AUTORES

Sergio Pérez Cortés

TÍTULO

La actualidad de Michel Foucault: su concepto de crítica

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

Vol. 53 No. 144, 2025, ene-jun, pp. 13-31

Logos. Revista de Filosofía

ISSN	DOI
1665-8620	https://doi.org/10.26457/lrf.v53i144.4471
ISSN	Handle
	repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ENLACES

repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/

ORCID:

Licencia de Atribución Creative Commons 4.0

CC BY 4.0

Este documento se puede descargar y compartir con otras personas, siempre que se reconozca su autoría.

Repositorio Institucional
REIMS

Universidad La Salle México

La actualidad de Michel Foucault: su concepto de *crítica*

The actuality of Michel Foucault: his concept of *critique*

Sergio Pérez Cortés
Departamento de Filosofía,
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
ORCID: 0000-0002-3054-2906

Resumen

En este artículo se busca situar la filosofía de Michel Foucault dentro de la tradición crítica iniciada por Kant, que se prolongó hasta Hegel y Marx. En primer lugar, se expone el concepto de *crítica* que proviene de esta tradición. Luego, se hace uso de esta noción para examinar las tres etapas de la obra de Foucault: arqueología, genealogía y ética. La tesis fundamental es que esta filosofía constituye una historia y una epistemología crítica de los axiomas básicos de la metafísica occidental: la irreductible exterioridad de los objetos y la continuidad de la conciencia pensante.

Abstract

This article seeks to place Michel Foucault's philosophy within the tradition initiated by Kant and continued by Hegel and Marx. Firstly, the article sets out the concept *criticism* that comes from that tradition. Then, it uses this concept to examine the three stages of Foucault's work: archeology, genealogy, and ethics. The fundamental thesis is that this philosophy constitutes a history and a critical epistemology of the basic axioms of Western metaphysics: the irreducible exteriority of objects and the continuity of thinking consciousness.

Palabras clave

Crítica, metafísica, epistemología, historia, verdad.

Keywords

Criticism, metaphysics, epistemology, history, truth.

Fecha de recepción: septiembre 2024
Fecha de aceptación: diciembre 2024

Introducción

Con el fin de responder a la cuestión ¿en qué consiste la actualidad de la filosofía de Michel Foucault?, conviene distinguir entre las categorías del *aho-*

ra y de la *actualidad*. Con frecuencia, cuando se habla de actualidad se piensa más bien en el ahora, en la coyuntura, en las preocupaciones inmediatas. Si este fuese el caso, todas las filosofías clásicas serían inactuales, pues todas datan de siglos o de milenios atrás. Según mi juicio, la actualidad de una filosofía se refiere a la presencia, en ella, de los problemas y principios que no son pasajeros ni transitorios, porque se acercan a lo que es la vida íntima de la disciplina. Lo actual en una filosofía es la presencia de aquellos problemas imperecederos a la investigación filosófica.

En este artículo, se propone defender la idea de que la actualidad de Foucault se explica por su pertenencia al concepto de *crítica* que, iniciado por Kant, habría de prolongarse en Hegel y luego en Marx. Ciertamente, hay un Foucault del "ahora" y su pensamiento está activo en nuestros problemas cotidianos, pero también hay un Foucault que permanecerá actual por encima de las circunstancias, porque su pensamiento se encuentra en la parte esencial de la filosofía en la modernidad, y este basamento es considerado como la categoría de crítica.

*

Entiendo por *crítica* una filosofía que se propone erradicar dos axiomas que, desde la oscuridad, animan a la epistemología y la metafísica tradicionales. El primero de ellos es la afirmación, nunca examinada, de la presencia de los objetos del mundo en su exterioridad irreductible, es decir, la convicción espontánea de que "las cosas" están simplemente frente a la conciencia, en su presencia muda, independientes de cualquier acción que el pensamiento pueda ejercer sobre ellas. El segundo de esos axiomas es que el pensamiento es una simple facultad psicológica, alojada en la cabeza del pensador, cuya única tarea es representar, lo menos mal posible, ese mundo de objetos puesto frente a él, objetos que de cualquier modo no sufren alteración alguna por la acción de la reflexión.

Una filosofía crítica es necesaria para vencer la inercia de las cosas, juzgadas e inconmovibles, así como para vencer la inercia de un pensamiento pasivo, meramente receptivo, aunque ordenador de las afecciones que vienen de fuera. Y es este proyecto de libertad, a la vez teórica y práctica, ante las cosas y ante sí mismo, el que se encuentra en la filosofía de la modernidad. Lo que aquí se afirma es que, tanto la arqueología como la genealogía y la ética pertenecen a esta tradición y están animadas por un impulso único: una filosofía y una historia críticas.

Esta concepción de la filosofía tiene un pasado venerable. *Crítica* es un concepto genérico que indica aquella diferencia entre lo verdadero y lo falso, lo justificado y lo injustificado acerca de ciertas afirmaciones hechas en cual-

quier campo de investigación. Someter a crítica alguna afirmación es sujetarla a alguna clase de prueba respecto a su validez o su justificación. Como sabemos, fue Kant la figura paradigmática del periodo crítico, quien con ello creó su propia divisa. La importancia de Kant es que dirigió su crítica contra la razón misma, con el fin de establecer un juicio sobre ella. Su objetivo era combatir el escepticismo, encontrar la base firme sobre la cual descansar el conocimiento verdadero; lo que nos es dado conocer, esto es, determinar los alcances de la razón. Por eso dirigió su investigación hacia los medios que la razón disponía: las formas de la intuición, las categorías y los principios que rigen a un entendimiento finito como el nuestro. La revolución kantiana acabó con el pensamiento ingenuo que creía que era posible simplemente representar de manera mental lo real. Sin embargo, sus conclusiones fueron que, si esas condiciones pertenecen al entendimiento, entonces no afectan a las "cosas en sí". El conocimiento es verdadero, pero solo "para nosotros", pues deja a las cosas inalteradas. En Kant, el saber es un saber de sí, pero no es un saber del ser.

