

⁹ Immanuel Kant, “Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine”, en *La Philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 110-127 (aparecido en enero de 1786) [trad. esp.: “Comienzo presunto de la historia humana”, en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999].

¹⁰ Immanuel Kant, “Compte rendu de l'ouvrage de Herder: *Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité*”, en *La Philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 56-88 (publicado en enero de 1785 en la *Jenaische allgemeine Literaturzeitung*) [trad. esp.: “Recensión de las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, de J. G. Herder (1785)”, en *En defensa de la Ilustración*, op. cit.].

¹¹ Immanuel Kant, “Sur l'emploi des principes téléologiques en philosophie”, en *La Philosophie de l'histoire*, op. cit., pp. 128-162 (aparecido en enero-febrero de 1788) [trad. esp.: “Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 37, 2004, pp. 7-47].

Kant entiende: primero, la relación concreta, institucional –o instituida, en todo caso– entre el escritor (el escritor calificado, *savant* según lo traducimos en francés; *Gelehrter*: hombre de cultura) y el lector (el lector considerado como un individuo cualquiera). Y la función de esa relación entre lector y escritor, el análisis de esa relación –las condiciones en las cuales ésta puede y debe instituirse y desarrollarse–, va a constituir el eje esencial de su examen de la *Aufklärung*. En cierto sentido, la *Aufklärung* –su noción, la manera como él la analiza– no es otra cosa que la explicitación de esa relación entre el *Gelehrter* (el hombre de cultura, el sabio que escribe) y el lector que lee. Ahora bien, es muy evidente que, en dicha relación entre el escritor... digo “es evidente” y no, no es evidente. Lo interesante es que esa relación entre el escritor y el lector –más adelante me referiré a su contenido, ahora me limito a señalar su importancia–, en el siglo XVIII, no pasaba tanto por la universidad, esto va de suyo, y tampoco pasaba tanto por el libro, sino mucho más por las formas de expresión que eran al mismo tiempo formas de comunidad intelectual, constituidas por las revistas y las sociedades o academias que las publicaban. Son esas sociedades, [esas] academias, y son también esas revistas las que organizan en concreto la relación entre, digamos, la competencia y la lectura en la forma libre y universal de la circulación del discurso escrito. Y, por consiguiente, son esas revistas, esas sociedades y esas academias las que constituyen la instancia –que históricamente, en el siglo XVIII, fue tan importante, y a la cual Kant atribuye tanta significación dentro de su propio texto– [correspondiente a] esta noción de público. El público no era desde luego el público universitario que va a establecerse durante el siglo XIX, cuando las universidades se reconstituyan. Tampoco era, sin duda, el tipo de público en el que se piensa cuando hoy se hacen análisis sociológicos sobre los medios. El público es una realidad, una realidad instituida y esbozada por la existencia misma de esas instituciones, como las sociedades eruditas, las academias, las revistas, y lo que circula dentro de ese marco. Uno de los intereses del texto y, en todo caso, la razón por la cual he querido hacer hincapié en su aparición en ese tipo de revistas y en el hecho de que formaba parte de esa clase de publicaciones, es que, en el núcleo mismo de su análisis, Kant pone la noción de público al que se dirige la publicación. Ésa era la primera razón por la cual insistía en ese contexto y en el problema del lugar y la fecha del texto.

La segunda razón por la cual he insistido sobre el lugar y la fecha es, claro está, el hecho de que a esa misma pregunta, “*Was ist Aufklärung?*” (¿qué es la

