I

La modernidad, desde su nacimiento, está en lucha con ella misma; en esto consiste su ambigüedad y el secreto de sus continuas transformaciones y cambios

Octavio Paz
Poesía y siglo

Actual (Mérida) (28): 19-46,
Enero - Abril 1994.

¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN?
QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES?[1]

Michel Foucault
Traducción de Jorge Dávila[2]

I

Ocurre en nuestro tiempo que cuando un diario plantea una pregunta a sus lectores, lo hace para solicitarles su punto de vista en relación con algún tema, sobre el cual cada quien ya tiene su opinión formada. En este caso, quien responde no corre ningún riesgo al no poder informar o enseñar nada nuevo con su respuesta. En el siglo XVIII se prefería interrogar al público sobre auténticos problemas; es decir, preguntas referidas a temas sobre las cuales aún no se tenían respuestas. No sabría decir si esto era más eficaz, pero en todo caso era más entretenido.

Siguiendo esta última costumbre, el periódico alemán *Berlinische Monatschrift* publicó, en el mes de noviembre de 1874, una respuesta a la pregunta *Was ist Aufklärung?* El autor de la respuesta era Kant.

Quizá se vea en esa respuesta de Kant tan solo un texto de poca relevancia. Sin embargo, me parece que ese texto va a permitir, de modo discreto, la entrada en la historia del pensamiento de una pregunta que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder; pero de la que, tampoco, ha podido desembarazarse. Ya contamos dos siglos en los que la filosofía repite esa misma pregunta de modos muy variados. Desde Hegel hasta Horckheimer o Habermas, pasando por Nietzsche o por Max Weber, casi no hay filosofía que, de manera directa o indirecta, no se encuentre confrontada con esta misma pregunta: ¿Cuál es, entonces, este evento que denominamos *Aufklärung* y que ha determinado, al menos parcialmente, lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy día?

Imaginemos que el *Berlinische Monatschrift* todavía hoy existiese y plantease a sus lectores la pregunta ¿Qué es la filosofía moderna? Tal vez podría responderse, como en una suerte de eco en el que resuena la pregunta formulada a Kant, de este modo: la filosofía moderna es aquella que intenta responder la pregunta formulada, con tanta imprudencia, hace dos siglos; a saber, *Was ist Aufklärung?*

Vale la pena que nos detengamos unos instantes en el referido texto kantiano. Por varias razones ese texto amerita que pongamos en él cierta atención; ellas son:

1) Dos meses antes de la respuesta de Kant, el mismo diario había publicado otra respuesta a la misma pregunta. Esta había sido formulada, también, a Moisés Mendelsshon. Pero Kant no conocía este texto cuando él redactó el suyo. Es

verdad que no es esta la primera vez que van a encontrarse los nuevos desarrollos de la cultura judía con el movimiento filosófico alemán. Ya transcurrian treinta años desde que Mendelsshon permanecía en esa encrucijada en compañia de Lessing. Sin embargo, hasta ese entonces sólo se había intentado, ora conseguir un espacio en el pensamiento alemán para la cultura judía (intento que realizó Lessing en la obra *Die Juden*), ora identificar los problemas comunes al pensamiento judio y a la filosofía alemana (tarea desarrollada por Mendelssohn en la obra *Phadön; oder, über die Unsterblichkeit der Seele*). Las respuestas de estos dos autores a la misma pregunta formulada por el *Berlinische Monatschrift,* son un testimonio del reconocimiento de que tanto la *Aufklärung* alemana como la *Haskala* judía pertenencían a la misma historia. Ambas intentan identificar los procesos comunes de los que provienen. Tal vez haya sido una manera de anunciar la aceptación de un destino común, el cual ya sabemos a qué drama conduciría.

2) Una segunda razón es que el texto de Kant, en sí mismo y en el marco de la tradición cristiana, plantea un problema nuevo. No es esta, ciertamente, la primera vez que el pensamiento filosófico intenta reflexionar sobre su propio presente. Pero se puede decir, de manera esquemática, que hasta ese momento tal reflexión había adoptado tres formas principales, a saber:

> El presente puede ser representado como perteneciente a una cierta era (*âge*) del mundo, distinguida de otras por ciertas características que le son propias, o separada de otras eras por algún acontecimiento dramático. Así, por ejemplo, en el diálogo platónico *El Político*, los interlocutores reconocen su pertenencia a una de esas revoluciones del mundo en las que éste resulta girando a la inversa, con todas las consecuencias negativas que ello conlleva.

El presente puede ser interrogado para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un próximo acontecimiento. En este caso tenemos el principio de una especie de hermeneútica histórica, de la cual San Agustín pudiera ser un ejemplo.

El presente puede ser analizado también, como un punto de transición hacia la aurora de un nuevo mundo. Es eso lo que describe G. Vico en el último capítulo de *La Scienza Nuova*; lo que él ve «hoy» es «la expansión de la más completa civilización hacia los pueblos sometidos, en su mayoría, a unos pocos grandes monarcas», es, también, «la Europa brillando con una incomparable civilización» en la que abundan «todos los bienes que componen la felicidad de la vida humana».[3]

Ahora bien, la manera en que Kant plantea la cuestión de la *Aufklärung* es completamente diferente de las tres formas anteriores: Para Kant, la *Aufklärung* no es ni una era del mundo a la que se pertenece, ni un acontecimiento del cual ya se perciben los signos, ni la aurora de una realización. Kant define la *Aufklärung* de un modo casi totalmente negativo; la define como una *Ausgang*, una «salida», una «vía de escape»[4]. En otros textos en los que Kant se ocupa de la historia, se plantean cuestiones de origen o bien se define la finalidad interna de un proceso histórico. En el texto sobre la *Aufklärung*, Kant lidia solamente con la cuestión de la actualidad. Kant no intenta comprender el presente en base a una totalidad o una realización futura. El busca una diferencia: ¿Qué diferencia introduce el hoy en relación con el ayer?