La tradición inmediatamente posterior a Kant consideró esta conclusión "subjetivista" y muy rápidamente fue criticada. Solo que esta crítica no consistió en volver atrás, a la metafísica anterior, por el contrario, llevó más lejos ese impulso, al retirar a las "cosas en sí" su aspecto de exterioridad, su carácter de evidencia, llevándolas hasta declarar su origen y sus condiciones de existencia, a veces muy modestas, ya que muestran no su firmeza, sino su carácter finito y transitorio. Luego, en segundo lugar, al hacer que en su retorno a sí la razón fuera completamente consciente de su propia constitución, que no descansa en ninguna forma *a priori*. El pensamiento devenido actividad debía producir a la vez la verdad de los objetos y la verdad de sí mismo. La filosofía crítica posterior a Kant se propuso entonces remover los obstáculos epistemológicos y metafísicos que se oponen al conocimiento verdadero y que surgen de aceptar, irreflexivamente, una concepción de las cosas del mundo como dadas, como naturales, y que al mismo tiempo aceptan una concepción del pensamiento dominada por el subjetivismo, la pasividad y la separación del mundo tangible.

La filosofía adquirió entonces el carácter de *problematización* de aquello que, de tan cercano, pasa inadvertido. Este tipo de crítica no busca evadir el presente construyendo un mundo ideal alternativo ni desea postergar la libertad como un mero ideal regulativo. Esta quiere más bien transformar nuestra comprensión de lo que tenemos ante los ojos al modificar para ello la concepción tanto del objeto como del pensamiento que piensa este objeto, segura de que entonces la verdad se hace terrenal y el pensamiento se exhibe en completa libertad.

¿Puede mostrarse que esta concepción de la crítica se encuentra a lo largo de todas las obras de Michel Foucault? Nuestra tesis es que sí y por ello intentaremos mostrarlo primero en torno a la crítica al objeto y luego en torno a la crítica del pensamiento.

*

Foucault eligió el inusual término de *arqueología* para designar un proyecto cuyo propósito era oponerse a lo que llamaba *historia tradicional de las ideas*. ¿En qué consiste esta? Es una clase de historia basada en dos premisas: la presencia muda de los objetos y la continuidad sin fisuras de la conciencia pensante. Ahora bien, la inmutabilidad de las cosas y la persistencia del "yo pienso" no son temas de historia, más bien son concepciones filosóficas. La arqueología no es como lo piensa Paul Veyne "otra forma de escribir historia", sino una perspectiva filosófica distinta respecto al concepto de objeto y a la conciencia que reflexiona, perspectiva que ciertamente adquiere la forma del devenir. La "historia de las ideas" —afirma Foucault— es la historia de los nacimientos sordos, de las correspondencias lejanas, de los pensamientos que se obstinan por debajo de los cambios aparentes. Para tal historia, lo único que ha cambiado son las formas de representación que una conciencia, siempre la misma, ha alcanzado respecto a los objetos también invariables. La arqueología, por el contrario, es la crítica a una historia que descansa en la convicción de que los objetos de las ciencias humanas gozan de una naturaleza esencial y definitiva. Asimismo, en la historia del pensamiento reina la contingencia y la arbitrariedad del pensador, lo que para la arqueología son los signos más seguros de la libertad de la conciencia. Para alcanzar su objetivo, *La arqueología del saber* ofrece un muy pesado andamiaje de categorías y conceptos del discurso para interrogar de otro modo a los objetos de las ciencias humanas y al entendimiento.

Dicha obra recogía de este modo las lecciones de obras anteriores. Por ejemplo, la *Historia de la locura en la edad clásica* mostró que, si bien siempre ha habido en todas las sociedades individuos con desviación mental, la irrupción en occidente del objeto "locura" ha debido seguir un largo y contrariado proceso hasta su instauración, tanto en la forma de instituciones como en nuevas disciplinas, por ejemplo, la psiquiatría o la psicopatología. La historia arqueológica narra con detalle la objetivación del objeto "locura" y la subjetivación de su portador, el loco. La irrupción de ambos no fue un "descubrimiento" realizado por la razón de los médicos, sino la lenta constitución de esa misma razón clínica[1] mediante la creación de instituciones y de conceptos

[1] "Intentamos describir este trabajo y las fuerzas que lo animan no como una evolución de los conceptos teóricos en la superficie del conocimiento, sino contando con el espesor teórico de

que daban nueva visibilidad al objeto locura y a su portador. Foucault menciona: "La locura no puede existir en estado salvaje [...] ella no existe fuera de las formas de la sensibilidad que la aíslan y de las formas de represión que la excluyen y la separan".[2]

Esta forma de crítica al objeto es posterior a Kant. En efecto, recordemos que el proyecto de este filósofo era responder al escepticismo de los empiristas ingleses dando al conocimiento una base firme y segura. Su solución fue descubrir el horizonte de lo trascendental como lo único verdadero, pero lo declaró independiente de cualquier experiencia de objeto. En la primera crítica, por un lado, está la existencia de las cosas y, por el otro, su conocimiento esencial localizado en el entendimiento. Sin embargo, esta conclusión había profundizado al escepticismo, porque la imposibilidad de conocer "las cosas en sí" estaba ahora alojada en la razón misma. Lo único que podía ser conocido era lo trascendental, lo que está más allá de la sensibilidad. La crítica posterior consideró esta conclusión inaceptable: ¿cómo podía ser llamado *verdadero* un conocimiento que no era conocimiento de las cosas en sí? Así pues, se precisaba una nueva concepción. La solución consistió en mostrar que el conocimiento existe y que es verdadero conocimiento de las cosas. Sin embargo, para ello era necesario presentar, mediante conceptos, que el pensamiento aprehende al objeto real, pero lo convierte en objeto pensado, en objeto dentro de la experiencia del pensar.

A esta tradición pertenece la arqueología. Después de la experiencia arqueológica, los objetos de las ciencias humanas ya no pueden permanecer en su simple presencia inalterable. A diferencia de la historia de las ideas, que son narraciones acerca de un "algo" ya dado (por ejemplo, *Historia de la locura en la época clásica*), la arqueología quiere ser la demostración de la génesis de ese "algo"; es decir, descubrir las premisas por las cuales ese "algo" se dio como objeto a reflexionar. Tal análisis arqueológico no puede suponer que antes del examen ya sabía qué era la locura, porque esta es justamente la cuestión a responder. El saber arqueológico no es la contemplación de un objeto dado; es la reconstitución de este. "Criticar" un objeto, por ejemplo, la locura, no es otra cosa que definir las condiciones de posibilidad que están presentes en su existencia. Unificar al objeto con las condiciones que lo han hecho existir es otorgarle un fundamento: lo fundado (por ejemplo, la locura) y su fundamen-

---

una experiencia, intentamos representar el momento en el cual se hizo finalmente posible un conocimiento sobre la locura". Michel Foucault, "Histoire de la folie à l'âge classique", en *Œuvres*, vol. I (París: Gallimard, 2015), 238. La traducción de las citas al español es propia, a menos que se mencione una versión traducida de la fuente en la bibliografía final.