Aufklärung, qué es la Ilustración?), Mendelssohn había respondido en esa misma revista, en esa misma *Berlinische Monatsschrift*, en septiembre de 1784. Pero en realidad, Kant, cuya respuesta recién se publica en diciembre, no ha tenido oportunidad de leer el artículo de Mendelssohn, aparecido en septiembre, durante los días en que él terminaba de escribir su texto. Por lo tanto, para esa misma pregunta hay, si se quiere, dos respuestas, dos respuestas simultáneas o apenas desfasadas en el tiempo, pero que se ignoran entre sí. El encuentro entre esos dos textos, el de Mendelssohn y el de Kant, es indudablemente interesante. No es que haya sido en ese momento o por esa razón, para responder a esta pregunta precisa, que se produjo el famoso encuentro, tan importante en la historia cultural de Europa, entre la *Aufklärung* filosófica, digamos, o la *Aufklärung* del medio cristiano, y la *Haskalá* (la *Aufklärung* judía).¹² Como saben, en realidad el encuentro entre la *Aufklärung* cristiana o en parte reformada y la *Aufklärung* judía puede situarse, un poco por comodidad, unos treinta años antes, alrededor de 1750, digamos 1754-1755, cuando Mendelssohn conoce a Lessing. Las *Philosophische Gespräche* ["Conversaciones filosóficas"] de Mendelssohn son de 1755,¹³ por ende treinta años antes de esa doble respuesta a la cuestión de la *Aufklärung*. Hace poco ha aparecido una traducción del *Jerusalén* de Mendelssohn, cuyo prefacio es muy interesante.¹⁴ [Hay un] texto, lo recuerdo en parte a modo de entretenimiento, que es muy interesante para ver, evaluar de alguna manera lo que pudo ser el efecto de asombro y —no podemos hablar directamente de escándalo— estupefacción cuando, dentro del mundo cultural alemán, en medio del público alemán definido como les decía hace un momento, irrumpió alguien que era un pequeño judío giboso. En una carta, Johann Wilhelm Gleim escribe: "El autor de las *Conversaciones filosóficas*

¹² Sobre este movimiento, véanse Moshe Pelli, *The Age of Haskalah: Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany*, Leiden, Brill, 1979; Gershom Scholem, *Fidélité et utopie: essais sur le judaïsme contemporain*, trad. de Bernard Dupuy, París, Calmann-Lévy, 1978, col. Diaspora; Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, y Dominique Bourel, "Les réserves de Mendelssohn: Rousseau, Voltaire et le juif de Berlin", *Revue internationale de philosophie* (Bruselas), 24(125), 1978, pp. 309-326.

¹³ Moses Mendelssohn, *Philosophische Gespräche*, Berlín, C. F. Voss, 1755.

¹⁴ Moses Mendelssohn, *Jérusalem ou Pouvoir religieux et Judaïsme*, traducción, presentación y notas de Dominique Bourel, prefacio de Emmanuel Lévinas, París, Presses d'aujourd'hui, 1982 [trad. esp.: *Jerusalem, o Acerca del poder religioso y judaísmo*, Barcelona y Madrid, Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1991].

[que había firmado Moses y generaba con ello el interrogante de si era verdaderamente un judío quien había podido escribir eso o, al contrario, se trataba de Lessing o algún otro, y Gleim lo autentifica; Michel Foucault] es un judío auténtico, un judío que, sin maestros, ha adquirido conocimientos muy amplios en las ciencias".¹⁵ Tenemos pues una frase según la cual Mendelssohn no pudo adquirir todos esos conocimientos a partir de su cultura judía, sino que sólo pudo obtenerlos sin maestros, es decir a través de un desfase con respecto a su propio origen y cultura y una especie de inserción, de nacimiento immaculado dentro de la universalidad de la cultura. Y, por tanto, ese judío "que, sin maestros, ha adquirido conocimientos muy amplios en las ciencias", pese a ello "se ganó la vida desde joven en un comercio judío". Este texto data de 1755 y señala la irrupción [o, mejor], el encuentro, la conjunción de la *Aufklärung* judía y la *Aufklärung*, digamos, cristiana. Nupcias prudentes, como podrán ver, en las que el consorte judío, a la vez que se lo designa claramente como alguien que se gana la vida en un comercio judío, sólo puede ser aceptado y reconocido a condición de que haya adquirido sin maestros conocimientos muy amplios en todas las ciencias.