3. No entraré en el detalle del texto que, a pesar de su brevedad, no resulta siempre bien claro. Quisiera solamente precisar tres o cuatro rasgos que me parecen importantes para comprender el modo como Kant plantea la cuestión filosófica del presente.

Kant indica a continuación[5] que esa «salida» [*Ausgang*] que caracteriza a la *Aufklärung* es un proceso que nos libera del «estado de tutela»[6]. Por «estado de tutela» entiende un cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de otros, para nuestra conducción en los dominios donde conviene hacer uso de la razón. Al respecto, Kant ofrece tres ejemplos. Estamos en «estado de tutela» cuando un libro ocupa el lugar de nuestro entendimiento; cuando la guía de un director espiritual ocupa el lugar de nuestra consciencia; cuando un médico prescribe la dieta que debemos seguir. Notemos, de pasada, que en estos ejemplos se reconoce facilmente el registro de las tres críticas, aun cuando en el texto no se lo señale de modo explícito. En todo caso, la *Aufklärung* está definida por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón.

También hay que resaltar que Kant presenta esa «salida» de manera bastante ambigua. Por una parte, la *Ausgang* está caracterizada como un hecho, como un proceso en desarrollo; pero, por otra parte, Kant la presenta como una tarea y como una obligación. Ya en el primer párrafo del texto, Kant hace notar que el hombre es, por sí mismo, responsable de su estado de tutela. En consecuencia, hay que concebir que el hombre no podrá salir de ese estado sino gracias a un cambio operado por él mismo sobre sí mismo. Significativamente dice Kant que esta *Aufklärung* tiene una «divisa» (*Wahlspruch*). Ahora bién, la *Wahlspruch* es una divisa heráldica, esto es, un rasgo distintivo gracias al cual uno puede ser reconocido; es, también, una instrucción que uno se da a sí mismo y que propone a otros. Y, ¿cuál es, pues, esta instrucción? *Sapere aude*: «atrévete a conocer», «ten el coraje, la audacia para conocer». Así, es necesario considerar a la *Aufklärung*, tanto como un proceso en el cual participan los hombres de manera colectiva, como un acto de coraje que debe ser ejecutado de manera personal. Los hombres son a

la vez elementos y agentes de un mismo proceso. Ellos pueden ser los actores del proceso en la medida de su participación en este último; y el proceso ocurre en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios.

Hay una tercera dificultad en el texto de Kant que corresponde al uso de la palabra *Menschheit* [humanidad]. Es bien conocida la importancia de esta palabra en la concepción kantiana de la historia. ¿Habrá que comprender que el proceso de la *Aufklärung* abarca a todo el conjunto de la especie humana? En ese caso habría que imaginar a la *Aufklärung* como un cambio histórico que afecta la existencia política y social de todos los hombres sobre la superficie de la tierra. O, ¿habrá que comprender que se trata de un cambio que afecta a lo constitutivo de la humanidad del ser humano? Surge, entonces, la cuestión de saber qué es ese cambio. De nuevo, aquí la respuesta de Kant no deja de tener cierta ambigüedad. En todo caso, bajo la apariencia de simplicidad esa respuesta es bastante compleja. Veamos.

Kant define dos condiciones esenciales para que el hombre salga de su estado de tutela. Estas dos condiciones son, a la vez, espirituales e institucionales, éticas y políticas.

La primera de estas condiciones es que sea claramente distinguido el campo de la obediencia y el campo del uso de la razón. Para dar una breve caracterización del estado de tutela, Kant cita la expresión familiar: «obedezcan, no razonen». Según Kant, es esta la manera como normalmente se ejercen la disciplina militar, el poder político y la autoridad religiosa. La humanidad habrá alcanzado su madurez [*deviendra majeure*] no cuando ya no tenga que obedecer, sino cuando se le diga [a los hombres] «obedezcan, y podrán razonar tanto como quieran». Hay que notar que la palabra alemana empleada aquí es «*räzonieren*». Esta palabra, también empleada en las *Críticas*, no se refiere a un uso cual-

quiera de la razón, sino a un uso de la razón en el que ésta no persigue otro fin que ella misma; «*räzonieren*» es razonar para razonar. Al respecto Kant ofrece algunos ejemplos que son triviales en apariencia: pagar los impuestos, pero pudiendo razonar tanto como se quiera sobre el sistema fiscal, he ahí lo que caracteriza al estado de madurez [*majorité*]; también, cuando se es pastor, tomar la responsabilidad del servicio en una parroquia conforme con los principios de la iglesia a la que se pertenece, pero pudiendo razonar libremente a propósito de los dogmas religiosos.

Se podría pensar que no hay en todo esto nada que sea muy diferente de lo que, desde el siglo XVI, se entiende por la libertad de consciencia; a saber, el derecho de pensar como se quiera, siempre y cuando se obedezca como se debe. Ahora bien, es aquí donde Kant hace intervenir otra distinción[7]; y la hace intervenir de un modo bastante sorprendente. Se trata de la distinción entre el uso privado y el uso público de la razón. Pero, agrega Kant, de inmediato, que la razón en su uso público debe ser libre y en su uso privado debe estar sometida. Y ello es lo contrario, término por término, de lo que ordinariamente se denomina la libertad de consciencia.

Sobre esta segunda distinción debemos ser más precisos. ¿En qué consiste, según Kant, este uso privado de la razón? ¿Cuál es el dominio de su ejercicio? Dice Kant que el hombre hace uso privado de su razón cuando es «una pieza de una máquina»; es decir, cuando tiene que cumplir un papel en la sociedad y tiene que ejercer algunas funciones: ser soldado, tener que pagar impuestos, estar a cargo de una parroquia, ser funcionario del gobierno; todo ello hace del ser humano un segmento particular en la sociedad. Se encuentra uno a sí mismo ocupando una posición definida en la que debe aplicar reglas y perseguir fines particulares. Kant no solicita que se practique una obediencia ciega y estúpida; más bién solicita que se haga un uso de la razón adaptado a esas

circunstancias determinadas, y en ese entonces la razón debe someterse a esos fines particulares. En consecuencia, no puede haber, en este caso, uso libre de la razón.