[2] Michel Foucault, "La folie n'existe que dans une société", en *Dits et écrits I* (París: Gallimard, 1994), 169.

to (sus condiciones de posibilidad) no son más que dos aspectos de un único proceso. El objeto tiene su fundamento en las condiciones que le han permitido existir y estas no tienen otra tarea que lograr que ese objeto se manifieste como presencia. Foucault no se plantea la cuestión de si algún día podremos conocer "las cosas en sí", sino mostrar arqueológicamente que no existen las "cosas en sí" como entes independientes, ajenos a cualquier experiencia teórica y práctica.

Entonces el objeto, la locura, adquiere una "razón de ser", una "esencia", pero esta esencia no es otra cosa que la demostración sistemática de la necesidad de su existencia. El objeto ha sido reconstruido, discursiva e institucionalmente en su presencia efectiva y, por lo tanto, es conocido, porque el pensamiento conoce aquello que él mismo ha producido. La arqueología trata de conocer lo que es y conocer aquello por lo cual lo que es, es lo que es, y es exactamente como es. La locura como objeto ha sido "criticada", lo que no quiere decir que ha sido suplantada ni que ha desaparecido, sino que ha recobrado su verdadera objetividad: la de ser a la vez real y conceptual, la de ser existencia, pero existencia devenida en inteligible. La locura se ha hecho manifiesta. *Manifestación* es una categoría importante, porque indica que el objeto tiene una razón de ser y su existencia no es un azar o un accidente. Pero esta "razón de ser" no es algo oculto e impenetrable o una esencia inaccesible, al contrario, es algo que se exhibe justamente en el objeto mismo si se le sabe ver arqueológicamente.

La arqueología del saber se caracteriza porque coloca como fundamento de ese proceso al discurso. Por eso, se vio obligada a modificar la concepción tradicional de discurso, diferenciándolo tanto de la categoría lingüística como de la categoría lógica. En efecto, para Foucault el discurso no es la representación en palabras de las cosas del mundo, simplemente porque la arqueología ha desterrado las nociones de *referencia* y *referente*. El discurso arqueológico tampoco es una alegoría del pensamiento; él no es un instrumento —necesario, aunque inexacto— al servicio de la conciencia que, a pesar de todo, nunca logra expresar totalmente las intenciones profundas del pensador. Para Foucault, el discurso, en tanto que práctica, es el mediador absoluto de toda experiencia de objeto en las ciencias humanas. Solo a través del discurso, el objeto (por ejemplo, la locura) es objetivamente lo que es y solo mediante el discurso puede el pensamiento reflexionar sobre ese objeto. En consecuencia, el discurso ni representa ni oculta al objeto, sino que lo revela. Lo que permite que un objeto como la locura sea visible en el orden empírico y pensable por el entendimiento es que tal objeto ha devenido en objetivo mediante el discurso. No es razonable deplorar la presencia del discurso: nunca se piensa de manera más abstracta que cuando se lamenta la existencia del discurso,

porque tan lejos como se quiera ir y en cualquier dirección, siempre se piensa en el interior de un juego de reglas instaurado por el discurso.[3]

La verdadera crítica arqueológica consiste en mostrar que las condiciones de existencia que han sido establecidas son aquellas que definen al objeto (la locura) y ningún otro objeto más. Si la reconstrucción arqueológica ha sido bien realizada, ella muestra que sin esas condiciones el objeto no podía existir y una vez que esas condiciones concurren, el objeto no puede no existir. En el análisis arqueológico no hay diferencia entre el conocer y lo conocido, porque el objeto es exactamente lo que resulta del proceso que lo hace visible y pensable. Entonces, se ha eliminado la distancia entre la crítica al objeto y el conocimiento del objeto bajo crítica. Lo que ha quedado cancelado no es otra cosa que la presunción filosófica de una exterioridad irreductible.

La genealogía como crítica

Con la genealogía sobreviene un cambio profundo. El tema ya no es el saber de ciertas disciplinas de las ciencias humanas, sino el sujeto; o mejor dicho, es la manera en que un nuevo poder se había infiltrado en todos los intersticios de la vida del individuo de la modernidad. Foucault lo llama *el poder disciplinario*. Lo novedoso de la genealogía es que el objeto a interrogar es el sujeto: el interrogado y el interrogador son uno y él mismo. Su obra más emblemática *Vigilar y castigar* examina el proceso mediante el cual se han implantado en el sujeto las formas de normalización de las conductas, pero también los procedimientos de sanción y de castigo mediante los cuales se establece socialmente una separación entre lo legítimo y lo ilegítimo. La categoría de *discurso* ya no era suficiente. Foucault deja de referirse al discurso y apunta hacia el pensamiento.

Esa fue una nueva experiencia para el pensamiento y para el pensador. Una característica de nuestro filósofo es que siempre permitió que su pensamiento remontara su propio laberinto, que hiciera su propio aprendizaje. Y es justamente en torno al pensamiento que durante el periodo genealógico se presentan transformaciones importantes.

¿Es la genealogía filosofía crítica? Sostenemos que sí, en la medida en que quiere probar que la conducta y la conciencia de sí del sujeto moderno se ex-

[3] "La arqueología no busca detrás del enunciado el rostro enigmático y silencioso que ella no produce, tampoco busca el desgarramiento de un mutismo fundamental. Lo dicho 'no se adosa a la noche primera de un silencio' y desde luego 'no desea explorar la intensidad insondable del interior de un autor'... Ella no admite que haya un murmullo detrás de las cosas dichas, de todos los pensamientos apenas verbalizados, de ese monopolio infinito del que solo emergen unos fragmentos". Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino (Ciudad de México: Siglo XXI, 1970), 189-190.

plican como resultado de condiciones impuestas por las formas de producción y de poder vigentes. El sujeto se manifiesta, ciertamente, pero como resultado de los procesos que lo determinan. Así, la filosofía se orientó a la crítica de las formas de subjetivación impuestas por la modernidad. Tal crítica era necesariamente histórica, pero era en cierto modo retrospectiva, porque solo al final puede establecerse en lo que el sujeto moderno ha devenido y es posible comprender el proceso que lo ha determinado a ser como es. Entonces, la filosofía y la epistemología se insertaron en el dominio político y social. Los interlocutores de Foucault ya no eran los historiadores de la ciencia, sino aquellos que se ocupaban de la teoría social. Así surgieron Nietzsche y Marx, cada uno aportando su propio concepto de crítica. Veamos las diferencias.