Dejemos de lado este encuentro de 1755. Vuelvo a 1784 y a los dos textos sobre la *Aufklärung*, el de Mendelssohn y el de Kant. Me parece que la importancia de ambos obedece, con todo, a que tanto uno como otro, Kant y Mendelssohn, plantean con mucha claridad, no sólo la posibilidad, no sólo el derecho, sino la necesidad de una libertad absoluta, no sólo de conciencia, sino de expresión con respecto a todo lo que pueda ser un ejercicio de la religión considerado como necesariamente privado. En un texto [anterior a] esos meses de septiembre-diciembre de [17]84 cuando publican sus textos sobre la *Aufklärung*, Kant escribía a Mendelssohn justamente a propósito de la *Jerusalén* que acababa de aparecer, y le decía:

¹⁵ Se trata de una carta del 12 de febrero de 1756 dirigida a Johann Peter Uz. A continuación, una versión más completa: "El autor de los diálogos filosóficos y de la obra sobre las sensaciones no es un judío imaginario sino un judío bien real, aún muy joven y de notable genio que, sin profesores, ha progresado mucho en las ciencias, hace álgebra en sus momentos libres como nosotros hacemos poesía y, desde la juventud, se ha ganado el pan en una empresa judía. Eso es al menos lo que me informa el señor Lessing. Su nombre es Moses. Maupertuis ha bromeado sobre él diciendo que, para ser un gran hombre, sólo le falta un poco de prepucio" (citado en Dominique Bourel, *Moses Mendelssohn: la naissance du judaïsme moderne*, París, Gallimard, 2004, p. 109).

Usted ha sabido conciliar su religión con una libertad de conciencia tal como jamás se habría creído posible de su parte [de parte de su religión; Michel Foucault] y de la que ninguna otra puede jactarse. Al mismo tiempo ha expuesto la necesidad de conciencia ilimitada con respecto a toda religión, de una manera tan profunda y tan clara que también de nuestro lado la Iglesia deberá preguntarse cómo purificar su fe de todo lo que puede oprimir la conciencia o pesar sobre ella; lo cual no puede dejar, a la larga, de unir a los hombres en lo concerniente a los puntos esenciales de la religión.¹⁶

Por lo tanto, elogio de Kant dirigido a Mendelssohn, porque éste ha mostrado muy bien, ha destacado muy bien que el uso de su religión sólo podía ser un uso privado, que él no podía en modo alguno ejercer ni proselitismo –Kant no alude a ello en ese texto, pero Mendelssohn insiste con mucho vigor en la cuestión– ni autoridad con respecto a esa comunidad de orden privado dentro de la sociedad. Y esta actitud del pensamiento judío para con la religión judía, o en todo caso esta actitud del pensamiento de un judío para con su propia religión, debe ser útil, dice Kant, para la actitud que todo cristiano debería tener en lo concerniente a su propia religión.

Tercera razón por la cual ese texto me parece interesante, al margen, pues, de la reflexión sobre el campo de lo que es público, al margen del encuentro dentro del campo público entre la *Aufklärung* cristiana y la *Aufklärung* judía: creo que en él –y querría insistir sobre todo en esto– aparece un nuevo tipo de cuestión en el campo de la reflexión filosófica. Está claro que no es, por supuesto, el primer texto en la historia de la filosofía, y ni siquiera el único texto de Kant que tematiza, digamos, una cuestión concerniente a la historia, o la cuestión de la historia. Para atenernos simplemente a Kant, en él encontramos, como muy bien sabrán, textos que plantean a la historia una pregunta de origen: así sucede, por ejemplo, en el texto sobre las conjeturas, las hipótesis sobre los inicios de la historia humana;¹⁷ también, hasta cierto punto, en el texto acerca de la definición del concepto de raza.¹⁸ Otros textos hacen a la historia una pregunta, no de origen sino de, digamos, consumación, de punto de cumpli-

¹⁶ Immanuel Kant, carta del 16 de agosto de 1783, XIII, 129, en *Lettres sur la morale et la religion*, introducción, traducción y comentario de Jean-Louis Bruch, París, Aubier-Montaigne, 1969, citada en Moses Mendelssohn, *Jérusalem...*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁷ Cf. *supra*, nota 9.