Por el contrario, cuando se razona sólo para hacer uso de la razón, cuando se razona como ser razonable (y no como pieza de una máquina), cuando se razona como miembro de la humanidad razonable, entonces el uso de la razón debe ser libre y público. La *Aufklärung* no es, por tanto, unicamente el proceso gracias al cual los individuos verían garantizada su libertad personal de pensamiento. Hay *Aufklärung* cuando existe superposición del uso universal, del uso libre[8] y del uso público de la razón.

Ahora bien, esto nos conduce a una cuarta pregunta que se le puede formular al texto kantiano[9] . Podemos muy bien concebir que el uso universal de la razón (fuera de todo fin particular) es asunto del sujeto mismo como individuo; también se puede concebir que la libertad de este uso de la razón pueda ser asegurado de manera puramente negativa, gracias a la ausencia de toda demanda [*poursuite*] contra dicho uso; pero, ¿cómo asegurar un uso público de esta razón? Como vemos, la *Aufklärung* no debe ser concebida simplemente como un proceso general que afecta a toda la humanidad; tampoco debe ser concebida solamente como una obligación prescrita a los individuos: la *Aufklärung* aparece ahora como un problema político. En todo caso, el asunto problemático que se plantea es el de saber cómo puede el uso de la razón tomar la forma pública que requiere, cómo puede la audacia de conocer ejercerse a la luz del día mientras que los individuos están siendo obedientes del modo más exacto posible. Kant concluye su texto proponiendo a Federico II, en términos levemente velados, una especie de contrato. A este último pudiera llamársele el contrato entre el despotismo racional y la razón libre: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de la

obediencia, siempre y cuando el principio político al que sea menester obedecer esté en conformidad con la razón universal.

Dejemos hasta allí el texto kantiano. De ningún modo considero que ese texto pueda constituir una descripción adecuada de la *Aufklärung*, y pienso que ningún historiador podría sentirse satisfecho con él para el análisis de las transformaciones sociales, políticas y culturales producidas a finales del siglo XVIII.

Sin embargo, a pesar del caracter circunstancial del escrito de Kant, y sin querer otorgarle un lugar exagerado en la obra completa, creo que se debe destacar la relación que existe entre ese breve artículo y las tres *Críticas*. En efecto, Kant describe la *Aufklärung* como el momento en el que la humanidad va a hacer uso de su propia razón sin sometimiento a autoridad alguna. Ahora bien, es precisamente en un momento como ese que la Crítica se hace necesaria, puesto que ella tiene por misión la definición de las condiciones bajo las cuales es legítimo el uso de la razón para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que se puede esperar. El uso ilegítimo de la razón hace nacer, por medio de la ilusión, al dogmatismo y la heteronomía; por el contrario, cuando el uso legítimo de la razón ha sido claramente definido en sus principios es que puede asegurarse su autonomía. En algún sentido la Crítica es el libro-guía de la razón que ha alcanzado su madurez en la *Aufklärung*, e inversamente, la *Aufklärung* es la edad de la Crítica.

Creo que también es necesario destacar la relación entre ese texto de Kant y sus otros escritos sobre la historia[10]. En su mayoría estos escritos se proponen definir la finalidad interna del tiempo y el punto hacia el cual se encamina la historia de la humanidad. Ahora bien, el análisis de la *Aufklärung*, al definir esta historia como el tránsito de la humanidad hacia su estado de madurez, sitúa a la actualidad en relación con ese movimiento de

conjunto y sus direcciones fundamentales. Pero, al mismo tiempo, muestra cómo, en ese mismo momento, cada quien aparece como responsable, en cierto modo, del proceso conjunto.

La hipótesis que quisiera proponer es que ese pequeño texto de Kant se encuentra, de alguna manera, sobre la linea que une los planos de la reflexión crítica y de la reflexión sobre la historia[11] . Es una reflexión de Kant sobre la actualidad de su propia empresa filosófica. Sin duda que no es la primera vez que un filósofo ha dado las razones que le llevan a emprender su obra en tal o cual momento. Pero me parece que es la primera vez que un filósofo reúne, de manera estrecha y desde el interior, el significado de su obra en relación con el conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y por causa del cual escribe. Me parece que la novedad de ese texto es la reflexión sobre el «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular.

Al mirar ese texto del modo que propongo, me parece que se puede reconocer en él un punto de partida: el esbozo de lo que pudiera llamarse la actitud de modernidad.

II

Sé que frecuentemente se habla de la modernidad como una época o, al menos, como un conjunto de rasgos característicos de una época; suele situársela en un calendario en el que aparecería precedida por una pre-modernidad más o menos ingenua o arcaica, y seguida por una enigmática e inquietante «post-modernidad». Siguiendo este razonamiento nos preguntamos si la modernidad constituye la continuación y el desarrollo de la *Aufklärung,* o si hay que verla como una ruptura o una desviación en relación con los principios fundamentales del siglo XVIII.

Haciendo referencia al texto de Kant, me pregunto si no se

puede considerar a la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Con «actitud» quiero decir un modo de relación con y frente a la actualidad; una escogencia voluntaria que algunos hacen; en suma, una manera de pensar y de sentir, una manera, también, de actuar y de conducirse que marca una relación de pertenencia y, simultaneamente, se presenta a sí misma como una tarea. Un poco, sin duda, como aquello que los antiguos griegos denominaban un «*ethos*». Por lo tanto, más que querer distinguir el «período moderno» de las épocas «pre» o «post-moderna», creo que sería mejor indagar sobre cómo la actitud de modernidad, desde su propia formación, se encuentra en lucha con actitudes de «contra-modernidad».

Para caracterizar brevemente esta actitud de modernidad, me referiré a un ejemplo que resulta casi necesario: se trata de Baudelaire, y ello porque su consciencia de la modernidad es generalmente reconocida como una de las más agudas en el siglo XIX.