En efecto, Foucault recurre a Nietzsche, porque este es uno de los grandes críticos de la metafísica tradicional. En su artículo más representativo "Nietzsche, la genealogía y la historia", Foucault revive el proyecto del filósofo alemán de escapar a la metafísica "introduciendo en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre".[4] Tiene razón al insistir en que quizá el aspecto más sobresaliente del pensamiento de Nietzsche sea su hostilidad a cualquier clase de trascendencia y su afección a la idea de devenir. Según el filósofo alemán, el pensamiento metafísico se niega de lleno a aceptar la idea de que todo en la experiencia humana ha emergido en un tiempo y, por lo tanto, está destinado a desaparecer. La genealogía de Nietzsche tiene el mismo adversario que la arqueología de Foucault: una cierta concepción de la historia dominada por la continuidad y la salvaguarda de la conciencia, y contra ella habría de dirigir toda su violencia.[5] Esta filosofía es una máquina de martillar dirigida contra los axiomas fundamentales de la metafísica: el objeto, el sujeto, el conocimiento, la verdad. En particular esta última, la verdad, es relegada por completo: no hay una verdad ontológica, porque no hay ningún mundo que se corresponda con nuestras formas lingüísticas o lógicas, y tampoco hay una verdad epistemológica porque el ser humano no posee ninguna facultad dedicada al conocimiento, simplemente es una pluralidad de instintos atados por alguno de ellos que es dominante de la voluntad.

La historia es igualmente víctima de esta demolición. Nietzsche niega cualquier idea de identidad y continuidad en la historia porque quiere diluir el devenir en el azar de la lucha de fuerzas. Para él no puede haber un orden o

---

[4] Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", en *Hommage à Jean Hyppolite*, ed. por Suzanne Bachelard (París: Gallimard, 1971), 159.

[5] Es por eso que Foucault siguiendo a Nietzsche se pregunta: "¿Es posible hacer una historia que no tenga por referencia un sistema del sujeto y del objeto, pero que se dirigiría a los sucesos del saber y al efecto del conocimiento que les sería interior?". Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France (1970-1971)* (París: Gallimard-Seuil, 2011), 20.

una forma permanente de la realidad, y ninguna ley gobierna el trayecto humano. *Devenir* significa que solo existe una multiplicidad sin orden alguno, un sencillo espectáculo de fuerzas derivadas del instinto y de la pasión. No hay una historia objetiva porque la vida es una lucha de fuerzas radicalmente en conflicto donde reina el azar.[6] Tampoco hay un conocimiento de la historia, porque el historiador no tiene medios conceptuales de reproducir ese devenir salvaje, y con sus ficciones solo busca mitigar el sufrimiento que la vida terrenal impone a los hombres. La vida evade toda aprehensión conceptual, no porque sea profunda, más bien porque es móvil.

Foucault recurre a Nietzsche por la crítica radical que este ofrece a los axiomas de la metafísica. Sin embargo, cuando se examina *Vigilar y castigar* no es Nietzsche, sino Marx quien provee lo esencial de la crítica. Para elaborar una crítica a las formas de disciplina y exclusión que constituyen al sujeto moderno es preciso introducir conceptos como la *valoración de la vida humana*, propia del capitalismo, y las *relaciones de producción*, que trajeron consigo una completa transformación en las formas de riqueza y, por lo tanto, del ilegalismo. Tanto la normalización de las conductas como la disciplina del cuerpo requieren la comprensión de las transformaciones en el proceso de trabajo, asociadas al proceso de extracción del plusvalor. *Vigilar y castigar* no hace un uso bufón o paródico de la historia. Estas últimas expresiones caben en la genealogía de Nietzsche, pero no son útiles cuando se trata de la historia social efectiva. Las tesis contenidas en la obra tienen una alta dosis de originalidad, pero no adquieren su significado completo más que en el marco de las condiciones materiales de existencia de las sociedades modernas. Cualquiera medianamente familiarizado con *El capital* sabe que la apropiación gradual de toda la vida y de todo el cuerpo del trabajador, lo mismo que de su familia, está contenida en sus rasgos generales en los capítulos relativos a la extracción de plusvalía absoluta y, sobre todo, de plusvalía relativa.

Recurrir a Nietzsche no ha sido una frivolidad parisina de Foucault, sino un intento por proseguir la crítica a los dogmas fundamentales de la permanencia de los objetos y de la continuidad de la conciencia pensante. Pero si se quieren conocer las formas de normalización, de exclusión o de castigo que constituyen al sujeto moderno es preciso introducir verdaderos conceptos. Foucault recurre a Nietzsche, pero no puede seguirlo en sus conclusiones porque las premisas de la genealogía del filósofo alemán no son ni históricas ni sociales ni epistemológicas, más bien antropológicas, fisiológicas y valora-

[6] "Las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen a un destino, ni a una mecánica, sino a la mano de hierro de la necesidad que sacude la trompeta del azar". Foucault, "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", 161.

tivas. A nuestro juicio, la crítica de Nietzsche es más estridente, pero la crítica de Marx es más poderosa.

A pesar de lo anterior, en la genealogía se hizo más visible un aspecto que ya presente desde la arqueología adquirió una importancia mayor. En efecto, si la arqueología se caracterizaba por enfrentar a la persistencia inmutable de los objetos de las ciencias humanas, la genealogía dirige su crítica al axioma en que descansa la supuesta identidad de la conciencia pensante. Las formas de subjetivación requieren una formación de la conciencia que las encarna porque es indispensable modelar el alma, la conciencia de sí de aquel que debe ser disciplinado o excluido. El tema ya no solo es el objeto de conocimiento, el sujeto, sino el pensamiento de este mismo sujeto. Es natural, porque no es posible insertar al objeto en el devenir histórico sin incorporar al pensamiento en ese devenir. La transformación del objeto no puede ser comprendida sin la transformación del pensamiento que lo reflexiona. Una filosofía crítica no puede aceptar al objeto exterior como un simple dato, pero tampoco puede aceptar al pensamiento o al entendimiento como algo dado de antemano o provisto de estructuras *a priori*. Una filosofía solo es enteramente crítica cuando, simultáneamente a la emergencia del objeto, exhibe el proceso de producción de las categorías con las cuales ese objeto es pensado.