¹⁸ Cf. *supra*, nota 8.

miento: por ejemplo, en ese mismo año de 1784, “Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita”.¹⁹ Otros, para terminar, plantean una pregunta de finalidad interna que organiza los procesos históricos –el proceso histórico en su estructura interna y su finalidad permanente–, tal como el texto dedicado al uso de los principios teleológicos.²⁰ Cuestión de comienzo, cuestión de consumación, cuestión de finalidad y de teleología, todos esos interrogantes atraviesan, en efecto, los análisis de Kant consagrados a la historia. En comparación con los textos que acabo de mencionar, me parece que el escrito sobre la *Aufklärung* es bastante diferente, porque no plantea –no lo hace directamente, en todo caso– ninguna de esas cuestiones. Ni cuestión de origen ni, desde luego, a pesar de la apariencia –ya lo verán–, cuestiones concernientes a la consumación, el punto de cumplimiento. Y sólo plantea de manera relativamente discreta, casi lateral, la cuestión de la teleología inmanente al proceso mismo de la historia. Y, a decir verdad, verán que evita incluso esa cuestión.

De hecho, la cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant –no digo la única vez, encontraremos otro ejemplo un poco más adelante– es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo? Desde luego, no es la primera vez que encontramos en la reflexión filosófica referencias al presente, referencias al presente al menos como situación histórica determinada, y que puede tener valor para esa reflexión. Después de todo, cuando Descartes, al principio del *Discurso del método*, cuenta su propio itinerario y el conjunto de las decisiones filosóficas que ha tomado, que ha tomado a la vez para sí mismo y para la filosofía, se refiere sin duda, de una manera muy explícita, a algo que puede considerarse como una situación histórica en el orden del conocimiento, de las ciencias, de la institución misma del saber en su propia época. Pero digamos que, en este tipo de referencias, siempre se trata –podríamos encontrar lo mismo en Leibniz, por ejemplo– de hallar, en esa configuración designada como presente, un motivo para una decisión filosófica. Ni en Descartes ni en Leibniz, me parece, habrán de encontrar una cuestión que sea del orden de: ¿qué es pues precisamente este presente al cual pertenezco? Ahora bien, creo que la pregunta a la cual Mendelssohn ha respondido, a la cual Kant responde –a la cual, por otra

¹⁹ Cf. *supra*, nota 7.

²⁰ Cf. *supra*, nota 11.

parte, se ve en la necesidad de responder, ya que se le pide que lo haga: lo que se ha planteado es una cuestión pública—, es otra. No es simplemente: en la situación actual, ¿qué es lo que puede determinar tal o cual decisión de orden filosófico? La cuestión se refiere a lo que es ese presente. Se refiere, ante todo, a la determinación de cierto elemento del presente que se trata de reconocer, distinguir, descifrar entre todos los otros. ¿Qué es aquello que, en el presente, tiene sentido actualmente para una reflexión filosófica? En la pregunta y la respuesta que Kant intenta darle, se trata en segundo lugar de mostrar en qué aspecto ese elemento resulta ser el portador o la expresión de un proceso, de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía. Y tercero y último, dentro de esta reflexión sobre ese elemento del presente portador o significativo de un proceso, mostrar en qué aspecto y cómo el individuo mismo que habla, en cuanto pensador, en cuanto sabio, en cuanto filósofo, forma parte de ese proceso. Pero la cosa es aun más compleja. Es preciso que muestre no sólo en qué sentido él forma parte del proceso, sino cómo, al formar parte, tiene, en su carácter de sabio o filósofo o pensador, que desempeñar cierto papel en ese proceso, en el que resultará a la vez, por tanto, elemento y actor.