> 1. Frecuentemente se caracteriza a la modernidad por la consciencia de la discontinuidad del tiempo: ruptura con la tradición, sentimiento de la novedad, vértigo de lo que ocurre. Eso es lo que parece decir Baudelaire cuando define la modernidad por «lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente»[12]. Pero, para él, ser moderno no es reconocer y aceptar ese movimiento perpetuo; es, por el contrario, tomar una cierta actitud en relación con ese movimiento. Y esta actitud voluntaria, dificil, consiste en retomar algo eterno que no está ni más allá ni detrás del instante presente, sino en él mismo. La modernidad se distingue de la moda que no hace más que seguir el curso del tiempo; es la actitud que permite aprehender lo que hay de «heroico» en el momento presente. La modernidad no es un hecho de sensibilidad ante el presente fugitivo, es una voluntad de «hacer heroico» [*héroïser*] el presente.

Me conformaré con citar lo que dice Baudelaire sobre la pintura de personajes contemporáneos. Baudelaire se burla de aquellos pintores que, encontrando bastante feo el modo de vestir de los hombres del siglo XIX, sólo querían representar togas antiguas. Pero la modernidad de la pintura no consistirá para él en introducir los trajes negros en el cuadro. El pintor moderno será aquel que muestre esa sombría y larga levita como «el vestido necesario de nuestra época». El pintor moderno sabrá hacer ver en esa moda del momento la relación esencial, permanente y obsesiva que nuestra época mantiene con la muerte. «El vestido negro y la larga levita tienen no sólo su belleza poética, que es expresión de igualdad universal, sino aún su poética que es la expresión del alma pública; un inmenso desfile de enterradores, enterradores políticos, enterradores amantes, enterradores burgueses. Todos celebramos algún entierro»[13]. Para designar esta actitud de modernidad, Baudelaire hace uso a veces de un litote que es muy significativo porque se presenta en forma de precepto: «No tienes el derecho de despreciar el presente».

2. Por supuesto que este «hacer heroico» es irónico. En la actitud de modernidad no se trata, en modo alguno, de sacralizar el momento que pasa para intentar mantenerlo o perpetuarlo. Mucho menos se trata de recoger el momento presente como una curiosidad fugitiva e interesante. A esto es lo que Baudelaire llama la actitud de «*flânerie*»: la postura de espectador. El *flâneur*, el ocioso, el espectador que se pasea, se contenta con abrir los ojos, con poner atención y coleccionar en el recuerdo. Frente al hombre de *flânerie*, Baudelaire opone el hombre de modernidad: «...el va, corre, busca. ¿Qué busca? Con toda seguridad, este hombre,... este solitario dotado con una activa imaginación, siempre viajero a través del **gran desierto de hombres**, este hombre tiene un fin más elevado que el de un puro *flâneur*. Un fin más

general, lejos del mero placer fugitivo de la circunstancia. Ese hombre busca algo que se nos permitirá llamar la modernidad. Para él, se trata de extraer de la moda lo que ésta pueda contener de poético en lo histórico...»[14] . Como ejemplo de modernidad, Baudelaire cita al artista Constantin Guys, en apariencia un *flâneur*, un coleccionista de curiosidades; para Baudelaire, este artista queda como «el último doquiera pueda resplandecer la luz, quedar un eco de poesía, pulular la vida, vibrar la música; doquiera una pasión pueda posar para su mirada, doquiera el hombre natural y el hombre convencional se muestren en una extraña belleza, doquiera el sol ilumine las fugaces alegrías del *animal depravado*[15] .»[16] .

Pero no hay que equivocarse. Constantin Guys no es un *flâneur*; lo que, según Baudelaire, hace de él el pintor moderno por excelencia es que, justo cuando el mundo entero adormece, él comienza su trabajo para transfigurar dicho mundo. Una transfiguración que no es anulación de lo real sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad; en ese juego las cosas «naturales» se convierten en «más que naturales», las cosas «bellas» llegan a ser «más que bellas» y las cosas singulares aparecen «dotadas de una vida entusiasta como el alma del autor».[17] Para la actitud de modernidad, el alto valor que tiene el presente es indisociable de la obstinación tanto en imaginarlo de modo distinto a lo que es, como en transformarlo, no destruyéndolo sino captándolo en lo que es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención puesta en lo real se confronta con la práctica de una libertad que, simultaneamente, respeta y viola lo real.

3. No obstante, para Baudelaire la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente; es, también, un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. La actitud voluntaria de modernidad está ligada a un ascetismo

indispensable. Ser moderno no es aceptarse a sí mismo tal como se es en el flujo de momentos que pasan; es tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración ardua y compleja; es lo que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época, el «dandismo». No recordaré aquí pasajes bien conocidos y referidos ora a la naturaleza «vulgar, terrenal, inmunda», ora a la rebelión indispensable del hombre contra sí mismo, ora a la «doctrina de la elegancia» que impone «a sus ambiciosos y humildes discípulos» una disciplina más despótica que las más terribles de las religiones; pasajes, en fin, sobre el ascetismo del *dandy* que hace de su cuerpo, de su comportamiento, de sus sentimientos y pasiones, de su existencia, una obra de arte. El hombre moderno, para Baudelaire, no es aquel que se lanza al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida; es aquel que intenta inventarse a sí mismo. Esta modernidad no «libera al hombre en su propio ser», lo obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo.

4. Finalmente agregaré una sola palabra. Este irónico «hacer heroico» del presente, este juego de la libertad con lo real para su transfiguración, esta elaboración ascética de sí, no concibe Baudelaire que puedan encontrar su lugar en la sociedad misma o en el cuerpo político. Pueden producirse sólo en otro lugar diferente: el que Baudelaire llama el arte.

No pretendo resumir con estos pocos rasgos ni ese complejo evento histórico que fue la *Aufklärung* a fines del siglo XVIII, ni la actitud de modernidad bajo las diferentes formas que ha podido tomar en el curso de los dos últimos siglos.