La tradición crítica iniciada por Kant ya había vuelto la reflexión sobre la razón misma con el fin de determinar los elementos *a priori* que garantizan y dan fundamento al conocimiento. Pero una vez descubiertos estos elementos, la crítica se orientó a determinar los límites de la razón. Kant no creyó necesario justificar las operaciones mismas del entendimiento. La crítica podía dirigirse a cualquier cosa, salvo a los principios del entendimiento que habían sido descubiertos. La tradición posterior a él no aceptó esa conclusión y se propuso hacer la crítica de ese apriorismo injustificado. Se llegó a la resolución de que el pensamiento debe ser crítico de sí mismo, darse a sí mismo su propio contenido, orden y reglas, que no son otra cosa que el ejercicio de su libertad. Es preciso que el pensamiento haga su propia crítica y al hacerlo se percate de que se da a sí esos principios y normas bajo las cuales funciona. La crítica de la razón debe ser crítica de sí misma en su acción de conocer. La filosofía de Foucault no es enteramente valorada si no se le incluye en esa transformación del concepto de pensamiento que él hereda de la tradición.

Para la conciencia común, el pensamiento es una mera facultad psicológica, de manera que, para ella, el pensamiento solo existe cuando alguien reflexiona: pensamiento y pensador son inseparables. Una consecuencia que deriva de ello es que el pensamiento siempre está del lado del sujeto, frente a las cosas, como uno de los lados de la relación. Por lo tanto, cuando el pensamiento afirma algo acerca del objeto, este no resulta afectado, permanece

intacto, indiferente, cualquiera que sea la acción de la conciencia pensante. Sucede entonces que el pensamiento es meramente receptivo: las cosas vienen primero y luego son convertidas en constructos mentales. El sujeto afirma o niega sus juicios acerca de la verdad de esas cosas, pero estos juicios son producto de su voluntad libre y en nada comprometen al objeto exterior.

Para Foucault, por el contrario, el pensamiento es actividad, una potencia material y práctica que permite al ser humano objetivarse en el mundo, saber algo de ese mundo y saber algo de sí mismo, hacerse visible ante los demás y ante sí mismo. Es a través del pensamiento que el ser humano toma conciencia de su libertad probando que, por su acción y su trabajo, las cosas mismas adquieren todo su valor y todo su sentido: "Por pensamiento entiendo lo que instaura, en sus diversas formas el juego de lo verdadero y de lo falso... lo que constituye al ser humano como sujeto social y político; lo que instaura su relación consigo mismo y con los otros y lo que constituye al ser humano como sujeto ético".[7]

Esta concepción proviene de la filosofía posterior a Kant que se propuso hacer desaparecer toda oposición entre el objeto por conocer y el pensamiento que conoce, esto es, se propuso evitar todo dualismo entre el ser y el pensamiento.[8] Para ello, separa al pensamiento del pensador y coloca a ambos dentro de un dominio más amplio que llama experiencia. *Experiencia* quiere decir el proceso por el cual el sujeto y el objeto, a pesar de ser géneros diferentes, mediante un trabajo conceptual y práctico, alcanzan su unificación. Esto sucede ya que tanto el objeto como el pensamiento pertenecen a un único proceso de la acción humana que su unidad no es una quimera. Y en el orden del conocimiento, esta unificación se logra mediante la acción reflexiva del pensar. La genealogía que sigue esta tradición quiere ser la prueba de que el pensamiento es activo, productor de la inteligibilidad del objeto y productor de sí mismo. En ese momento, el problema que se plantea al conocimiento no es el de estar frente al objeto de un solo lado de la relación, más bien es examinar su participación en la irrupción de ese objeto.

Al ser una actividad constitutiva del objeto en su presencia y actividad autoconstituyente, el pensamiento vuelve sus ojos sobre sí mismo para comprender sus propias operaciones, para hacerse consciente de sí mismo, es de-

---

[7] Foucault, "Préface à l'histoire de la sexualité", en *Dits et écrits IV* (París: Gallimard, 1994), 579.

[8] Esto es la respuesta decisiva contra el escepticismo. La filosofía de Hegel, por ejemplo, se propuso hacer que el ser y su reflexión sean uno, que no haya desde el punto de vista de la filosofía ninguna separación. La filosofía de Kant es pensamiento del entendimiento, pero no pensamiento del ser. La filosofía de Hegel, por el contrario, es la unificación del ser con la reflexión sobre ese ser y la reflexión sobre esta misma unidad. Esto último implica que el pensamiento se conozca y sea perfectamente transparente a sí mismo, en todos sus aspectos.

cir, para ser enteramente libre al autodeterminarse. Para esta filosofía, antes del pensar, el pensamiento no posee ninguna estructura dada *a priori*. Por el contrario, a medida que se introduce en una nueva forma de experiencia conceptual, a medida que ahí piensa y reflexiona, se reflexiona a sí mismo. Él no posee categorías innatas, sino que las crea mediante su actividad. Sus conceptos son su propia obra mediante la cual se autootorga una forma que, por lo demás, se modifica a medida que se despliega. Solo por esta libertad de autoconstituirse se comprende la posibilidad de "pensar de otra manera" a la que Foucault se refiere de la siguiente manera: "Hay momentos en la vida en que es cuestión de saber si se puede pensar de otra manera que se piensa y percibir de otra manera en que se percibe para continuar percibiendo o reflexionando".[9]

Pero esta transformación del pensamiento no sigue un camino terso. El pensamiento tiene que luchar consigo mismo para modificarse, es decir, debe ser autocrítico. La conciencia común cree que el pensamiento es espontáneo en el sentido de que debe todo su impulso a la voluntad del pensador y, por lo tanto, puede ser dirigido en cualquier dirección. Para Foucault, por el contrario, el pensamiento en su inmediatez siempre posee una estructura de la que no se percata y, en consecuencia, es ya un obstáculo para su propia transformación: "No se puede pensar cualquier cosa en cualquier momento",[10] escribió Foucault. Esto es así porque el pensamiento siempre está determinado por alguna estructura que es preciso que reflexione sobre sí para remover los obstáculos que él mismo, sin percatarse, ha erigido. Y solo puede modificarse mediante la problematización de esas determinaciones a las que pertenece: "Lo que bloquea al pensamiento es que admite, implícita o explícitamente, una forma de problematización y es preciso buscar una solución que pueda sustituir a aquella que ha aceptado".[11]

Cada transformación del pensamiento es una suerte de extinción de su forma anterior, pero es también una especie de renacimiento porque adopta una nueva estructura, un nuevo dominio organizado de categorías, nociones y principios. El pensamiento es actividad pura y su acción consiste en superar los límites que él mismo se ha dado, y puesto que ese movimiento parte de él, solo para retornar a él, esa autocrítica del pensamiento es una tarea infinita. "Criticar al pensamiento quiere decir ahora aprehender en sus determinaciones e intentar cambiarlo, demostrando así que las cosas no son tan evidentes

---

[9] Foucault, *L'usage des plaisirs: Histoire de la sexualité 2* (París: Gallimard), 14.