En resumen, me parece que en el texto de Kant vemos surgir la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él. Y bien, si es admisible considerar la filosofía como una forma de práctica discursiva que tiene su propia historia, con ese juego entre la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” y la respuesta que Kant va a darle, creo que vemos a la filosofía —y me parece que no fuerzo demasiado las cosas si digo que es la primera vez— convertirse en la superficie de aparición de su propia actualidad discursiva, actualidad a la que interroga como acontecimiento, un acontecimiento cuyo sentido, valor y singularidad filosóficos tiene que expresar, y en el cual debe encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice. Y por eso mismo, vemos que la práctica filosófica o, más bien, el filósofo, al emitir su discurso filosófico, no puede evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente. Es decir que ya no será simplemente, o ya no será en absoluto la cuestión de su pertenencia a una doctrina o una tradición la que va a plantearsele, y no será tampoco la de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la cuestión de su pertenencia a un presente o, si se quiere, su pertenencia a cierto “nosotros”, un “nosotros” que se relaciona, según una extensión más o menos amplia, con un conjunto cultural característico de su propia actualidad. Ese “nosotros” debe llegar a ser para el filósofo, o está llegando a ser, el objeto

de su propia reflexión. Y, por eso mismo, se afirma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese “nosotros”.

La filosofía como superficie de aparición de una actualidad, la filosofía como interrogación sobre el sentido filosófico de la actualidad a la cual pertenece el filósofo, la filosofía como interrogación, por parte de éste, de ese “nosotros” del que él forma parte y con respecto al cual tiene que situarse: eso es, me parece, lo que caracteriza la filosofía como discurso de la modernidad, como discurso sobre la modernidad. Si lo prefieren, diría las cosas de la siguiente manera. Desde luego, no es con ese texto que aparece en la cultura europea la cuestión de la modernidad. Me imagino que saben perfectamente cómo se planteaba, al menos desde el siglo XVI —dejemos el resto de lado—, a lo largo del siglo XVII y en los albores mismos del siglo XVIII, la cuestión de la modernidad. Pero, para decirlo en forma muy esquemática, esa cuestión se había abordado en la cultura, digamos, clásica, según un eje que yo calificaría de longitudinal. Es decir que se abordaba como cuestión de polaridad, como una cuestión concerniente a la polaridad entre la Antigüedad y la modernidad. O sea que la cuestión de la modernidad se planteaba en los términos, ya fuera de una autoridad por aceptar o rechazar (¿qué autoridad aceptar?; ¿qué modelo seguir?, etc.), ya fuera bajo la forma, correlativa además de la primera, de una valoración comparada: ¿los antiguos son superiores a los modernos? ¿Vivimos un período de decadencia, etc.? Cuestión de la autoridad que había que aceptar, cuestión de la valoración o los valores que había que comparar: así, me parece, se planteaba la cuestión de la modernidad en esa polaridad de la Antigüedad y la modernidad. Ahora bien, creo que con Kant —y me parece que esto se ve muy claramente en el texto sobre la *Aufklärung*— aparece, aflora una nueva manera de plantear esa cuestión, no en una relación longitudinal con los antiguos, sino en lo que podría llamarse una relación sagital o, si lo prefieren, vertical del discurso con su propia actualidad. El discurso tiene que tomar en cuenta su actualidad para [primero] encontrar en ella su lugar propio; segundo, decir su sentido, y tercero, designar y especificar el modo de acción, el modo de efectuación que realiza dentro de esa actualidad. ¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué produce el hecho de que yo hable de ella? En esto consiste, a mi entender, esa nueva interrogación sobre la modernidad.

Todo esto es muy esquemático. Se trata, una vez más, de una pista que habría que explorar un poco más de cerca. Me parece que sería preciso tratar de hacer la genealogía, no tanto de la noción de modernidad, sino de la modernidad