He querido hacer énfasis, por una parte, en el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza, de modo simultáneo, la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autóno-

mo. Por otra parte, he querido insistir en que el hilo que puede unirnos de ese modo a la *Aufklärung* no es la fidelidad a ciertos elementos de doctrina, sino, más bién, la permanente reactivación de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que se podría caracterizar como una crítica permanente de nuestro ser histórico[18]. Quisiera caracterizar muy brevemente este *ethos*.

A. Negativamente

1. En principio, este *ethos* implica que se rechace lo que con gusto llamaría el «chantaje» a la *Aufklärung*. Pienso que la *Aufklärung* —como conjunto de eventos políticos, económicos, sociales, institucionales y culturales de los que, en gran medida, aún dependemos— constituye un dominio privilegiado para el análisis. Pienso también que como empresa para reunir, por medio de un lazo de relación directa, el progreso de la verdad y la historia de la libertad, la *Aufklärung* ha formulado una pregunta filosófica aún planteada y que nos concierne. Finalmente, y como lo he mostrado a propósito del texto de Kant, pienso que la *Aufklärung* ha definido una cierta manera de filosofar. Pero ello no quiere decir que haya que colocarse «a favor» o «en contra» de la *Aufklärung*. De modo preciso, ello quiere decir, incluso, que hay que rechazar todo cuanto se presentase en forma de la siguiente alternativa, por lo demás simplista y autoritaria: o Usted acepta la *Aufklärung* y se mantiene en la tradición de su racionalismo (lo que algunos consideran positivo y otros, por el contrario, como un reproche), o bien Usted critica la *Aufklärung* e intenta entonces escapar a esos principios de racionalidad (lo que, de nuevo, puede ser tomado como bueno o como malo). Y no saldremos del chantaje por el mero hecho de introducir matices «dialécticos» con el objeto de buscar determinar lo que haya podido haber de bueno y de malo en la *Aufklärung*.

Hay que intentar hacer el análisis de nosotros mismos

como seres que, en cierta medida, hemos sido históricamente determinados por la *Aufklärung*. Esto implica una serie de indagaciones históricas que deben ser tan precisas como sea posible, pero que no deben estar orientadas retrospectivamente hacia el «nucleo esencial de la racionalidad» que se pueda encontrar en la *Aufklärung* y que habría que salvar a costa de lo que fuere. Estarán orientadas hacia «los límites actuales de lo necesario»; es decir, hacia aquello que no es indispensable, o no lo es más, para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos.

2. Esta crítica permanente de nosotros-mismos debe evitar las confusiones, siempre demasiado fáciles, entre el humanismo y la *Aufklärung*.

Jamás hay que olvidar que la *Aufklärung* es un evento o un conjunto de eventos y de procesos históricos complejos, que se ubican en un cierto momento del desarrollo de las sociedades europeas. Este conjunto contiene elementos de transformaciones sociales, tipos de instituciones políticas, formas del saber, proyectos de racionalización de los conocimientos y de las prácticas, mutaciones tecnológicas que resulta dificil resumir en una palabra, aún cuando muchos de estos fenómenos son todavía importantes en la hora actual. El fenómeno que he destacado, y que me parece haber sido fundador de toda una forma de reflexión filosófica, concierne sólo al modo de relación reflexiva con el presente.

El humanismo es algo totalmente distinto. Es un tema, o más bién un conjunto de temas que han reaparecido muchas veces a lo largo del tiempo en las sociedades europeas. Esos temas, siempre ligados a juicios de valor, evidentemente siempre han variado mucho en su contenido, asi como en los valores que han preservado. Han servido, además, como principio crítico de diferenciación: hubo un humanismo que se presentaba como crítica del cristianismo o de la religión en

general; hubo un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético y mucho más teocéntrico (esto, en el siglo XVII). En el siglo XIX, hubo un humanismo desconfiado, hostil y crítico en relación con la ciencia; mas, por el contrario, hubo otro que cifraba toda su esperanza en esa misma ciencia. El marxismo, el existencialismo y el personalismo también han sido humanismos. Hubo un tiempo en el que se respaldaron los valores humanistas representados por el nacional-socialismo, y en el que los mismos estalinistas decían que eran humanistas.

De esto no hay por qué sacar la consecuencia de que todo cuanto haya podido reclamarse como propio del humanismo tenga que ser rechazado. Más bien podemos concluir que la temática humanista es, en sí misma, desmasiado dócil, demasiado diversa y demasiado inconsistente como para servir de eje a la reflexión. Y es un hecho que, al menos desde el siglo XVII, lo que se denomina humanismo ha estado siempre obligado a tomar asidero en ciertas concepciones del hombre tomadas prestadas de la religión, de la ciencia o de la política. El humanismo sirve para colorear y justificar las concepciones del hombre a las cuales se ha visto obligado a recurrir.

Ahora bien, en relación con esto último, yo creo que se puede oponer a esa temática —con frecuencia tan recurrente y siempre dependiente del humanismo— el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros-mismos en nuestra autonomía: es decir, un principio que está en el corazón de la consciencia histórica que la *Aufklärung* ha tenido de sí misma. Desde este punto de vista, veo más bien un estado de tensión entre la *Aufklärung* y el humanismo que una identidad. En todo caso, confundirlos me parece peligroso, y por lo demás históricamente inexacto. Si la cuestión del hombre, de la especie humana, del humanista fue de importancia a lo largo del siglo XVIII, creo que raras

veces se debió a que la *Aufklärung* se consideró a sí-misma como un humanismo. Vale la pena hacer notar que, a lo largo del siglo XIX, la historiografía del humanismo en el siglo XVI —tan importante para personas como Sainte-Beuve y Burckhardt— fue siempre distinta, y a veces explícitamente opuesta, a la ilustración y al siglo XVIII. En el siglo XIX hubo la tendencia a oponerlos, al menos en la misma medida que a confundirlos. En todo caso creo que, así como hay que escapar del chantaje intelectual y político relativo a «estar a favor o en contra de la *Aufklärung*», hay que escapar del confusionismo histórico y moral que mezcla el tema del humanismo y la cuestión de la *Aufklärung*. Un trabajo que está por realizarse sería el análisis de las complejas relaciones de la *Aufklärung* con el humanismo en el curso de los dos últimos siglos. Este trabajo permitiría despejar un poco la consciencia que tenemos de nosotros mismos y de nuestro pasado.