[10] Foucault, *La arqueología del saber*, 46.

[11] Foucault, "À propos de la généalogie et de l'éthique: Un aperçu du travail en cours", en *Dits et écrits IV* (París: Gallimard, 1994), 612.

como parecen, actuar de modo que lo que se acepta como evidente no lo sea espontáneamente. Hacer la crítica es entonces hacer difíciles las cosas demasiado fáciles".[12]

La genealogía prolonga el proyecto crítico de Foucault, pero hace irrumpir nuevos personajes como Nietzsche y Marx. El primero continúa con la demolición de los dogmas de la metafísica tradicional, el segundo provee los conceptos de una crítica social al sujeto de la modernidad. La actualidad de Foucault descansa justamente en esta conjunción filosófica y social. La crítica de ambos hace ver, pero de manera diferente, la transitoriedad, el carácter esencialmente pasajero de todo lo que a la conciencia le parece inmóvil y eterno en el orden de las cosas y en el orden del pensar. Es este aliento de libertad lo que a nuestro juicio explica la sorprendente vitalidad de este pensamiento en ámbitos distantes de la mera filosofía.

La ética o la relación de sí a sí

Durante sus cursos en el Collège de France, en 1979-1980, se inició un nuevo viraje en la obra de Foucault: abandona los temas del poder y de la gubernamentalidad, para retornar a la crítica al sujeto. No se trata, como se ha llegado a sugerir, de una ruptura, más bien de una nueva dirección, sin abandonar las premisas de su crítica filosófica. En efecto, hasta entonces, bajo las categorías de *saber* y de *poder*, Foucault había tratado al sujeto como resultado de los procesos que lo determinan: como loco, como enfermo, como cuerpo disciplinado o como blanco del castigo. Por ello, su filosofía había sido acusada tanto de relativismo como de no dejar ningún resquicio a la libertad. El viraje de los últimos años consiste en responder a estas acusaciones. No creemos exagerado decir que los temas que dominaron los últimos años fueron la libertad y la verdad.

En sentido estricto, una "ética" es una doctrina que ofrece, de manera sistemática, jerarquizada y justificada, un sistema de valores y principios destinados a guiar la vida moral. El interés de Foucault no es ofrecer una doctrina semejante, sino examinar cuál es la acción posible del individuo ante tales sistemas normativos. Las premisas del problema han cambiado respecto a la genealogía. La cuestión ya no es ¿cuáles son los procesos históricos, sociales y políticos que han determinado al sujeto moderno ser como es?, sino ¿cómo ejerce el sujeto su acción libre ante el conjunto de normas que de cualquier modo siempre actúan sobre él? ¿De qué manera se vincula el sujeto ante el horizonte normativo que le es ofrecido o impuesto? El sujeto no puede dejar de estar determinado, pero esto no significa que es el simple soporte pa-

[12] Foucault, "Est-il donc important de penser?", en *Dits et écrits IV* (París: Gallimard, 1994), 180.

sivo de ese proceso: él puede ejercer su libertad de pensamiento y de acción tomando una distancia reflexiva en relación con esas normas y con sí mismo. Foucault quiere mostrar que, mediante esta reflexión sobre sí, el sujeto puede ejercer una actividad para transformarse, para imprimir en su existencia un fin autoelegido. A estas acciones de sí sobre sí mismo las llamó *tecnologías del yo*, pero estas no son una suerte de monólogo interior, sino una confrontación y una apropiación consciente de las normas que su sociedad le ofrece con el fin de dar forma a su existencia. Es libertad, pero entendida como elección sobre los principios que de todos modos habrán de guiar la vida de uno mismo. Es por eso que Foucault no habla de *liberación*, más bien de *prácticas de libertad*.

De golpe, la crítica al sujeto se hizo radical, pues se ha interiorizado. Entonces se buscó probar la profunda historicidad de la "forma sujeto" aún en el terreno que se creía más inexpugnable: la relación de sí a sí, la determinación por uno mismo, de la verdad de la existencia. "Se vive como proyecto fundamental de la existencia, con el soporte ontológico que debe justificar, fundar y gobernar todas las técnicas de la existencia: la relación consigo".[13] Para la "ética", la cuestión ya no es ¿cómo se gobierna desde el exterior la conducta del individuo o de la población? Esta se ha cambiado a ¿cómo el individuo se gobierna a sí mismo? Se trata de una indagación acerca de la libertad que el individuo puede ejercer ante los códigos que lo normalizan, con el fin de alcanzar el mayor esplendor de la vida. Ya no es una arqueología en la que el sujeto fue convertido en objeto de un saber; tampoco es una genealogía de cómo el cuerpo y la voluntad del sujeto moderno han sido modeladas, más bien son una indagación de cómo el sujeto puede hacerse aparecer a sí mismo para interrogarse. Era indispensable entonces un desplazamiento histórico para encontrar otras formas en que el sujeto ha podido alcanzar otro concepto de sí, otras formas de libertad interior, otras formas de convertirse en su propio fin.

La antigüedad grecolatina y las filosofías helenísticas sirven exactamente a ese propósito. En estas éticas —todas ellas previas a la emergencia del cristianismo, aunque más tarde conviven con este—, el sujeto actúa sobre sí mismo para darse la forma de ser que desea adoptar. Ellas estaban dirigidas a individuos que obedecían a principios como el honor, el rango, la independencia civil y política; y, por ende, sus obligaciones los llevaban a crear una identidad, una imagen de sí acorde con estos valores. Aún no habían sido señalados por la mácula del pecado original y no habían recibido los principios de conducta dictados por Dios. Por ello, estos individuos se interrogan para hacer valer un concepto de sí mismos, para implantar una norma elegida por ellos mismos. La pregunta que guía su vida es "¿cómo y a qué condición pue-

[13] Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Ciudad de México: FCE, 2004), 427.

do yo conocer lo verdadero?".[14] El tema de la acción libre forma parte de estas éticas, no solo bajo la forma de una relación establecida ante un dominio normativo externo, también bajo la forma de una configuración de sí, de la adopción de una forma de vida.

Es por eso que, si se busca una expresión más precisa del proyecto de Foucault, quizá sea mejor referirse a una posible "historia crítica de la subjetividad" o, para usar sus propios términos, una historia de las formas de reflexividad del sujeto. La "inquietud de sí" y el "ocuparse de sí mismo",[15] como las categorías emblemáticas de esta investigación, son también el signo de que esta filosofía quiere pensar una relación de sí a sí que no descanse ni en una interioridad ya dada ni en una supuesta unidad de la conciencia. Se trata pues de hacer una crítica del yo inamovible, es decir, de la ficción filosófica de una supuesta "sustancia" cuya permanencia estaría asegurada por la unidad de la conciencia. Es filosofía crítica porque afirma que la relación de sí a sí del sujeto no ha sido siempre la misma, eterna y perenne; al contrario, es una relación que ha pasado por diferentes formas de experiencia de sí mismo. Como conclusión de ello, el sujeto no es pues una sustancia, sino una "forma", y una que no ha sido siempre la misma. Con ello quedará claro que el sujeto no está atado a ninguna naturaleza primordial, que no hay nada que lo obligue a ser de un cierto modo o de actuar de cierta manera.

La obra publicada que deja testimonio de esa forma de crítica al sujeto es la *Historia de la sexualidad.* Ahora bien, para encontrar la formulación precisa de ese problema, Foucault debió someter a crítica la categoría misma de sexualidad. Las transformaciones ocurridas en los diferentes volúmenes son una prueba de ello. Originalmente, él se había propuesto una historia más bien convencional, es decir, un relato de los códigos y de los regímenes prescriptivos de lo permitido y lo prohibido en la conducta sexual. El largo periodo que separa el volumen I (publicado en 1976) de los volúmenes II y III (publicados en 1984) se explica, en palabras del mismo Foucault, porque ha reformulado por completo su idea inicial. *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* no describen la conducta sexual del sujeto antiguo bajo un sistema de normas y prohibiciones, sino como una "construcción de sí", como una experiencia de sí en relación con su deseo. Estas obras narran las motivaciones, los procedimientos y las técnicas mediante las cuales el individuo hace suyas las prescripciones de conducta sexual que se le ofrecen con el fin de convertirse en

---

[14] Foucault, *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France* (París: Gallimard, 2014), 299.

[15] "En suma, se trata de colocar el imperativo 'conócete a ti mismo' tan característico de nuestra civilización en una interrogación más vasta y que se sirve de un contexto más extenso, ¿qué hacer consigo mismo? ¿Qué clase de trabajo debe realizar sobre sí mismo?". Ibíd., 299.

portador visible de esos principios, al actualizar en ellos su "modo de ser". Desde luego, los códigos y las prescripciones normativas de lo legítimo y lo ilegítimo están vigentes, pero el tema de esta "ética" es la manera en que el individuo modela su conducta en relación con esas normas, la forma en que esos individuos circunscriben una parte de sí mismos y aceptan o rechazan una serie de principios sobre tal o cual aspecto, se fijan un cierto modo de ser y para alcanzarlo adoptan una serie de prácticas destinadas a transformar su yo, su discurso interior. Ellos no se preguntan ¿cuál es la penalidad que recibo si infrinjo esas normas?, sino ¿cómo debo ser en el orden del deseo para alcanzar cierta perfección de la vida? ¿Cómo debo actuar sobre mí mismo con el fin de ocupar el rol que me concierne en la vida civil y política? Y es en esta conducción de sí donde se encuentra imbuida la libertad y la verdad del sujeto. La "ética" de Foucault es filosofía crítica porque desea remover el dogma de un yo inamovible; ella afirma que no hay nada en su naturaleza que impida al ser humano elegir el destino de su existencia: es libertad y verdad autoelegida, autodefinida.

La vida, en particular la vida filosófica y su verdad, fue el tema de las últimas reflexiones de Foucault. Se dedicó entonces a explorar las alternativas existentes en la filosofía antigua como el platonismo o el estoicismo y, finalmente, el cinismo. Por su radicalidad, el cinismo antiguo aporta una respuesta a la cuestión ¿cómo debe ser la práctica de la filosofía? ¿Cómo debe ser la vida filosófica si esta se define por el coraje de decir la verdad en la plaza pública? El cinismo de Diógenes es la verdad arrojada violentamente al rostro de los demás; es la exhibición de la libertad de la vida filosófica como desafío. Quizá sea también la razón por la cual esta sea la conclusión de su obra: la vida y la filosofía de Foucault ha sido desafiante, combativa, y el cinismo es la más combativa y desafiante entre todas las vidas de la antigüedad.

*

Hemos pretendido mostrar que la arqueología, la genealogía y la ética tienen como base común el ser una crítica a los objetos del mundo en su simple exterioridad y una crítica del pensamiento entendido como una simple facultad psicológica pasiva. Al convertir al pensamiento en reflexión sobre sí mismo, llegamos a la concepción de que Foucault se ha formado en la filosofía. Porque la única disciplina que se ocupa del pensamiento para reflexionar sobre él es esa. En su forma más pura y elevada, la filosofía es, en efecto, pensamiento del pensamiento, el cual se toma a sí mismo como objeto, pensamiento que examina al pensamiento pensante, que se distancia de sí mismo para hacerse consciente del intrincado trayecto que lo ha llevado a ser como es hoy, con la forma que tiene hoy: "Filosofía es el momento por el cual, no sin esfuerzo ni

vacilaciones, uno se separa de lo que considera inmemorial y se buscan otras reglas del juego".[16]