B. Positivamente

Teniendo en cuenta las anteriores precauciones, resulta obvio que hay que darle un contenido más positivo a lo que pueda ser un *ethos* filosófico consistente en una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros-mismos.

1. Este *ethos* filosófico puede caracterizarse como una *actitud-límite*. No se trata de un comportamiento de rechazo. Debemos escapar de la disyuntiva 'afuera-adentro'; hay que colocarse en las fronteras. La crítica es, por supuesto, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la pregunta que se planteó Kant fue la de saber cuáles son los límites a los que el conocimiento debe renunciar a traspasar, me parece que hoy, la pregunta crítica debe retornar a su

forma positiva; a saber, ¿en lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible [de limitaciones].

Esta transformación trae consigo una consecuencia inmediata: la crítica ya no buscará las estructuras formales que tienen valor universal; más bien se convertirá en una indagación histórica a través de los eventos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. En este sentido, tal crítica no es transcendental, y no tiene como su fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica —y no transcendental— en el sentido de que no buscará identificar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos, aquello que nos sea imposible hacer o conocer, sino que desprenderá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos.

Esta crítica no intenta hacer posible la metafísica convertida finalmente en ciencia; intenta renovar el esfuerzo, tan lejana y extensamente como sea posible, del trabajo indefinido de la libertad.

2. Pero, para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacio de la libertad, me parece que esta actitud histórico-crítica debe ser también una actitud experimental. Quiero decir que este trabajo realizado en los límites de

nosotros mismos debe, por una parte, abrir un dominio de indagaciones históricas y, por otra parte, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para aprehender los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que haya que darle a ese cambio. Es decir que esta ontología histórica de nosotros mismos, debe apartarse de todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales. De hecho, sabemos por experiencia que la pretensión de escapar del sistema de la actualidad proponiendo los programas conjuntos, globales, de una sociedad distinta, de un modo de pensar diferente, de otra cultura, de otra visión del mundo, no han conducido, de hecho, sino a retornar a las más peligrosas tradiciones.

Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en cierto número de dominios concernientes a modos de ser y de pensar, a relaciones de autoridad, a relaciones entre los sexos, o a la manera de percibir la locura o la enfermedad. Prefiero más bien esas transformaciones, incluso parciales, que se han producido en la correlación del análisis histórico y la actitud práctica, que las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX.

Caracterizaría, por lo tanto, al *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos, como una prueba historíco-práctica de los límites que podemos traspasar y, por ello, como trabajo de nosotros-mismos sobre nosotros-mismos, en la medida en que seamos seres libres.

3. Pero, sería completamente legítimo, sin duda, hacer la siguiente objeción: al limitarse a este género de indagaciones o de pruebas siempre parciales y locales, ¿no se corre el riesgo de dejarse determinar por estructuras más generales de las cuales no tenemos ni consciencia ni control?

Ante esta pregunta ofrezco dos respuestas. Es cierto que

hay que renunciar a la esperanza de tener acceso algún día a un punto de vista que pudiera darnos acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que pueda constituir nuestros límites históricos. Desde este punto de vista, la experiencia teórica y práctica que tenemos de nuestros límites y de la posibilidad de ir más allá de ellos está siempre limitada y determinada; por tanto, siempre estamos en posición de comenzar de nuevo.

Pero ello no quiere decir que todo el trabajo no pueda hacerse sino en el desorden y la contingencia. El trabajo que propongo tiene su generalidad, su sistematicidad, su homogeneidad y su apuesta[19] [*enjeu*].

a) Su apuesta:

Está indicada por lo que pudieramos llamar «la paradoja [de las relaciones][20] de la capacidad y del poder». Sabemos que la gran promesa o la gran esperanza del siglo XVIII, o al menos de una parte de él, estaba centrada en el crecimiento simultáneo y proporcional de la capacidad técnica de actuar sobre las cosas, y de la libertad de los individuos, unos en relación con otros. Por lo demás, se puede ver que a través de toda la historia de las sociedades occidentales (quizá sea aquí donde se encuentre la raíz de su singular destino histórico, tan particular, tan diferente de otras sociedades en su trayectoria y tan universalizante y dominante en relación con otras) la adquisición de capacidades y la lucha por la libertad han constituido elementos permanentes [de esa historia]. Ahora bién, las relaciones entre crecimiento de capacidades y crecimiento de la autonomía no son tan simples como se pudo creer en el siglo XVIII. Y hemos podido ver algunas formas de relaciones de poder que han sido incubadas dentro de diversas tecnologías (ya se trate de producciones con fines económicos, instituciones con fines de regulaciones sociales, técnicas de comunicación): las disci-

plinas, tanto colectivas como individuales y los procedimientos de normalización ejercidos en nombre del poder del Estado, de las exigencias de la sociedad o de regiones de la población, constituyen algunos ejemplos[21] . La apuesta puede entonces resumirse en la siguiente pregunta: ¿Cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder?

b) Homogeneidad:

Esto conduce al estudio de lo que pudieramos llamar «los sistemas prácticos[22]». Se trata de tomar como dominio homogéneo de referencia, no las representaciones que los hombres se dan de sí mismos, ni tampoco las condiciones que los determinan sin que ellos lo sepan, sino aquello que hacen y la manera como lo hacen. Es decir, por una parte, las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer (lo que pudieramos llamar su aspecto tecnológico [de los «sistemas prácticos»]) y, por otra parte, la libertad con la que actúan en esos sistemas prácticos, reaccionando a lo que hacen los otros y modificando, hasta cierto punto, las reglas del juego (esto es lo que pudiera llamarse la vertiente estratégica de esas prácticas). La homogeneidad de estos análisis histórico-críticos está por tanto asegurada por ese dominio de prácticas, con sus vertientes tecnológica y estratégica.