No es una casualidad que su cátedra en el Collège de France llevara por título Historia de los Sistemas de Pensamiento. Historia del pensamiento y no historia de las ideas, porque no se trata de la serie de interpretaciones que la conciencia ha podido hacer de los objetos externos, más bien es una serie de transformaciones reales de la razón, de formas sucesivas, inasimilables unas a otras. Hacer historia del pensamiento es precisamente encontrar la trama de esas transformaciones, los momentos que han sido recorridos, los obstáculos que se han debido sortear. Si hay una historia del pensamiento (y de la razón) es justamente porque entre esas formas de experiencia sucesivas no reina el azar ni el arbitrio, sino un vínculo comprensible que las une entre sí y que permite, a la vez, afirmar que hay un pensamiento, pero como sustancia activa y cambiante. El itinerario del pensamiento no ha sido apacible y sereno, más bien se ha visto confrontado con sus propios obstáculos, accidentes y turbulencias, lo que confirma que tiene una historia real y esta es el tema de la filosofía. Foucault explica: "El trabajo de la reflexión filosófica se coloca nuevamente en el trabajo del pensamiento, a condición que se entienda muy bien a la problematización no como un ajuste de representaciones, sino como el trabajo del pensamiento".[17]

El término *trabajo* indica aquí que el pensamiento se hace a sí mismo mediante un esfuerzo, al superar una serie de desigualdades consigo mismo.[18] "Hacerse a sí mismo" quiere decir, a su vez, que, antes de la experiencia del pensar, el pensamiento no sabía nada de sí mismo y que solo gradualmente, al final, después de atravesar el itinerario, puede reconocerse. ¿Con qué fin? Con ese de liberarse de aquellas estructuras que, sin percibirlas, lo ataban. Esta es la crítica genuinamente filosófica: "Pertenece a la filosofía el desplazamiento y la transformación de los modos de pensamiento, la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer otra cosa, para devenir otro de lo que se es".[19]

El pensamiento es una potencia activa que solo se revela a medida que, mediante el trabajo, se profundiza, se hace más coherente y más consciente de sí; esto es, a medida que reconoce su propia experiencia. A nuestro jui-

---

[16] Foucault, "Le philosophe masqué", en *Dits et écrits IV* (París: Gallimard, 1994), 110.

[17] Foucault, "Polémique, politique, problématisations", en *Dits et écrits IV*, 598.

[18] "Trabajo: lo que es susceptible de introducir una diferencia significativa en el campo del saber, pagando el precio de un cierto esfuerzo por parte del autor y el lector, con la recompensa eventual de un cierto placer, es decir, de un acceso a otra figura de la verdad". Foucault, "Des travaux", en *La société et le sacré dans l'Antiquité tardiv*e, ed. por Peter Brown (París: Seuil, 1985), 1.

[19] Foucault,"Le philosophe masqué", 10.

cio esta es simultáneamente la manera en que se comprende la trayectoria del mismo Foucault. Hemos llamado *la experiencia de Foucault* a aquellos momentos en que su pensamiento vuelve sobre sus propios pasos, como en la *Arqueología del saber*, para tomar conciencia de los límites que ha alcanzado e intentar ir más allá de ellos, corregir el camino, aventurarse por rutas inesperadas y hasta equivocadas. Etimológicamente, *experiencia* incluye el riesgo de perderse para luego retornar a sí, para ser a la vez el mismo y diferente. La filosofía es experiencia del pensamiento y experiencia del pensador, una labor de reconstrucción de la razón humana y, a la vez, una formación de sí. Hacer filosofía es entonces mostrar la naturaleza siempre cambiante del pensamiento y de su autocreación. Tales nos parecen las palabras que son simultáneamente una definición de la filosofía y una confesión de su propio trayecto: "¿Qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste —en lugar de reafirmar lo que ya se sabe— en proponer cómo y hasta dónde es posible pensar de otra manera?".[20]

Foucault deja tras de sí diversos legados, cada uno de los cuales puede reclamar su propia legitimidad. Aquí hemos intentado subrayar uno de ellos que hemos llamado *filosofía e historia críticas.* Y ¿por qué escribir una historia crítica? Porque la tarea de la filosofía es conmover la aparente inmovilidad de las cosas y la aparente continuidad de la conciencia, axiomas que otras doctrinas se empeñan en eternizar. Criticar las cosas es devolverlas a su finitud, a su transitoriedad, a su carácter pasajero y cambiante. Igualmente, criticar al pensamiento prueba que las estructuras y los conceptos que hoy determinan nuestra experiencia cotidiana también son finitos, que han emergido en algún momento, y tarde o temprano serán sustituidos por otros, lo que dará lugar a nuevas formas de experiencia. Esto es exactamente remover los dos obstáculos que se oponen a la conciencia de la libertad humana. La filosofía, de este modo, tiene la tarea de mostrar que los seres humanos son más libres de lo que creen.

La crítica filosófica no consiste en decir "no" y pasar despreocupadamente a otra cosa. Ella exige un largo trabajo de erudición y conocimiento, porque solo se puede modificar de modo consciente aquello que se conoce verdaderamente. La acción de los individuos no descansa en una ficción, sino en el conocimiento de sus condiciones de existencia, y esto es lo que Foucault se ha propuesto. Si esto que sostenemos es verdad, entonces el puro irracionalismo del que se le acusa puede ir a chapotear a otro charco.

---

[20] Foucault, *L'usage des plaisirs...*, 15.

Bibliografía citada

Foucault, Michel. "À propos de la généalogie et de l'éthique: Un aperçu du travail en cours". *Dits et écrits IV*, 383-411. París: Gallimard, 1994.

—"Des travaux". En *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, editado por Peter Brown. París: Seuil, 1985.

— "Est-il donc important de penser?". En *Dits et écrits IV,* 178-182. París: Gallimard.

— "Histoire de la folie à l'âge classique", 5-669. En *Œuvres*, vol. I. París: Gallimard, 2015.

— *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Ciudad de México: Siglo XXI, 1970.

— "La folie n'existe que dans une société". En *Dits et écrits I*, 167-170. París: Gallimard, 1994.

— *La hermenéutica del sujeto*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

— *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France (1970-1971)*. París: Gallimard-Seuil, 2011.

— "Le philosophe masqué". En *Dits et écrits III*, 532-534. París: Gallimard, 1994.

— *L'usage des plaisirs: Histoire de la sexualité 2*. París: Gallimard, 1984.

— "Nietzsche, la généalogie et l'histoire", 145-172. En *Hommage à Jean Hyppolite*, editado por Suzanne Bachelard. París: Presses Universitaires de France, 1971.

— "Polémique, politique, problématisations". En *Dits et écrits IV*, 591-599. París: Gallimard, 1994.

— "Préface à l'histoire de la sexualité". En *Dits et écrits IV*, 578-584. París: Gallimard, 1994.

— *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France*. París: Gallimard, 2014.