c) Sistematicidad:

Estos sistemas prácticos provienen de tres grandes dominios: el de las relaciones de control sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros y el de las relaciones consigo mismo. Esto no quiere decir que ellos sean tres dominios completamente extraños entre sí. Sabemos bien que el control sobre las cosas está mediado por las relaciones con los otros, lo que implica, a su vez, relaciones consigo mismo y viceversa. Pero se trata de tres ejes cuya especifici-

dad e interconexiones hay que analizar: el eje del saber, el eje del poder y el eje de la ética. En otras palabras, la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder una serie abierta de preguntas; tiene por delante la faena de hacer un número no definido de indagaciones que se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera, mas respondiendo todas a la siguiente sistematización: cómo nos hemos constituído como sujetos de nuestro saber, cómo nos hemos constituído como sujetos que ejercemos o soportamos las relaciones de poder; cómo nos hemos constituído como sujetos morales de nuestras acciones.

d) Generalidad:

Finalmente, estas indagaciones histórico-críticas son muy particulares, en el sentido de que ellas versan siempre sobre un material, una época, un cuerpo de prácticas y discursos determinados. Pero, al menos en la escala de las sociedades occidentales de las que provenimos, esas indagaciones poseen su generalidad, en el sentido de que han sido recurrentes hasta nuestros días. Ejemplo de ello son el problema de las relaciones entre razón y locura, o entre enfermedad y salud, o entre crimen y ley; el problema del lugar que hay que darle a las relaciones sexuales, etc.

Pero si evoco esta generalidad, no es para decir que habrá que reconstruírla en su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que hay que comprender es en qué medida lo que sabemos de esa generalidad, las formas de poder en ellas ejercidas y la experiencia que en ella tenemos de nosotros mismos no constituyen más que figuras históricas determinadas por una cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción y modos de relación consigo mismo. El estudio de [los modos de][23] **problematización** (es decir, de lo que no es ni constante antropológica ni variación

cronológica) es, por tanto, la manera de analizar cuestiones de alcance general en su forma históricamente singular.

Una palabra de resumen para concluir y para retornar a Kant.

No se si algún día alcanzaremos el estado de madurez. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el evento histórico de la *Aufklärung* no nos ha llevado a ese estado y de que aún no lo alcanzamos. Sin embargo, me parece que se puede asignar un sentido a la interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros-mismos que Kant ha formulado al reflexionar sobre la *Aufklärung*. Me parece que esa misma interrogación es una manera de filosofar que no ha dejado de aparecer, con su importancia y su efectividad, durante los dos últimos siglos. Hay que considerar a la ontología crítica de nosotros mismos, no ciertamente como una teoría, como una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de un saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, como un *ethos*, como una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos mismos límites.

Esta actitud filosófica debe traducirse en un trabajo realizado en indagaciones diversas. Ellas tienen su coherencia metodológica en el estudio, tanto arqueológico como genealógico, de las prácticas enfocadas, simultáneamente, como un tipo tecnológico de racionalidad y como un juego estratégico de las libertades. Ellas tienen su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en las que han sido problematizadas las generalidades de nuestras relaciones con las cosas, con los otros y con nosotros mismos. Ellas tienen su coherencia práctica en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de prácticas concretas. No se si hay que decir,

hoy día, que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; por mi parte, pienso que necesita, siempre, el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una paciente labor que de forma a la impaciencia por la libertad.

* * *

Agradecimiento del traductor

Agradezco el estímulo de Alberto Rodríguez y Victor Bravo durante la preparación de este trabajo, asi como los comentarios y críticas que a una versión preliminar de esta traducción hicieron Magaly Miliani, Alejandro Ochoa y, especialmente, los de Ramsés Fuenmayor quien cotejó meticulosamente dicha versión preliminar con la versión en inglés del texto de Foucault.

1 Traducción del texto escrito en 1984 y que permaneció inédito en la versión original hasta Abril de 1993, cuando fue publicado por la revista *Magazine Littéraire* en su número 309. Una traducción al inglés, posiblemente revisada por el autor del texto, se publicó en 1984 en el libro *Foucault Reader*, editado por Paul Rabinow (Pantheon Books, New York). Hacemos la traducción al español del original en francés, teniendo en cuenta la referida traducción al inglés.

2 Departamento de Sistemología Interpretativa, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

3 Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*, 3ed ed., (1744), abridged translation by T. G. Bergin and M. H. Fisch (Ithaca/ London: Cornell University Press, 1970), pp. 370, 372. [N.T.: La referencia aparece en la traducción al inglés, mas no en el texto original.]

4 El término *Ausgang* que usa Kant al inicio del texto *Was ist Aufklärung?* ha sido traducido al español como «liberación», al francés como «*sortie*» y al inglés como «*release*» en las conocidas traducciones del texto kantiano. El lector notará el inmenso interés de Foucault en este término para su interpretación del texto de Kant. [N.T.]

5 Foucault se refiere al primer párrafo del texto de Kant. Las palabras y frases que, en adelante, Foucault coloca entre comillas se co-

rresponden con la traducción francesa del texto de Kant. Para facilidad del lector copio enseguida el primer párrafo de la traducción al español de ese texto:

«*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad.* La *incapacidad* significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la ilustración.»

6 El lector notará que este término corresponde al término «incapacidad» en la traducción al español del texto kantiano (Véase nota 5). La versión francesa del texto de Kant que utilizó Foucault utiliza la expresión *minorité*. Hemos preferido la expresión «estado de tutela» teniendo en cuenta tanto una reciente versión francesa del texto de Kant que usa esta expresión (in *Vers la paix perpétuelle* et autres essais, traducción de J.F. Poirier y F. Proust, Gallimard, 1991), como la traducción inglesa donde se optó por la expresión «*self-incurred tutelage*». [N.T.]

7 Esta es la segunda de las dos condiciones esenciales anunciadas por Foucault más arriba. [N.T.]

8 Foucault está haciendo sinónimo el uso libre y el uso universal, como bien notará el lector en el siguiente párrafo. [N.T.]

9 Foucault, en este numeral 3, ha formulado —aunque no siempre de modo explícito— tres preguntas que indagan sobre la relación que el significado de la Ilustración tiene con las nociones de «estado de tutela», «salida» y «humanidad». [N.T.]

10 Foucault se refirió más profusamente a este tema en otro texto que debe considerarse como compañero del que traducimos aquí. Se trata del texto que, bajo el título «Un curso inédito», apareció en el *Magazine Littéraire* (Nº 207, Mayo 1984) justo un mes antes de la muerte del autor. (Versión en español: *¿Qué es la Ilustración?* en M. Foucault, «Saber y Verdad», Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1991, pp. 197-207).

Ese texto corresponde a la primera parte de la lección de apertura del curso correspondiente al año 1983 en el Colegio de Francia. En esa lección Foucault se refirió a la preocupación de Kant por el asunto de la historia, teniendo en mente, quizás, dos objetivos: presentar un

marco relativo al pensamiento general de Kant en el que se ajusta su interpretación del texto *Was ist Aufklärung?* (lo que puede verse claramente en el texto «Un curso inédito») y anunciar una reinterpretación de su propio trabajo a propósito de la discusión de la noción de «actitud de modernidad». El segundo objetivo lo hizo más explícito el autor en la segunda parte de la lección dedicada a interpretar el texto de Kant.

Precisamente, esa segunda parte de la lección de aquel 5 de Enero fue, sin duda, el primer esbozo público del texto que aquí traducimos y que se editó por vez primera, en lengua inglesa, el mismo año de la muerte del autor (Veáse nota 1). [N.T.]

11 Para expresar esta idea, Foucault utiliza en esta frase la palabra *charnière* (bisagra) en sentido figurado. [N.T.]

12 En la versión en inglés aparece la referencia al ensayo de Baudelaire que está usando Foucault; la referencia es a una traducción al inglés. En el texto en francés no hay referencia alguna. Pero ciertamente se trata del escrito «*Le peintre de la vie moderne*» («El pintor de la vida moderna») en el que Baudelaire escribe: «La modernidad, es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno, lo inmutable. Ha habido una modernidad para cada pintor antiguo...». Baudelaire, *Oeuvres Complètes*, Editions du Seuil, 1968, p.553. [N.T.]

13 La cita de Baudelaire ha sido tomada (como bien lo indica la versión en inglés del texto) de «*De l'heroisme de la vie moderne*» pequeño capítulo del libro «*Salon de 1846*». En el texto de Foucault se omiten algunas palabras y hemos preferido hacer la traducción del texto de Baudelaire: *Oeuvres Complètes*, p.260. [N.T.]

14 Baudelaire, *Le Peintre...*, op. cit., p. 553, el énfasis aparece en el texto de Baudelaire y no en la cita del texto de Foucault. [N.T.]

15 Expresión de Rousseau, según el editor de las obras completas de Baudelaire. [N.T.]

16 Baudelaire, *Le peintre...*; en la traducción hemos seguido el texto de Baudelaire (p. 553). En el texto en francés de Foucault hay una pequeña omisión. [N.T.]

17 *ibid.*

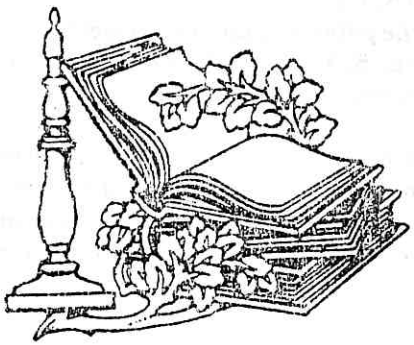
18 En la traducción inglesa se lee «... *a permanent critique of our historical era.*» (p. 42). Hemos preferido seguir la traducción forzosa del texto en francés, donde en lugar de «*ère*» aparece «*être*», no sólo por la razón obvia de no confundir dos términos tan literalmente diferen-

tes, sino porque, como el lector notará más adelante, Foucault se refiere, en última instancia, a la crítica de **lo que somos**. [N.T.]

19 Hemos preferido la traducción literal de este término, pues nos parece que el autor lo utiliza en el sentido que, por extensión al sentido referido al juego, tiene en lengua francesa: «Lo que se puede ganar o perder en» otra actividad distinta al juego (competencia, empresa, guerra, etc.), (*Petit Robert 1*, p.647). Por lo demás, el autor solía utilizar el término para referirse a los «propósitos» u «objetivos» — o quizás, mejor, los retos— de sus indagaciones histórico-críticas específicas; veáse, por ejemplo, *La Volonté de Savoir*, IV, 1. [N.T.]

20 Así aparece indicado en el texto en francés; no es un agregado del traductor. [N.T.]

21 Es obvio que el autor se está refiriendo a la retrospectiva de casi todo su trabajo anterior. Las nociones de «disciplina» y de «procedimientos de normalización» resumen la descripción que Foucault nos ofrece del ordenamiento social que se ha ido gestando en la modernidad, cuando el énfasis del diagnóstico se centra en los dominios de la experiencia normalmente considerados «anormales». El estudio del nacimiento de la prisión («Vigilar y castigar») puede considerarse, quizá, el mejor ejemplo. [N.T.]

22 Aun cuando en la versión en francés esta denominación se corresponde más exactamente con la de «conjuntos prácticos» [*ensembles pratiques*], hemos preferido la denominación «sistemas prácticos» (usada en la versión en inglés [*practical systems*]) puesto que Foucault la utiliza unas lineas más adelante y porque sugiere mejor el sentido de homogeneidad al que se refiere el autor. [N.T.]

23 No es un agregado del autor. Aparece tanto en la versión francesa como en la inglesa. [N.T.]